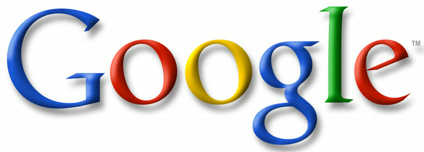


6//

יהוה



INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



# Apologie des Christenthums.

Von

Franz Hettinger,
der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Zweiter Band.
Die Dogmen des Christenthums.

Mit Approbation des hochw. Erzbischofs von Freiburg.

Vierte, auf's Neue durchgesehene Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1872.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

# Die Dogmen

des

# Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

## Erste Abtheilung.

Vierte, auf's Neue durchgesehene Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1872.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

Ps. CXIX 169.
כדברך
הבינני

JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος
αληθεια
εστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ ... ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

# Apologie des Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

## Zweiter Band.

## Die Dogmen des Christenthums.

Mit Approbation des hochw. Erzbischofs von Freiburg.

Vierte, auf's Neue durchgesehene Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1872.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

# Die Dogmen

des

# Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Erste Abtheilung.

Vierte, auf's Neue durchgesehene Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1872.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

E.T.
.171
.K7
1871
v.2
1,1-2

# Inhaltsverzeichniß

zur ersten Abtheilung des II. Bandes.

---

# Vorwort.

---

## Zur ersten Auflage.

Später, als erwartet wurde, tritt hiemit der zweite Band vor die Oeffentlichkeit. Mehrfache Abhaltungen und anderweitige Berufspflichten hatten die Arbeitskraft getheilt; außerdem durfte der Verfasser es sich nicht erlassen, seinem Buche, welches einen so reichen Stoff in dem engen Rahmen von wenigen Vorträgen zur Darstellung bringen soll, jenen Grad wenigstens von Reife zu geben, welchen die Größe und Erhabenheit des Gegenstandes wie der Zweck der Arbeit selbst unbedingt fordern.

In Bezug auf die Grundsätze und Methode, welche uns in der Entwicklung der christlichen Lehre geleitet haben, hat der Unterzeichnete sich bereits früher ausgesprochen, und bis jetzt keinen Anlaß gefunden, von denselben abzuweichen. Wer als Diener und Vertreter der Kirche gelten will, muß eben das kirchlich Gültige aussprechen. Darum suchten wir zu bauen auf den sicheren Grund, den unsere Väter gelegt, und das Kapital zu verwerthen, das die Vorzeit uns erworben hat. Doch dieß sollte nicht geschehen in bloßer, einseitiger Repristination; hat ja auch die Individualität der Völker und selbst des Einzelnen in der Kirche ihr Recht, das ihnen nicht verkümmert werden soll noch kann; und jede

Zeit wie jede Culturepoche stellt neue Aufgaben. Wo aber die Einzelnen sich vertiefen in das Gesammtbewußtsein der Kirche, die Nachgeborenen sich befruchten lassen vom Geiste der Vorzeit, da werden alle scheinbaren Gegensätze sich ausgleichen. An und für sich ist kein Zwiespalt vorhanden; denn der Geist, der in der Kirche lebt, ist Einer und unvergänglich.

In dem Dienste dieses Geistes, der ein Geist der Wahrheit ist und des Friedens, wollte der Verfasser arbeiten; seinem Urtheile sei darum Alles unterworfen.

Würzburg, am Pfingstfeste 1866.

---

## Zur dritten Auflage.

Nicht mit Unrecht hat man die Apologie in ihrer weitesten Bedeutung als eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie der Gegenwart bezeichnet. Den destructiven Bestrebungen gegenüber, die nicht bloß das eine oder andere Dogma zum Gegenstand ihrer Angriffe gewählt haben, sondern daran sind, die tiefsten Fundamente des christlichen Glaubens und mit ihm alles wahrhaft menschlichen Lebens zu untergraben, war Plan und Richtung unserer Arbeit von vornherein vorgezeichnet. Es sollte das großartige, streng in sich geschlossene System der christlichen Religion dargestellt werden, wie es sich auf den sicheren Grund der göttlichen Thaten aufgebaut, und in dem organisch gegliederten Zusammenhange seiner erhabenen Mysterien in das Leben der Menschheit eingesenkt hat, wie in ihm eine Fülle von Ideen niedergelegt ist, die den Geist in seiner Tiefe

erfassen und allseitig befriedigen, wie ihm endlich eine Lebenskraft entspringt, durch welche für den Einzelnen wie für das Geschlecht die Möglichkeit seiner Wiedergeburt und höchsten Vollendung gegeben ist für alle Zeit.

Die Grundgedanken für unsere Darstellung hatten wir außer der hl. Schrift großentheils den Werken der Väter und den Entwicklungen der classischen Scholastik entnommen, denen die gesicherten Resultate der neueren Forschung, jene theils bestätigend theils weiterführend, harmonisch sich einfügen sollten. Daß die Durchführung dieses Planes nicht wenige Schwierigkeiten biete, dessen war sich der Verfasser von Anfang an wohl bewußt; doch die Freunde, die unser Buch in vielen Kreisen sich gewonnen, gaben die tröstende Ueberzeugung, daß der von uns betretene Weg im Ganzen kein verfehlter war.

Die neue Auflage dieser letzten Abtheilungen ward Anlaß, dieselben auf's Neue einer Prüfung zu unterstellen, Einzelnes zu erläutern und zu verbessern; im Wesentlichen haben sie eine Aenderung nicht erfahren.

Würzburg, am hl. Weihnachtsabend 1868.

---

## Zur vierten Auflage.

Durch diese neue Auflage unsers Werkes ist es möglich geworden, das Wesentliche aus der dogmatischen Constitution des Vaticanischen Concils über die Kirche Christi in gleicher Weise vorliegendem Bande einzufügen, wie dieß bereits im ersten bezüglich der Constitution über den katholischen Glau-

den geschehen ist [1]. Wir haben diese Lehrbestimmungen der Kirche mit desto größerer Genugthuung aufgenommen, als wir in denselben nur eine neue und autoritative Bestätigung unserer in den früheren Auflagen gegebenen Entwicklungen erkannten. Jener Bewegung aber, welche in der jüngsten Zeit gegen die Vaticanischen Beschlüsse sich wandte, hier zu gedenken, war ein Anlaß nicht gegeben. Uneins in ihren Grundsätzen, unklar in ihren Zielen, ist sie rascher als Manche glauben mochten, im Niedergange begriffen. Das Princip der Spaltung hat eben seine Consequenzen geltend gemacht; und bei allen Anklagen, die sie gegen die Kirche hatte, ist nicht ein einziger neuer Gedanke ausgesprochen worden, der eine besondere Berücksichtigung und Widerlegung verdiente. War sie doch, Manchen vielleicht ihrer Anhänger unbewußt, von Anfang an nur ein Ausläufer einer anderen und viel mächtigeren Bewegung, die Deutschland und die europäische Gesellschaft ergriffen hat.

Jene Einheit der Weltanschauung nämlich, wie sie vom Princip des Christenthums und der katholischen Kirche auf alle Gebiete der Wissenschaft ausgegangen, und in Staat und Sitte, Recht und Gesellschaft, Ehe und Familie, Erziehung und Schule, Gesetzgebung und Politik zu gesetzlichen Ordnungen sich ausgebildet hatte, die alle unter den Gesichtspunkt des Ewigen gestellt von hier aus ihre oberste Regel und unverbrüchliche Norm empfingen, hatte die Reformation zuerst gebrochen. Die falsche Philosophie hat die Kluft erweitert und den Gegensatz zum christlichen Princip in allen Zweigen des Wissens ausgesprochen; die Revolution hat den

---

[1] Vgl. Bd. I. Abth. 1. S. 96, 108, 166, 174, 254, 423. Abth. 2. S. 10, 12, 26, 35, 36, 40, 42, 60, 100, 104, 127, 133, 155, 156.

völligen Bruch zur Thatsache gemacht und zum geltenden Recht zu erheben gesucht.

Unser deutsches Volk steht nun vor einer verhängnißvollen Krisis. Die „Laisirung der Gesellschaft“, welche man im Namen der modernen Staatsidee fordert, ist nichts anderes als die Verläugnung der Principien des Christenthums auf dem Gebiete der Ehe, der Familie, der Schule, der Gesetzgebung, des öffentlichen Lebens überhaupt. Nur das Christenthum hat den abendländischen Völkern Sitte und Gesetz, mit der Auctorität die edle Freiheit, mit dem Glauben Wissenschaft und Bildung, jenen idealen Aufschwung gegeben, der ihre Geschichte charakterisirt und ihnen die Hegemonie in der Welt verlieh; wird dieses aus dem öffentlichen Leben verbannt, dann tritt an die Stelle des Cultus der Ideale der Mammonismus, an die Stelle der christlichen Glaubenslehre die Dogmatik des Egoismus. Dann tritt die Fäulniß ein im Völkerleben, welche die Gesellschaft zersetzt und alle sittliche Kraft tödtet, welcher einst das Römerreich erlegen und deren bittre Frucht in der Gegenwart jenes Land zuerst kosten mußte, das durch seine Revolution die Wiege der modernen Staatsidee geworden ist.

Und bei all' dem steht der vierte Stand wie eine dräuende Wetterwolke am politischen Horizont. Was kann den nahenden Sturm beschwören? ‚Viel eher thut es noth', sagt schon Aristoteles[1], ‚die Begierden auszugleichen als den Besitz. Denn die Menschen begehen nicht bloß wegen der nothwendigen Bedürfnisse, wie Hunger und Durst, Unrecht, sondern um ihre Begierden zu stillen; ja die größten Verbrechen geschehen wegen ausschweifender Gelüste, nicht wegen der nothwendigen Bedürfnisse. Die Schlechtigkeit der Men-

[1] Polit. II. 4.

schen ist ein unersättliches Ding; sie fordern immer mehr in's Endlose fort; denn grenzenlos ist die Natur der Begierde, für deren Befriedigung der große Haufe lebt'.

Die Sache Christi und seiner Kirche ist darum mit jedem wahren Fortschritte der menschlichen Gesellschaft solidarisch verbunden. Denn in ihm sind uns offenbar geworden die ewigen Ideen der Gerechtigkeit und Liebe, die allein die bleibenden Grundlagen der bürgerlichen Ordnung bilden; und den Einzelnen wie den Völkern wird kein Heil, bis sie sich wieder beugen vor seiner göttlichen Wahrheit. Losgerissen von ihm, in dem unsere Geschichte und unsere Größe wurzelt, sind sie nur noch wie ein welkes Blatt, das der herbstliche Sturm von den Bäumen schüttelt, umhergetrieben von jedem Winde falscher Lehre, bis der Fuß eines Mächtigeren sie zertritt.

So gilt denn heute noch, was ein Vater der frühesten Jahrhunderte sprach[1]: ‚Wie das Meer, wenn es nicht durch das Zuströmen von Flüssen und Quellen genährt würde, längst schon vertrocknet wäre, so wäre auch die Welt, hätte sie nicht das Gesetz Gottes und die Propheten gehabt, aus welcher ihr Gerechtigkeit, Sanftmuth, Erbarmen und die Lehre der Wahrheit zufließen, längst schon in Bosheit veraltet und unter der Menge der Sünden erstickt'.

Würzburg, 19. April 1872.

**Dr. Fr. Hettinger.**

---

[1] Theoph. ad Autolyc. II. 14.

# Erster Vortrag.

---

## Grund- und Aufriß.

Der Beweis des Geistes und der Kraft. — Die Frage der Menschheit und die Antwort der Menschheit. — Die Antwort des Christenthums. — Die Vorsehung. — Die Antwort des Christenthums und die Antwort der Philosophie. — Der Tod im Heidenthum und im Christenthum. — Die Unsterblichkeit im Heidenthum und Rationalismus und das ewige Leben in Christus. — Das Uebel und Böse in der Welt. — Erklärungsversuche: Dualismus, Pantheismus, Präexistentianismus, Rationalismus. — Die Lösung des Christenthums. — Der Schmerz. — Die sittliche Ohnmacht und die Gnade. — Ihre Wirkungen. — Das Gebet. — Nähere Bestimmung des Wesens der Gnade. — Christus und die Christen. — Die Offenbarungstrinität als Erscheinung der immanenten Trinität. — Das Wesen des Christenthums. — Es ist die absolute Religion. — Darum in ihm die tiefste Befriedigung der menschlichen Natur. — Das Princip der christlichen Sitte. — Die göttlichen Tugenden. — Die Vollendung. — Bemerkungen.

Christus ist erschienen in der Fülle der Zeiten als die letzte, höchste Offenbarung [1]. Wunderbar war sein Eintritt in dieses irdische Leben, wunderbar sein Gang durch das Leben, wunderbar seine Vollendung, wunderbar die ganze Geschichte seines Lebens; es ist das größte, erhabenste Phänomen, das je durch die Welt geschritten. Wohl hatte er die Krone seiner ewigen Herrschaft verborgen unter dem Schleier einer demüthigen Menschengestalt, aber das Wun-

---

[1] Hebr. 1, 1.

der, das stets an seiner Seite ging, war der Herold, durch den Gott seine Majestät vor der Welt kund gab, und dieß mit so entscheidender, siegender, jeden Widerspruch ausschließender Gewißheit, in so zweifelloser Weise, daß der Ruf eines der Zeugen seines Todes der Ruf der Menschheit, der ächten, unverfälschten Menschennatur selbst ist, beim Anblicke dieser gewaltigen Ereignisse: Wahrhaftig, das ist Gottes Sohn!

Wohl haben wir sein Wunderleben nicht gesehen, das die Gemüther überwältigend zum Glauben an ihn hinriß; wir sind nicht Augenzeugen seiner göttlichen Thaten. Aber wären auch diese göttlichen Thaten nicht, oder hätten sie für uns ihre Bedeutung und Beweiskraft verloren — der ‚Beweis des Geistes und der Kraft‘ [1], der aus der hehren Gestalt Jesu von Nazareth hervorgeht, aus seinem Wort und seinem Werk uns entgegenleuchtet, ist nur um so mächtiger geworden, und ergreift nur um so tiefer Geist und Herz, je mehr Jahrhunderte seine Schöpfung, die christliche Kirche, zählt, und je weiter der Strom von seiner Quelle sich entfernt, der er entsprungen.

‚Der Naturforscher, der ein Samenkorn öffnet und zerlegt, vermag auch mit dem schärfsten und aufmerksamsten Blicke nicht zu erkennen, welche Pflanzenbildung dieses Korn potentiell und substantiell schon in sich trägt, vermag nicht die Gestalt zu zeichnen, zu welcher es emporwachsen wird. So waren nicht bloß Heiden, die Christen selber noch weit entfernt, die weltbildende Macht und Tragweite der geistigen und sittlichen Kräfte zu überschauen, welche in dem Schooße ihrer Genossenschaft niedergelegt, ihrer Pflege und Verwaltung anvertraut waren. Vor unsern Augen dagegen breitet sich die fast zweitausendjährige Geschichte des Christenthums aus, unser Blick ist im Stande, den mit innerer Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit sich vollziehenden Entfaltungs-

[1] 1 Cor. 2, 4.

prozeß, diese stete Fortführung und Ausgestaltung zu umfassen und zu ermessen, welche nie über die anfängliche innere Wesensfülle, wohl aber und weit über die einfachen Umrisse, die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apostolischen Zeitalters hinausgeht' [1].

Das Christenthum hat in dieser Zeit, welche so weit vorgerückt zu sein scheint, noch keineswegs im Gewissen und Leben der Menschheit alle seine möglichen Anwendungen gezeigt, seinen ganzen Gedankeninhalt ausgedrückt, sein letztes Wort gesprochen. In einem Sinne hat es Alles gesagt vom Anfange an, in einem andern hat es noch viel zu sagen; und die Welt wird nicht eher aufhören, als bis das Christenthum Alles gesagt hat [2].

Der höchste Beweis des Christenthums, das größte, gewaltigste Wunder, das nicht vorübergeht, das nicht allein die staunenden Blicke der Zeugen fesselt, das hinabdringt bis auf den tiefsten Grund der Seele und alle Kräfte, Anlagen und Richtungen des menschlichen Geistes bleibend erfaßt und immer stärker, immer sicherer zur Ueberzeugung zwingt, das ist Er selbst, seine Lehre, sein Werk, die neue Welt, die christliche Welt, die Er geschaffen, die fortwirkt und fortschafft von Jahrhundert zu Jahrhundert, als ein göttlicher Same in der stillen Kammer des sinnenden Geistes, wie nicht minder in den weiten und weitesten Kreisen des großen Weltlebens.

Er selbst hat darauf hingewiesen: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen [3]. Und wieder: Thuet meine Lehre, und ihr werdet erfahren, daß sie aus Gott ist [4]. Es ist die Probe des Lebens, unter Menschen der höchste, letzte, entscheidende Richterstuhl, an welchen Christus appellirt; das Christenthum

[1] Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Vorw.

[2] Vgl. Ullmann, Wesen des Christenthums. Vorw.

[3] Matth. 7, 16. [4] Joh. 7, 17.

hat sie bestanden, und das Christenthum allein hat sie bestanden. Nur was göttlich ist, befriedigt den ganzen Menschen, nur was ewig ist, überragt jede Zeit.

Auf die Bedeutung dieses Beweises hat neuerdings ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart hingewiesen. „Jede irrige und mangelhafte Beweisführung', sagt er [1], ‚erweist sich dadurch als eine solche, daß sie, als wahr angenommen, durch den Einfluß, den sie auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, Nachtheile nach sich zieht und dem menschlichen Glücke Abbruch thut, indem sie uns in widerwärtige Stimmungen und verkehrte Handlungen verwickelt, die theils unmittelbar Unlust, Unbefriedigung, theils mittelbar Unlustfolgen mit- und nachziehen, dagegen die Wahrheit einer Voraussetzung durch das Gegentheil von all' diesem als solche sich erweist.

‚Dieser Satz bewährt sich um so mehr, je größeren Einfluß Irrthum und Wahrheit auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, auf einen je größeren Umkreis von Menschen und je längere Dauer er sich erstreckt, während ein Irrthum ohne erheblichen Eingriff in unser übriges Fühlen, Denken, Handeln für einen einzelnen Menschen oder kleinen Umkreis von Menschen und auf kurze Zeit auch wohl befriedigend und selbst nützlich erscheinen kann. Nun zeigt sich aber gerade, daß der religiöse Glaube, abgesehen von der theoretischen Befriedigung, die er zu gewähren vermag, auch sonst um so größere, wichtigere, weitgreifende Vortheile, der Unglaube aber Nachtheile für den Menschen und die Menschheit mitführt, je weiter und tiefer dieser Glaube oder Unglaube in das Gemüth und die Handlungsweise bestimmend eingreift, und auf je längere Dauer er sich forterstreckt, woher es eben rührt, daß der Unglaube sich gar nicht auf die Dauer in großem Umkreise erheblich geltend machen kann'.

---

[1] Fechner, Die Motive des Glaubens. Leipzig 1863. S. 120.

Wohl ist das Christenthum nicht Lehre allein, so wenig als dieß die Religion überhaupt ist, und seine Bedeutung schließt sich keineswegs in der bloßen Befriedigung der Erkenntnißsphäre ab; noch ließen sich auf diese Weise seine Wirkungen und welterneuernde Macht erklären. Es ist vielmehr, in seiner Totalität erfaßt, die thatsächliche Erscheinung der Gnade und des Heiles, eine neue Welt- und Lebensordnung, eingetreten in die Menschheit, dieselbe erfassend, durchdringend und fort und fort neues, höheres Leben schaffend, von dem Mittelpunkte aus, der zur Rechten des Vaters erhöhten und verklärten Person des Gottmenschen, wo die realen geheimnißvollen Kräfte des göttlichen Lebens strömen, der, von der Höhe sich herabsenkend in die Tiefe, Alles zu sich hinaufzieht [1] und auf die höhere, ihm ähnliche Daseinsstufe erhebt [2]. Aber es ist doch sein Wort, das uns diese höhere, neue Welt aufschließt und den Weg andeutet, der zu seinem Reiche führt, und es ist der Glaube an sein Wort, durch den wir befähigt werden zur Aufnahme seines Geistes, durch den wir eintreten in die Gemeinschaft seines Leibes und Lebens, des neuen Lebens, das er auf Erden gebracht. Die denkende Betrachtung des Christenthums geht darum nothwendig aus von der Darlegung der Lehre. Und zwar werden wir, ehe wir zur Betrachtung und Prüfung der einzelnen Dogmen übergehen, das System der christlichen Lehre in seinen Grundzügen darzustellen haben, da dieses, im Ganzen und Großen betrachtet, in sich selbst für jeden unbefangenen Geist den Beweis seiner Wahrheit in sich trägt. Und es wird sich uns von vornherein als ein völlig Neues,

---

[1] Joh. 12, 32: Wenn ich werde erhöht sein, will ich Alles an mich ziehen.

[2] Das Christenthum ist, wie es Clemens von Alexandrien (Strom. VI. 17) und Joh. Chrysostomus (T. VII. p. 12) treffend bezeichnen, eine ‚πραγμάτων ἀλήθεια'. Wir sahen seine Herrlichkeit, voll der Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14.

Uebermenschliches ergeben, nicht bloß als ein Complex von Wahrheiten, vielmehr als die Erscheinung der menschgewordenen ewigen Wahrheit, Gnade und Heiligkeit selbst, die Erlösung der Welt und ihre Versöhnung mit Gott, die Vollendung aller Wege Gottes vorher, der Ausgangspunkt alles Heiles nachher, der Mittelpunkt aller Geschichte.

‚Was ist Wahrheit?‘ [1] fragt zweifelnd Pilatus Den, der die ewige, menschgewordene Wahrheit selbst ist. In dieser Frage hatte er das ganze, unselige Verhängniß ausgesprochen, das auf der alten, heidnischen Welt lag. Was ist Wahrheit? — Das ist die schmerzvolle Frage der ganzen alten Welt, so lange sie die Wahrheit noch nicht gefunden hatte, die Christus ist; das war der verzweifelte Ruf, der auf Millionen Lippen schwebte und die innere Qual so Vieler offenbarte, die umsonst sich bemüht hatten, das versiegelte Buch des Lebens zu öffnen, das dunkle Räthsel des Daseins zu lösen [2]. Wie haben ihre edelsten, besten Geister gerungen, wie haben sie das Morgen- und Abendland durchwandert, mühsam ihre Systeme gebaut, die am nächsten Tage haltlos zusammenbrachen! Was ist Wahrheit? Welches ist die Bedeutung dieses Lebens? Woher bin ich? Wohin gehe ich? — Bin ich nur, was auch das Thier ist, aus Staub geboren, hervorgegangen aus dem Nichts, das einen Augenblick sich sonnet an dem Gestirne des Tages, um nach kurzem Dasein wieder zurückzusinken und unterzugehen in der dunkeln, ewigen Nacht? Ist dieses Leben nur ein Traum, aus dem es kein Erwachen gibt, ein planloser, wirrer Wech-

[1] Joh. 18, 38.

[2] Oedipus ist der Repräsentant des Griechenthums. Es hat das Räthsel des Lebens, wenngleich scheinbar lösend, doch nicht gelöst. Es hatte die Gottheit vermenschlicht (Herodot. Histor. I. 131), darum mußte es untergehen.

iel von Lust und Wehe, in dessen engem Kreise sich alles Leben und Streben des Menschen bewegt und abschließt; oder ist er auf eine unendliche Zukunft angelegt und eine ewige Aufgabe ihm vorgesetzt? Oder ist dieses irdische Leben vielmehr eine Durchgangsstufe, eine Läuterungs- und Prüfungszeit, bis endlich der Unterschied zwischen Gut und Bös, wie er jetzt im Gewissen sich ankündet, volle objective Realität wird, in eine letzte Scheidung, die Scheidung zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, ausläuft und so sich vollendet?

Das ist die Frage, die der Mensch hat, ist er kaum hereingetreten in's Leben; ist sie gelöst, richtig und hinreichend gelöst, dann begleitet sie ihn wie ein freundlicher Führer durch's Leben, und selbst aus der Tiefe und dem Dunkel des Grabes quellen Ströme der Hoffnung. Unbeantwortet mag er einen Augenblick sie vergessen im Lärm des Tages und sich betäuben im Taumel der Lust; aber immer wieder taucht sie vor ihm auf, tritt ihm entgegen auf allen Pfaden, die er geht, wie ein düsteres Gespenst, das keine Zauberformel zu bannen im Stande ist.

Mit großer Naturwahrheit und ergreifend hat uns ein Schriftsteller[1] des zweiten Jahrhunderts dieses ohnmächtige, verzweifelte Ringen nach Wahrheit geschildert. Man fühlt es durch, es war die Geschichte seines eigenen Lebens, die er uns hier mittheilt, und so Vieler seiner Zeit. Wir entnehmen aber die Vergleichungspunkte gerade deßwegen der antiken Welt, weil es keinem Zweifel unterliegt, daß Griechen und Römer im höchsten Sinne Culturvölker waren, zu deren Geisteswerken in der Sphäre rein menschlichen Wissens und

[1] Recognit. (Pseudo-) Clementis L. I. 1. sqq. (ap. Coteler. Pat. Apost. T. I. p. 492 sqq.). Ebenso schildern Justinus d. M. (Dial. c. Tryph. c. 2—8) und Tatian ihre Schicksale (vgl. Daniel, Tatian der Apologet. Halle, 1837. S. 9 ff.).

Könnens jede nachfolgende Periode zurückkehren, mit denen jeder Nachgeborene seinen Geist befruchten muß. Außerdem liegt das Resultat ihrer gesammten Entwicklung vom Beginn bis zur Blüthe und zum Verfall als ein historisch abgeschlossenes Gesammtbild vor uns. Sie sind deßwegen die ebenbürtigsten Repräsentanten der ganzen vor- und außerchristlichen Welt.

‚Von früher Jugend‘, sagte er, ‚hatte ich mich der Keuschheit beflissen, während jedoch meinen Geist Gram und Sorge umfangen hielten; denn es kam mir der Gedanke, ich weiß selbst nicht wie, an den Tod, und nun fragte ich mich: Wird es für mich ein Leben geben nach dem Tode, oder werde ich in das Nichts zurückkehren, aus dem ich hervorgegangen bin — wird dann nach dem Tode dieses Lebens nicht mehr gedacht werden und Alles untergehen in der Vergessenheit die endlose Zeit hindurch, so daß auch die letzte Erinnerung an uns verschwindet? [1] Auch die Frage bewegte mich, wann die Welt geschaffen wurde, und ob sie überhaupt geschaffen wurde; was da war, ehe sie wurde, oder ob sie immer war. Denn es schien mir klar, war sie geworden, dann mußte sie auch wieder untergehen. Geht sie aber unter, was wird dann sein? Wird dann nicht Vergessenheit und Stillschweigen Alles bedecken? Oder wird etwas sein, was der Verstand der Sterblichen jetzt nicht zu ahnen im Stande ist?

‚Indem ich diese und ähnliche Gedanken immer in meiner

---

[1] Si supremus ille dies non extinctionem, sed commutationem affert loci, quid optabilius? sin autem perimit ac delet omnino, quid melius, quam in mediis vitae laboribus obdormiscere et ita conniventem somno consopiri sempiterno? Das war das Ergebniß der Untersuchungen Cicero's über die Unsterblichkeit der Seele (Tuscul. I. 49). Ebenso Platon (Apolog. Socr. p. 40). Schon bei dem bloßen Worte des Sokrates von der Unsterblichkeit läßt Platon (Rep. X. p. 608) die Zuhörer in Staunen und Verwunderung gerathen.

Seele umhertrug, empfand ich ein Uebermaß von Gram, und meine Kraft schwand dahin; und was das Härteste war, wenn ich es einmal versuchte, diese Sorgen abzuschütteln, dann strömte die Sorge nur noch mächtiger auf mich ein. Denn es lebte etwas in mir, was mich nicht ruhen ließ, nämlich das Verlangen nach Unsterblichkeit. Denn wie der Ausgang der Sache es lehrte und die Gnade des allmächtigen Gottes es mir zeigte, dieser Drang der Seele war es, der mich zur Untersuchung der Wahrheit und zur Anerkennung des wahren Lichtes trieb.

‚So besuchte ich denn die Schulen der Philosophen, um von ihnen zu lernen. Aber da fand ich nichts als ein beständiges Behaupten und Bekämpfen von Lehrsätzen, Streitigkeiten ohne Ende [1]. Wenn da die Behauptung ausgesprochen wurde, die Seele sei unsterblich, so wünschte ich mir Glück; dagegen ging ich mit Trauer hinweg, wenn Einwendungen vorgebracht und behauptet wurde, sie sei sterblich; für keine der beiderseitigen Meinungen aber erlangte ich Gewißheit. Nur das erkannte ich, daß die Meinungen und Ansichten nicht nach der Natur der Dinge, wie sich diese in Wahrheit verhalten, sondern nach subjectiven Anschauungen und von der Natur entstellt ausgesprochen wurden [2]. Und dieß schmerzte mich um so mehr in tiefster Seele, weil ich auf der einen Seite keine feste Ueberzeugung gewinnen, andererseits aber auch nicht meinen Wissenstrieb ersticken konnte.

‚So sprach ich dann tief bedrängt zu mir selbst: Was quälst du dich vergebens, da doch Alles bald ein Ende haben wird? Bin ich nach dem Tode nicht mehr, dann waren alle Sorgen umsonst; bleibt mir aber ein Leben nach dem Tode,

---

[1] ‚Viele Führer bieten sich an', sagte Cicero (Acad. quaest. II. 3) von den Philosophenschulen seiner Zeit, ‚jeder versichert, er allein wisse den wahren Weg, und schmäht auf alle übrigen Führer'.

[2] Ist die Lage der Geister im neunzehnten Jahrhundert eine andere?

so will ich fromm und nüchtern leben, damit ich nicht, wie die Philosophen sagen, ewige Strafe der Unterwelt dulden muß in dem schwarzen Phlegethon und dem Tartarus wie Sisyphus oder Tityus oder Ixion oder Tantalus. Aber dem entgegen sagte ich mir wieder: das Alles sind ja nur Fabeln. Doch, wenn Alles ungewiß ist, so mußt du fromm leben. Aber da kam ein weiteres Bedenken: Wie kannst du die böse Lust überwinden, wenn du des gerechten Lohnes nicht gewiß bist; und gar nicht einmal darüber gewiß, worin denn die wahre, Gott wohlgefällige, Gerechtigkeit besteht?

‚Was soll ich nun thun? Ich will nach Aegypten gehen und mich mit den Hierophanten und den in die Mysterien Eingeweihten befreunden, und will durch ihre Vermittlung einen Todtenbeschwörer[1] gegen Bezahlung bitten, daß er eine Seele aus der Unterwelt citire, die ich in einer Angelegenheit befragen will. Meine Angelegenheit ist eben diese, zu erfahren, ob die Seele unsterblich ist oder nicht. — Doch ein mir vertrauter Philosoph rieth von diesem Vorhaben ab. Entweder, meinte dieser, gehorcht der Geist dem Beschwörer nicht, und dann glaubst du, es sei Alles aus mit diesem Leben, und wirst in noch tiefere Verzweiflung gestürzt; oder wenn du glaubst, du hättest irgend etwas hier gesehen, was kann Gutes daraus entspringen? Denn die Todtenbeschwörung ist der Gottheit verhaßt und ein gottloses Thun.

---

[1] Schon in alter Zeit hatten die Griechen, wie Herodot (Histor. V. 92) berichtet, Todtenorakel, indem man durch geheime Mittel die Seele eines Verstorbenen nöthigte zu erscheinen und die an sie gestellten Fragen zu beantworten. Zur Zeit der Kaiser nahm diese Sitte immer mehr überhand und es gab eigene Nekromanten, welche die Todtenbeschwörung als ein Gewerbe betrieben. Sueton. Ner. c. 34. Aegypten besonders war den Alten ein Wunderland, und seine Priester hielt man ‚kundig aller göttlichen Dinge‘. Macrob. Sat. I. 14. Vgl. Döllinger Heidenthum und Judenthum. S. 445. Und die modernen Geisterbeschwörungen?

‚Mitten in diesem Seelenleiden gelangte die Kunde zu uns, wie eine frohe Botschaft von Gott gesendet, es sei Einer, der den Juden das Reich Gottes predige, das Allen zu Theil werden solle, die seine Gebote und Satzungen halten‘.

Was hier an der Zeitenwende von Diesem, der an den Grenzen zweier Welten, der alten und neuen, gestanden, wie von einem Justinus dem Martyrer, Tatian und so vielen Anderen unter dem ersten Eindrucke der Segnungen des Christenthums [1] uns geschildert wird, das ist der Schmerz des Geistes, ist des Menschen Loos, wird und muß es immer sein, so lange der Morgenstern noch nicht im Herzen aufgegangen ist [2], und Der noch nicht erschienen, der das Licht ist, das in die Finsternisse leuchtet [3]. Ihr Wort ist das Wort der Menschheit, so lange sie Christum noch nicht gefunden. Und indem sie aus der antiken Culturwelt, Griechenland und Rom, heraus sprechen, thun sie uns kund die religiöse Armuth und die Ohnmacht des menschlichen Geistes auch auf dem Höhepunkt seiner rein natürlichen Entwicklung. Nur Einer ist die Wahrheit, nur Er spricht das Wort, das alle Räthsel löst, alle Wunden des Geistes heilt und in der Tiefe der Seele einen Quell aufschließt, der zum ewigen Leben strömt. Das Christenthum erklärt, daß es jenes Licht besitzt, nach welchem die edelsten Geister geseufzt haben. Und daß es dieses Licht wirklich gebracht, beweist nichts so sehr als die Thatsache, daß wir, die wir in der Atmosphäre des christlichen Glaubens leben, kaum eine Vorstellung haben von der Schwierigkeit, welche die größten Denker der alten Welt über Fragen hatten,

---

[1] Das allerdings bei dem Verfasser der Recognitionen mit judaisirenden Elementen versetzt erscheint.

[2] 2 Petr. 1, 19.

[3] Joh. 1, 5.

welche der Vernunft jetzt als höchst erkennbar und klar und in ihrem eigenen Wesen begründet erscheinen.

Woher bist du? Du bist aus Gott und du gehst zu Gott, und die ganze Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare, ist aus Gott. Dem tausendfach gestalteten Irrthum gegenüber setzt das Christenthum den Glauben an den Einen Gott fest als den Grundstein und Angelpunkt des gesammten Lebens; ‚das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott‘ [1]. „Ihr Männer von Athen‘, spricht Paulus auf dem Areopag, ‚ich sehe, daß ihr in jeder Weise gottesfürchtig seid, denn indem ich vorüberging und euere Bildsäulen sah, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: Einem unbekannten Gotte. Diesen nun, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, verkünde ich euch. Gott, der die Welt gemacht hat und Alles, was in ihr ist, und der Herr ist des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhand gemacht, und nicht von Menschenhänden wird er verehrt, als bedürfe er etwas, da er Allem Leben gibt und Odem und Alles‘ [2]. — Das religiöse Volksbewußtsein hatte die Götter in menschlicher Gestalt sich gedacht und menschlich dargestellt, hatte ihnen menschliche Wohnungen, heilige Zellen und Tempel gebaut und ihre Bilder in denselben aufgestellt; die Philosophie aber erklärt mit Aristoteles, dem ‚Meister der Wissenden‘, Anaximander und Xenophanes, daß volle Gewißheit über die Götter nicht zu erlangen sei [3]; denn es sei schwierig, hatte schon Platon behauptet, den Bildner und Vater des Weltalls zu finden, — ihn Allen kund zu thun, wenn man ihn gefunden habe, unmöglich [4].

---

[1] Joh. 17, 3. [2] Apostelg. 17, 23 ff.

[3] Aristotel. Poet. XXVI. 12. Xenophanis Fragm. bei Sextus, Emp. VII. 49; VIII. 326. Diogenes Laert. IX. 52.

[4] Timaeus p. 23. Vgl. Seneca (Ep. 31): Nemo novit Deum. ‚Ganz verhüllt ist der Götter Sinn den Menschen‘, spricht Solon. ‚Unter den auf Erden wandelnden Menschen ist Keiner‘, ruft He-

Aber das Schwierige ward vollbracht und das Unmögliche ist geschehen an dem Orte, wo diese trostlosen Aussprüche als das Resultat aller Forschung und das letzte Wort menschlicher Weisheit erklungen waren. Was als das Einfachste, Naturgemäßeste und als unmittelbares Ergebniß des menschlichen Denkens sich jetzt uns darstellt, die Idee der Einheit und Geistigkeit Gottes, und sie in ihrer vollen Klarheit zu verkünden und überall zu verbreiten, das überstieg die Kraft des menschlichen Geistes; ein übernatürliches Princip mußte hereintreten in die Menschheit, nur Gott konnte uns Gott kennen lehren.

Und hiemit ward dem Geschlechte der Schlüssel gegeben, der ihm das Verständniß der Welt aufschließt und seines eigenen Selbst; nun ist der Schleier gefallen, der über diesem irdischen Leben und unserm ganzen Dasein ruhte [1]. Nun stellt sich uns das gesammte Universum dar als Gottes Schöpfung und Wiederschein seiner ewigen Schönheit, die überall das Siegel seiner Größe und Herrlichkeit, die Spuren der

---

siodos aus, ‚der den Sinn des Aegide tragenden Zeus erkannt hätte'. ‚Es ist darum gleich', spricht Aristarch, des Euripides Zeitgenosse, ‚wohl reden oder nicht wohl reden, gleich, forschen und nichts wissen. In den göttlichen Dingen wissen die Weisen nicht mehr als die Unweisen. Will aber Einer weiser sein als der Andere, so ist es übermüthig, wenn er dieses sagt'. ‚Wir Alle sind in göttlichen Dingen Thoren, und wissen nichts', spricht Anaxandrides, ‚denn Gott allein weiß die Wahrheit', wie Xenophanes der Eleate sagt, ‚über Sterbliche ist der Wahn verhängt'. Cf. Stobaeus, Eclogae dialecticae et ethicae. Gotting. 1801. ed. Heeren. II. 1.

[1] Non pertinacia aut studium vincendi, sed ipsa erat rerum obscuritas, quae ad confessionem ignorantiae adduxerat Socratem et jam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres; qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse, angustos sensus, imbecilles animos, brevia curricula vitae et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, dein omnia tenebris circumfusa esse dixerunt. Cicer. Acad. I. 12.

Hände trägt, die sie gebildet. Wohl ist es Staub, dieses Irdische und vergänglich [1], aber der Ewige ist darüber hingewandelt, hat es verklärt und mit göttlichen Gedanken und Hoffnungen der Ewigkeit erfüllt; und jedes Menschenleben, kurz, wie ein kurzer Wintertag, ärmer, nackter, hülfloser als das Thier [2], aber eine Saat, ausgestreut in die Furchen der Zeit, um heranzureifen für die Ewigkeit. Nun ist der Schmerz der Vergänglichkeit hinweggenommen, nun hebt vertrauensvoll das Auge des Menschen sich nach Oben, wo allumfassend wie der weite Himmelsbogen Gottes Auge, seines Schöpfers Vaterauge auf ihn niederblickt, Alle rufend zu seinem Reiche [3].

---

[1] Es ist nichts als Tod, was wir beim Erwachen schauen, erklärte Heraklit (ap. Clement. Alex. Strom. III. 3). Ebenso Lucretius (De nat. rerum V. 225 sqq.).

[2] Plinius Histor. natur. L. VII. prooem.: Principium jure tribuetur homini, cujus causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna saeva mercede contra tanta sua munera; non sit ut satis aestimare, parens melior homini, an tristior noverca fuerit. Ante omnia unum animantium cunctorum alienis velat opibus, ceteris varia tegumenta tribuit, testas, cortices, coria, spinas, villos, setas, pilos, plumam, pennas, squamas, vellera, truncos etiam arboresque cortice, interdum gemino, a frigoribus et calore tutata est. Hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abjecit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrymas et has protinus vitae principio ... A suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est. Heu dementiam ab his initiis existimantem ad superbiam se genitos! Bekannt bei den Alten war die Definition des Menschen nach Aristoteles (ap. Stobaeum, Florileg. 98, 60). Was ist der Mensch? Ein Bild der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielball des Glücks, ein Bild der Unbeständigkeit, eine Verbindung von Neid und Unglück, das Uebrige Schleim und Galle. ‚Der ganze Mensch', sagt Democrit (ap. (Pseudo-) Hippocrat. I. p. 810), ‚ist von Geburt aus eine Krankheit'. Ilias VI. 146. Vgl. XXI. 464. Vgl. Bd. I. Abth. 2. 4. Aufl. 118 ff.

[3] Matth. 6, 9; 23, 9.

Es ist ein Gott und ein Vater. Wer mag ermessen, welchen Strom von Segen dieser Gedanke über Millionen ausgegossen, wer kann die Herzen zählen, die dieses Wort hielt über dem Abgrund der Verzweiflung? Der Gang durch's Leben ist ein schwerer Gang, und Keinem wird sein Antheil geschenkt an der gemeinsamen Noth; wer den christlichen Ausdruck ‚Thränenthal' für dieses Leben zu hart findet, und einer allzu düsteren und einseitigen Lebensanschauung entsprungen, dem haben sich die Geheimnisse des Lebens noch nicht erschlossen, der kennt das Leben nur von seiner Außenseite. ‚Es liegt ein schweres Joch auf dem Menschen von Jugend an, und hart wie die Tage des Taglöhners sind seine Tage'[1]. Die antike Welt hat bei all der heitern Erscheinung ihres äußeren Lebens dieses Wort der Offenbarung in vollster Weise bestätigt. Als solle er den Commentar zu dem Ausspruche der Bibel geben, sagt schon Homer[2]:

> Also bestimmten die Götter der elenden Sterblichen Schicksal,
> Bang' in Gram zu leben, allein sie selber sind sorglos.

Und Euripides[3]:

> Zu leiden ist nothwendig; wer der Götter Haß
> Am besten trägt, der ist allein ein weiser Mann.

Die vorzüglichsten Religionen des Orients betonen darum den Satz, daß Leben Leiden sei; so der Brahmaismus, Buddhaismus, das Zend-Avesta; die Erlösung von der Noth des Daseins durch die Schmerzlosigkeit, ‚Nirwana', ist das Heil Buddha's. Unter den Neueren hat Schopenhauer die

---

[1] Hiob 7, 1.

[2] Ilias XXIV. 524 sq. Vgl. Odyss. IV. 197: ‚ὀϊζυροὶ βροτοί.' Iliad. XXII. 31: ‚δειλοὶ βροτοί.' ‚Hoc generi humano dictum puta,' bemerkt Seneca (Natur. quaest. VI. 2), ‚quod illis subita captivitate inter ignem et hostem stupentibus dictum est: Una salus victis, nullam sperare salutem.'

[3] Aeoli Fr. 17.

Nichtigkeit und Leiden des Lebens eingehend geschildert, gegenüber dem flachen Rationalismus, dessen Weltbetrachtung er als einen bittern Hohn auf die namenlosen Leiden der Menschheit bezeichnet. Dem Indier ist deßwegen der Tod die einzige Erlösung von der Noth des Lebens, d. i. er hat keinen Erlöser.

Wenn der Mensch anfängt, die Härte seines Looses zu empfinden, und dieses Joch schwer und schmerzlich auf seine Schultern drückt, wenn er zweifelnd fragt: Warum? — wo findet er Antwort? Wir kennen die Antwort, welche die alte Welt hatte auf diese Frage, welche die Welt außer Christus überhaupt hat. Der Aufblick zu den Göttern? Aber diese selbst erscheinen in der hellenischen Welt unbekümmert um des Sterblichen Loos [1], vielfach seine Feinde und Neider seines Glückes [2]. Das Leben selbst ist nichts als blinder Zufall, erklärt der Vater der Geschichtschreibung [3], der Zufall herrscht über die Menschen, und nicht die Menschen über den Zufall [4], und Tacitus ist unschlüssig, ob er das unentrinnbare Schicksal oder den Zufall als den letzten Grund

---

[1] Die Götter, lehrt Epicur, sind selige Wesen, die sich um die Welt und den Menschen nicht bekümmern, sonst wären sie ja nicht selig (Diogen. L. X. 139).

[2] So der Ausspruch Solon's (ap. Herodot. I. 32), ‚die Götter mitsammt seien den Menschen neidisch und gar leicht erregt durch ihr Thun'. Sie täuschen uns vielfach, indem sie ihre Macht mißbrauchen, besagt Euripides (ap. Plutarch. Moral. p. 17). Auf diese weit verbreitete Anschauung bezieht sich Platon (De republ. II. p. 363. 380), wenn er sagt, die Götter seien nicht neidisch dem Glücke der Menschen. Ja, Prometheus hofft nur dann Befreiung von seiner Qual, wenn Jupiter, sein Feind, demnächst schmählich fällt (Aeschyl. Prom. 942. 923. 867). Theognis 402—406. Vgl. Nägelsbach, Homer. Theologie 70 ff. 317.

[3] Herodot. Histor. I. 32. Chäremon sagt bei Cicero (Tuscul. V. 9): Vitam regit fortuna, non sapientia.

[4] Herodot. VI. 49.

alles Geschehenen ansehen soll [1]. Ihm blieb darum nur die Wahl: entweder sich selbst vergessend hinein sich zu stürzen in alle Genüsse des Lebens, oder in starrer, kalter Resignation das Unvermeidliche zu tragen:

Nur ein Spiel ist das Leben zumal, d'rum lerne zu spielen,
Und vergesse dich selbst; oder ertrage den Schmerz [2].

Resignation, das war das Einzige, das ihm blieb, wenn das Schicksal ihm Alles geraubt und die letzte Hoffnung vernichtet hatte [3]. Aber das ist ein trostloses Wort, das sich kalt wie ein eisiger Panzer um des Menschen Herz legt, um seine lebenswarme, hoffnungdürstende Seele, das den Schmerz nicht stillt, sondern nur noch tiefer nach Innen drängt, das Ruhe verheißt, aber keine Sabbatruhe, sondern die Grabesruhe, die Stille des Kirchhofs, die das Herz tödtet, nur um nicht mehr sein Leid zu fühlen. Der Selbstmord [4] war da-

---

[1] Mihi in incerto judicium est: fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte volvantur. Annal. VI. 22. Vgl. I. Bd. 2. Abth. 118.

[2] Palladas in Anthologia Pallad. X. 72.
Indulge genio; carpamus dulcia: nostrum est
Quod vivis. Cinis et manes et fabula fies.
Persius Sat. V. 151 sqq.

[3] Nägelsbach a. a. O. V. 17.

[4] Die Verherrlichung des Selbstmordes finden wir besonders bei Seneca (Nat. quaest. VI. 32.). Pusilla res est hominis anima, sed ingens res est contemptus animae... Si volumus esse felices, si nec hominum, nec deorum, nec rerum timore versari.. si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda. Cf. Epist. 77. 3, 7. Ebenso Epiktet (Dissert. 1, 25; 2, 1). Nicht bloß unter dem Drucke despotischer Kaiser, auch unter bessern Regierungen war in Rom Lebensverachtung und Selbstmord an der Tagesordnung, und die stoische Lehre beförderte die Neigung dazu, indem sie eine Theorie des Selbstmordes aufstellte. Welche Wehmuth spricht aus des Plinius Worten (H. n. II. 7): Solum ut inter ista certum sit, nihil esse

rum nur die unabweisliche Folge dieser Lehre, wie der gesammten Lebensanschauung [1].

Mit Recht bemerkt Martensen[2]: ‚Nach Göthe sollen wir in correcter künstlerischer Selbstbeschränkung eine gesunde und tüchtige Menschenexistenz führen, in welcher wir gelassene Zufriedenheit mit dem Dasein und — mit uns selbst bewahren. Eine Zeitlang gelingt es Einem wohl, dieser Anschauung nachzuleben, sich mit ihr zu behelfen, wenigstens jener Auswahl, die mit Genie, einer gesunden Constitution und mit — Geld hinreichend ausgestattet ist. Auch die Griechen haben eine Zeitlang in einer solchen Lebensansicht dahingelebt, bis es zuletzt dahin kam, daß sie von des Todes Gewalt und dem Verderben, und zwar in allen seinen Gestalten, überwältigt wurden. Aber man begreift nicht, wie wir bei dieser Lebensansicht auch dann noch auskommen wollen, wenn etwa unsere Gesundheit sich weniger kernfest und frisch zeigen sollte, wenn wir etwa zu den Unbegabten, den Armen, wenn wir zu den Mühseligen und Beladenen gehören, wenn Siechthum, anhaltende Schmerzen, schwere Geschicke störend und aufreibend in unser Erdendasein eingreifen. Im Hinblick auf alle die krankenden und gebrochenen Existenzen, auf den Contrast, welcher sich immer zwischen Ideal und Wirklichkeit findet, hat jene moderne Ethik uns gar nichts weiter zu sagen als dieses: man solle an die Wirklichkeit keine idealistischen Ansprüche stellen, sondern die Welt eben nehmen, wie sie nun einmal sei‘!

---

certi, nec miserius quidquam homine nec superbius ... Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem omnia posse. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis.

[1] ‚Mein Gott‘, sagte Justus Lipsius in seiner letzten Krankheit, ‚gib mir christliche Geduld!‘ Die stoische Philosophie, deren Studium er sein Leben großentheils gewidmet hatte, reichte in diesen ernsten Augenblicken nicht mehr aus.

[2] Christl. Ethik. Gotha 1871. S. 240.

Der Mensch will verstehen die Schmerzen seines Lebens, kennen die Hand, die seines Daseins Schicksale webt. Das Christenthum zieht den Schleier, der über der Geschichte der Menschheit und einem jeden einzelnen Menschenleben liegt, nicht ganz hinweg; aber es weist hin auf das Auge des Einen, der alle Wege der Menschheit überschaut [1], seine Hand, die Alles lenkt und leitet, und sein Herz, das für Jeden, auch den Aermsten und Niedersten, ja für diesen zuerst [2], nicht bloß Liebe trägt, das die Liebe selbst ist. Gott ist die Liebe [3]; dieses Wort des Apostels hat im Voraus alle Probleme des Lebens gelöst. Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum — sie kommen von Gott [4], und weil sie von Gott kommen, darum bringen sie Heil, sie sind ein Glück, mögen sie auch anders in unserer Sprache genannt werden.

Alles Gott zuschreiben wird nun, wie Basilius bemerkt, die höchste und einzige Philosophie. Sie allein erklärt das Leben und gibt allein Antwort auf die Frage: Warum? die immer und immer wieder sich dem Menschen in jedem Augenblicke seines Lebens auf die Lippen drängt. Es ist das Christenthum allein, welches den zartesten, ächt menschlichen Empfindungen des Herzens sein Recht läßt, das uns in Jesus ein Vorbild des wahren, ächten Menschenlebens schildert,

---

[1] Die Augen des Herrn schauen durch alle Lande. II. Paralip. 16, 9. Euer Vater, der in das Verborgene sieht, wird euch vergelten. Matth. 6, 4. Vgl. Matth. 10, 29.

[2] Tacitus hoffte, wenigstens einzelnen ausgezeichneten Seelen werde eine Fortdauer nach dem Tode zu Theil. Agric. 46: Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas! Diese Aeußerung ist bezeichnend für die Gesammtanschauung des Heidenthums. Für die Armen und Niedrigen gibt es kein Jenseits. Vgl. dagegen Matth. 5, 3—5. Unter den Neueren hat Weisse (Die Idee der Gottheit. S. 352) diesen Gedanken wieder vorgebracht.

[3] 1 Joh. 4, 8. [4] Jes. Sir. 11, 14.

das selbst den Schmerz duldet [1], ihn weiht, und doch dasselbe Herz wieder so hoch über alles Irdische hebt und es stählt und wie mit einem diamantenen Schild umgibt und unempfindlich macht gegen Noth und Tod. Denn Alles, was da ist, ist nicht bloß aus Gott, es lebt und webt in Gott [2], von ihm getragen und geleitet nach den Gesetzen seiner ewigen Weisheit, zum Ziele, das seine unendliche Liebe vorgezeichnet, mit grenzenloser Schonung und Ehrfurcht für des Menschen freie Wahl [3] und wieder mit siegender, unwiderstehlicher Gewalt [4].

,Wie hoch', sagt Fechner [5], ,steht doch der allgemeine christliche Glaube an einen in der Welt waltenden persönlichen, bewußten Gott mit Beziehungen des Wissens, Wollens zu seinen Geschöpfen in jeder Beziehung über dem, was heutige Philosophie in den geltendsten Systemen, in den verschiedensten Ausdrücken für Gott nicht zu substituiren versucht hat, oder was übrig bleibt, wenn man unter dem festgehaltenen Namen Gottes nach der Sache sucht! Da gibt es ein Absolutes, eine nur in den Einzelnen zum Bewußtsein kommende Idee, eine unendliche Substanz; da bleibt zuletzt als Inhalt des Namens Gottes ein ontologischer oder moralischer oder Causalbegriff, eine bewußtlose Weltordnung, eine allgemeine Gesetzlichkeit der Dinge, ein mystischer Urgrund, ein teleologisches Prinzip. Man weiß nicht fertig zu werden, wird nicht müde, neue Wendungen und Worte zu ersinnen, den christlichen Glauben zu ersetzen und in ein praktisch

[1] Und Jesus weinte. Joh. 11, 35. Weinet, aber nicht wie die Heiden. 1 Thessal. 4, 12.

[2] Apostelg. 17, 28.

[3] Mit wunderbarer Schonung verfügst du über uns, denn du hast, wenn du willst, das Vermögen. Weish. 12, 18.

[4] Die Weisheit reicht mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles liebreich. Weish. 8, 1.

[5] A. a. O. S. 128.

unbrauchbares Wesen zu übersetzen, oder in ein mystisches Dunkel zu hüllen. Historisch ist es nicht gelungen und hat keine Aussicht zu gelingen, sogar bei denen nicht, die dieses Weges gehen; denn Keiner vermag den Andern zu seinen andern Namen und Sachen zu bekehren, indeß des christlichen Gottes Name und Sache durch alles Toben der Heiden, durch alle Zerwürfnisse und Wandlungen der Philosophie unverrückt besteht. Und warum kann es nicht gelingen? Weil der christliche Glaube praktisch durch nichts ersetzbar ist, zum Beweis, daß er richtig ist. Und damit ist jeder Philosophie, die wider den christlichen Glauben läuft, das Urtheil schon gesprochen; indeß diejenigen, welche die Zuversicht desselben durch Wissensgründe noch zu steigern und damit die praktische Wirksamkeit desselben noch zu erhöhen vermögen, die Zukunft, weil die Wahrheit, die Wahrheit, weil die Zukunft, für sich haben.

‚Und wie jede Philosophie verworfen werden wird, die für das Brod des Glaubens einen Stein bietet, wird jede verworfen werden, die eine leere Hand bietet. Und gibt es nicht ganze Systeme, welche von Gott nichts weiter auszusagen wissen, als daß von ihm nichts auszusagen sei, aus praktischen Gründen zwar an ihn zu glauben gebieten, aber indem sie dem Glauben Alles entziehen, was ihn praktisch macht, oder gar vom praktischen Prinzipe den Glaubensinhalt verlangen, den sie dem praktischen zu geben hatten, der für sich nur inhaltlose Forderungen stellen kann? Solche Systeme [1] aber sind Anfang und Ende der heutigen Philosophie.‘

Ein Gang noch wartet auf den Menschen, schwerer als der Gang durch's Leben. Es ist der Gang zum Grabe. Auch das heiterste und glücklichste Leben ist ein Trauerspiel, denn es endet in Schmerz und Angst und Tod [2]. Das An-

---

[1] Kant, Herbart.

[2] ‚Velocis spatii meta novissima‘ nennt Seneca (Troad. 401)

denken des Todes ist bitter [1]; in der Furcht des Todes, sagt der Apostel [2], trug die alte Welt das Zeichen ihrer Knechtschaft immerfort an sich. Dieß erklärt uns, wie Schelling [3] bemerkt hat, die ganze Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters, besonders jenen tief tragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all' dieser Glanz verlöschen wird, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst, durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseins durchdrungen zu sein

---

den Tod. ‚Horribilis ille dies‘ heißt bei Cicero (Tuscul. I. 49) die Todesstunde.

[1] Jes. Sir. 41, 1. [2] Hebr. 2, 15.

[3] Philosophie der Offenbarung. WW. II. Abth. 4. Bd. S. 512. ‚Der Dichter‘, sagt Reisacker (Der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862, S. 46) von Lucretius, ‚kann dem Einflusse der Furcht (vor dem Tode), die er bekämpft, doch sich selbst nicht entziehen. Der Stachel des Todes, den er völlig zu vernichten sucht, sitzt tief eingebohrt in seinem eigenen Herzen. Er kann den Lebensgenuß, die Lust, die er sucht, nur gewinnen und sichern durch den Gedanken an die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens und an die Ewigkeit des Nichtseins im Tode. Lucrez, eine lebendige und wahrhaftige Stimme seiner unglücklichen Zeit, läßt erkennen, daß der Menschheit Noth that die Stunde der Erlösung und jener völligen Ueberwindung des Todes, die der Apostel mit siegesfrohen Worten verkündet‘. Selbst der heiter scherzende Anakreon kann in seiner Freude am Genusse des Lebens sein Grauen vor dem Tode nicht verhehlen. Cf. Anacr. Frg. 43. Cicero gesteht, daß seine Betrachtungsweise, den Tod als das Ende des natürlichen und nothwendigen Laufes der Dinge anzusehen, ganz geeignet ist, zur Trauer zu stimmen und das Leben nur noch unglücklicher zu machen. (Cicer. Tusc. III. 16.) Vgl. I. Bd. Abth. 2. S. 120.

und ihre eigene Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Der Keim des Todes ist in uns gelegt, mit jedem Tage wächst und reift er heran, jeder Schritt geht ihm entgegen, jeder Weg führt zu ihm hin. Mit unwiderstehlicher Gewalt reißt es den Menschen fort — immer näher zum Grabe; er will zurück, unmöglich — er will Aufschub — umsonst. Unerbittlich stößt der Tod ihn hinab, wie die Millionen vor ihm. Er ist gestorben — das ist das Ende aller Geschichte, der finstere Hintergrund im glänzendsten Bilde des Lebens, die schneidende Dissonanz in der lauten Lust der Zeit.

Und ist die gefürchtete Stunde gekommen, da bangt der Mensch. Da fürchtet auch der Muthigste, wenn er gehen soll ganz allein ohne Führer und ohne Halt durch die furchtbare Einsamkeit der Todesstunde, wenn er hineinblickt in das offene Grab, aus dem nur die Nacht des Todes und die Leere der Vernichtung ihm entgegen gähnt. Wohl haben die alten Religionen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode bewahrt; aber die Vorstellungen vom Jenseits sind so sinnlich und materiell, daß der tiefer Blickende versucht ist, sie für ‚Märchen eines alten Mütterchens' zu halten [1]; daß er daher mehr und mehr in den Gemüthern an Kraft verlor, hatte er doch in der griechischen Welt nie recht Wurzeln schlagen können; und der Epicuräismus des Lucretius, sowie die pantheistische Anschauung der Stoiker mußten zu Rom den letzten Rest dieses Glaubens aus den Herzen nehmen. Wohl hat die Philosophie in den besten und edelsten ihrer Vertreter nach Lösung dieses Problems gerungen; aber sie boten dem forschenden Geiste keine sichere, unerschütterliche Gewißheit [2]. Das Grab bleibt ewig stumm, und der Anblick von Staub

[1] Platon. Gorgias p. 82.

[2] Harum sententiarum quae vera sit, Deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est. Cicer. Tuscul. I. 11. Cf. Phaedon. p. 63.

und Verwesung wirkt so erschütternd, daß alle Stützen schwanken, auf denen sein Unsterblichkeitsglaube ruht, wenn nicht eine höhere Auctorität ihm diesen verbürgt. Erst mußte Einer erstehen aus dem Grabe und von den Todten zurückkehren, ehe die Menschheit eine unerschütterliche, siegende Gewißheit der Unsterblichkeit empfing, sie mußte dem sichtbaren, wirklichen Tode gegenüber einen sichtbar, wirklich Auferstandenen schauen [1], und nicht bloß im todten abstracten Begriff das jenseitige Leben erkennen. Es sinkt der Sarg in's Grab hinab, es steht der Schmerz um die offene Gruft — Millionen, so lange die Menschheit über die Erde geht, hat diese Stunde durch die Seele geschnitten; und das Klagelied verstummt nicht, der Jammer um die Todten wird mit jedem Tage neu.

Wer hat diese Noth hinweggenommen, die dunkle Todesstunde mit himmlischem Glanze erhellt? Das Kreuz auf dem Grabhügel, das Siegeszeichen unserer unsterblichen Hoffnungen. Der Tod ist nicht hinweggenommen, aber er ist überwunden; noch gähnt das Grab, aber durch die Nacht des Grabes erschaust du schon das Morgenroth der Ewigkeit. „Ich bin die Auferstehung und das Leben [2], wer an mich glaubt, hat das ewige Leben' [3]. — ‚Lazarus, unser Freund, ist nicht gestorben, er schläft nur' [4]. — Nun wissen wir: Unsere Todten sind nicht gestorben, sie schlafen nur; und alles Leben und alle Liebe und alles Große und Edle und Heilige, was in ihnen gelebt, das ist nicht gestorben. ‚Er wird auferstehen' [5]. Und dann wird nicht mehr sein weder Trauer noch Klage noch Schmerz — ‚denn es ist Alles neu geworden' [6]. Und auch der Leib, der Diener und das Organ des Geistes, wird eingehen in das Leben seines Herrn, Antheil zu empfangen an seiner Unsterblichkeit. So ist diese Erde eine

---

[1] Origen. Opp. T. III. p. 686.
[2] Joh. 11, 25. [3] Joh. 3, 15. 16. [4] Joh. 11, 11.
[5] Joh. 11, 23. [6] 2. Cor. 5, 17. Vgl. Offenb. 21, 5.

Erziehungs- und Vorbereitungsstätte für den Himmel, eine kurze Prüfungs- und Gnadenzeit. Der Tod führt den Erlösten zur Herrlichkeit des zukünftigen Lebens.

Und was für eine Zukunft wird es sein, diese Zukunft der Erstandenen? Achilles [1] will lieber der letzte Taglöhner sein unter den Lebenden, als der Fürst des Schattenreiches in der Unterwelt; dagegen spricht Paulus: Alle Leiden dieses Lebens können gar nicht in Betracht kommen gegen das Uebermaß der Herrlichkeit, das dort an uns wird offenbar werden [2]. Aufgenommen in ‚des Vaters Hause' [3], wo der Wohnungen viele sind, ist es nicht ein trübes, düsteres Schattendasein, wie der Hellene es dachte, nicht eine Fortsetzung sinnlicher Lebenszustände und Genüsse [4], wie wir es in den Mythen der Völker finden und in verfeinerter Form in der Unsterblichkeitshoffnung der Philosophie [5]; nicht ein inhaltleeres Dasein und bloße Negation des Todes, sondern Leben, volles, ganzes, ewiges Leben in steter, beseligender Gemeinschaft mit Dem, welcher die Quelle und das Princip des Lebens und der Seligkeit ist. Das war es auch, was immer wieder auf's Neue den Zweifel an der Unsterblichkeit in der vorchristlichen Welt hervorrief, welche eine **Unsterblichkeit hatte ohne Gott**, eine öde, gegenstandslose Leere,

---

[1] Odyssee XI. 488.

[2] Röm. 8, 18. [3] Joh. 14, 2.

[4] Errant exsangues sine corpore et ossibus umbrae,
Parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
Pars alias artes, antiquae imitamina vitae.
Ovid. Metamorph. IV. 443.

Cf. Virgil. Aeneid. VI. per tot. Nägelsbach, Homer. Theologie. S. 375 ff. Preller, Griechische Mythologie. I. 640.

[5] Die nichts kennt als ein ‚Wiedersehen auf einem schöneren Sterne' oder eine Fortsetzung der diesseitigen Beschäftigung des Philosophirens, was schon Cicero (De senectut.) annimmt, und der Rationalismus (Wagner, Bretschneider, Dogmatik II. S. 367) besonders hervorhebt.

ein Forthungern und Fortringen in's Unbestimmte und Endlose hin. Und das war das Neue, was das Christenthum in die Welt gebracht, und wodurch der Glaube an das Jenseits urplötzlich, wie die aufgehende Sonne, die Menschheit mit ihrem Licht überstrahlte, daß es das Jenseits uns darstellt als ein Erfüllt-, Vollendet-, Gesättigtsein in Gott. Das jenseitige Leben ist der Himmel. Was ist der Himmel? Kein Auge hat es gesehen, und kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben[1]. Nur in dunkeln Bildern und leisen Umrissen wird uns diese Seligkeit geschildert; der Verstand begreift es nicht, unsere Gedanken fassen es nicht, aber das Herz ahnt, daß seine tiefsten Bedürfnisse gestillt, sein Heißhunger nach Wahrheit und Beseligung in Gott in vollstem Maße soll gesättiget werden.

Weil Creatur, darum ist jedes Wesen unendlich von Gott, seinem Schöpfer, geschieden, begrenzt in seiner Natur, seiner Thätigkeit und seiner Bestimmung. Der Mensch ist von Natur Gottes Knecht[2]. Aber die freie Liebe Gottes, welche schenkt, was die Creatur in Ewigkeit weder erwarten noch verdienen, noch auch nur ahnen konnte — bezeichnen wir sie mit dem tief bedeutsamen Worte Gnade —, sie hat das Geschöpf über sich selbst erhoben, den Knecht, den Fremdling, angenommen zum Sohne[3]; hat in dieser Gnadenwirkung ihn wiedergeboren, ihm eine neue höhere Natur, ähnlich der Natur des Sohnes Gottes selbst, geschenkt[4]; sie hat ihn herangezogen zur vertrautesten Gottesfreundschaft[5],

---

[1] 1 Cor. 2, 9.

[2] Cyrill. Alex. Tom. VIII. p. 569. ed. Mign. In Joan. 15, 9. 10; 20, 17.

[3] Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Ephes. 2, 5; Joh. 1, 12.

[4] Iren. C. haeres. V. 6. V. 9. V. 12. Cyrill. Alex. Adv. anthropomorph. c. 2. De Trinit. XIII. 1. Gregor. Naz. Orat. XLIV. 4.

[5] Joh. 15, 14; Jak. 2, 2. 3.

ihm als Erbtheil die eigene Herrlichkeit überwiesen und den Thron seiner ewigen Majestät mit ihm getheilt[1], daß er nun ganz Gott ähnlich geworden, ganz von Gottes Klarheit durchleuchtet, von seiner Liebe durchglüht, die Seligkeit theile, die Gott von Natur zukommt und sein Antheil ist in freier Gnade. Das ist der Himmel des Christenthums, eine Seligkeit, die keine andere ist, als jene, in der Gott von Ewigkeit lebt[2], ohne Maß und Grenzen, soweit das Endliche das Unendliche in sich aufnehmen kann, ein Strom der Wonne und des Glückes, an dem das Geschöpf, über sich selbst und alles Erschaffene erhoben, sich satt trinken soll ohne Ende.

Was braucht der Mensch, was verlangt er? Er will befriedigen seinen Durst nach Wahrheit; das letzte Wort aber für Alles, was da ist, hat nur der, der geschaffen hat Alles, was da ist. Gott ist die Wahrheit, und der Himmel ist die Anschauung Gottes, die Anschauung der ewigen Wahrheit, nicht durch das Medium des speculativen Begriffs, noch im Bild und Gleichniß, sondern unmittelbar, wie sie ist an sich[3]. Und in ihm schaut der Geist alle Wahrheit. Es will befriedigen der Mensch seinen Durst nach Liebe, selig sein in der Liebe. Und das ist der Himmel, der Besitz Gottes, des Ursprungs alles Guten, und der Quell alles Schönen, was auf Erden ist, dessen unendliche Schönheit und Güte, wenn sie dem Menschen sich entschleiert, mit Uebergewalt das Herz zu sich hinzieht; da ist die Creatur zu ihrem Ursprunge zurückgekehrt, ihr Verlangen ist gewährt, ihre Hoffnung ist erfüllt. Der Himmel ist die Theilnahme an der Seligkeit

---

[1] Offenb. 3, 21.

[2] Ps. 35, 9: Du wirst sie tränken mit dem Strome deiner Seligkeit. Cf. **Lessius** De summo bono II. 8. **Thom. Aquin.** Summ. theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1. **Athanas.** De incarn. I. p. 100. **Gregor. Naz.** Or. XXXIII. 16. **Joan. Damasc.** II. 12.

[3] Wir werden ihn sehen, wie er ist. 1 Joh. 3, 2.

Gottes, eine Verähnlichung mit der Gottheit[1], die Vergöttlichung des Geschöpfes, die Theilnahme an dem grenzenlosen Leben, der Liebe und Wonne der göttlichen Natur[2]. Und das ist das Ende, da Gott geworden ist Alles in Allem[3], die Creatur ganz eingegangen in Gott, Gott sich ganz ausgegossen in die Creatur, nicht in Vernichtung unseres Wesens, sondern in Bewahrung und Erhebung unserer Natur zur höchsten Freiheit der Kinder Gottes in Gott.

Das ist die Antwort, welche das Christenthum hat auf die Frage: „Woher? Wohin?“ So wird der Himmel das Ziel dieses Lebens und zugleich der Anfang eines neuen Lebens, eine heilige Sabbatruhe vor dem Herrn, eine nie endende Thätigkeit in immer neuer Erkenntniß und Liebe durch alle Aeonen der Ewigkeit. Dieser Glaube des Christenthums hat die Hoffnung geboren; da ist der Arme nicht mehr arm und der Unglückliche nicht mehr unglücklich; denn ein Thron und eine Krone warten auf ihn. Außer dem Christenthum keine Hoffnung[4]; daher das Klagelied über den hoffnungslosen Schmerz des Lebens, das durch die ganze alte Welt geht.

Aber noch ist das Leben in seinem tiefsten Grunde uns verschlossen. Wo immer der Mensch aus dem Traume der

---

[1] 1 Joh. a. a. O.

[2] Die Herrlichkeit, welche du mir gegeben, gab ich ihnen, damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen Eins seien. Joh. 17, 22. 23.

[3] 1 Cor. 15, 28.

[4] Weinet nicht, wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. 1 Theff. 4, 12. Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium sed fastidium in quod prolabimur ipsa impellente philosophia dum dicimus: quousque eadem? nempe expergiscar, dormiam, satiabor, esuriam, algebo, aestuabo; nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur. Diem nox premit, dies noctem; aestas in autumnum desinit, autumno hiems instat, quae vere compescitur. Seneca Ep. 24.

Sinnlichkeit mit ihren bunten Bildern und flüchtigen Gestalten erwacht und seinen prüfenden Blick auf die Geschichte der Menschheit heftet und jene seines eigenen Herzens, da tritt ihm eine dunkle, geheimnißvolle Macht entgegen. Es ist das Böse und Uebel in der Welt. Alle und namentlich die ältesten Religionen, alle tieferen philosophischen Forschungen haben das Böse als eine allgemeine, durch die Menschheit hindurch gehende Erscheinung bezeichnet [1]. Es liegt die Sünde, die Erinnerung an eine uralte schwere Schuld [2], wie ein ungelöstes Räthsel auf dem Geiste, wie eine drückende Last auf der Seele aller Völker. Und von all' den Millionen und Millionen, die wie Schattenbilder seit Beginn der Schöpfung vorübergegangen sind vor dem Blicke des Ewigen, ist Keiner, auch nicht Einer, der ganz rein wäre vor ihm. Die Welt hat von Anfang an nach Sünde verlangt, daher das Opfer und die Reinigungen in mannigfacher Gestalt in allen Religionen, bei allen Völkern; und selbst aus den grauenhaftesten Verirrungen spricht doch

[1] Kant sagt: ‚Daß ein verdorbener Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen.' Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. I. St. Nr. 3. ‚Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen entspringen können (nicht aus den bloßen Schranken unserer Natur), und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein Anderer als der Mensch verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns gekommen sein könne.' Immanuel, ein Buch für Juden und Heiden. Berlin 1805.

[2] ‚πρωτάρχου ἄτης' bei Aeschylus (Ag. 1151). Bei den Griechen spricht sich dieser Gedanke besonders in dem Mythus von Epimetheus (dem Unbesonnenen) und der Pandora aus. Letztere ist das erste Weib, die Mutter des Geschlechtes. Hesiod. Opp. et dies 56—58. Theogon. 590—613.

immer das Bewußtsein der geschehenen Versündigung, die Sehnsucht nach Erlösung.

Sünde ist der Menschheit Antheil [1], die dunkle Macht der Sünde schreitet sichtbar hindurch wie ein nächtlicher Schatten durch die Weltgeschichte, kein Fuß breit Landes, dem sie nicht ihr Siegel aufgedrückt, das nicht ihrer Herrschaft verfallen wäre. Sünde, und in ihrem Gefolge das Uebel, Hunger und Krankheit, Noth und Tod bezeichnen den Weg aller Völker, die dahingegangen über die Erde. Und wie das Leben des Geschlechtes, so ist das Leben des Einzelnen preisgegeben den finstern Gewalten; mit dem erwachenden Bewußtsein erwacht auch der Kampf und er endet nur mit dem Leben. Schon durch seinen Naturverband ist der Einzelne hineingezogen in die Entwicklung des Geschlechtes, theils nothwendig, theils frei nimmt er Theil an dessen Leben und Schicksal. Die Verdunkelung des Geistes und die tausendgestaltige sinnliche Lust, die auf dem ganzen Geschlechte wie ein Verhängniß ruht, steht an der Wiege des Neugeborenen, mit allen Poren seiner Seele saugt er sie ein von zarter Jugend an; es ist eine verpestete Atmosphäre, die Gewohnheit hat das Böse vielfach zum Gesetze gemacht, Vorurtheile zur Sitte ausgeprägt. So wird die Menschheit für jeden neuen Ankömmling auf Erden die Mutter, die ihm das Leben gibt, aber an deren Brust er auch das Gift der Sünde trinkt, die ihn heranzieht und festbannt in den Zauberkreis des Bösen, das, seiner natürlichen Entwicklung überlassen, von Jahrtausend zu Jahrtausend immer schwerer auf der Menschheit lastet. Und wie er seinen Antheil empfangen am Verderben, so gibt er reichlich der Nachwelt wieder, was die Vorwelt ihm gegeben, so wirkt sein von der Schuld beflecktes Leben wieder fort Böses zeugend in seinem

---

[1] Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Genes. 8, 21.

Kreise. Er tritt ab von dem Schauplatz der Erde, aber er hat ein neues Glied hinzugefügt zu der schweren Kette, die das Geschlecht trägt, und die es immer mehr und enger umschließt mit jedem Schritte, den es vorwärts schreitet in der Geschichte [1]. ‚Niemand', sagt Seneca [2], ‚kann sich selber helfen, es muß Jemand die Hand reichen, ihn emporzuziehen.' In diesem Worte ist das Ergebniß aller menschlichen Entwicklung unter jenen, die Gott ‚ihre Wege gehen ließ', tief und wahr ausgesprochen [3].

Es ist ein Geheimniß, das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt [4], aber ein Geheimniß, in welchem das Geheimniß des menschlichen Lebens, seines Leidens und Streitens allein seine Erklärung findet; ein Unbegreifliches, ohne welches aber der Mensch und seine Thätigkeit noch unbegreiflicher wäre.

Während alle Religionen und Philosopheme das Böse

---

[1] Jacebat in malis, vel etiam volvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata. Augustin. Enchirid. c. 26.

[2] Epistol. 52.

[3] Wie tief das Verderben war, schildert er selbst: ‚Alles ist voll von Verbrechen und Lastern, es wird mehr begangen, als was durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheuerer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Von Tag zu Tag wächst die Lust zur Sünde, sinkt die Scham. Die Achtung vor allem Besseren und Heiligen verwerfend, stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr, sondern tritt vor Aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden und in Aller Gemüther ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist (De ira L. II. 8). Und Pausanias (Graeciae descript. VIII. 2): ‚Die Verworfenheit ist jetzt auf's Höchste gestiegen, sie hat die ganze Erde und alle Städte in Besitz genommen.'

[4] Allerdings nicht im Sinne des Jansenismus, sondern des Apostels, der ausruft: ‚Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes?' Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 2. 3. 6 und De malo Qu. V. Art. 5.

als eine allgemeine, dem Menschen immanente Thatsache anerkannten, war es nur dem letzten Jahrhundert vorbehalten, das Böse als Product der Gesellschaft[1], der Erziehung und Cultur zu bezeichnen, und den Menschen im Naturzustand als das reine, gute, unverfälschte, ächte Menschenwesen[2]. Daß dem nicht so sei, hat Kant[3] längst nachgewiesen. Gerade dieser sogenannte Naturzustand, wo alle Entwicklung, Fortbildung, Geschichte fehlt, wo die Stämme in wilder Begierde sich selbst verzehren und gegenseitig aufreiben, wo die natürlichen Triebe vielfach völlig verwildert und in unnatürliche Laster ausgeartet sind, beweist recht deutlich das Verderben in der menschlichen Natur, aus welchem Cultur und Bildung allein, so lange sie in rein menschlichem Boden wurzeln, ebenso wenig erlösen können; Philosophie und Kunst hat die Römer so wenig als die Griechen gerettet. Viel tiefer hat Thukydides gesehen, wenn er sagt[4]: ‚Es ist schlechterdings un-

---

[1] Dieß die Tendenz der modernen socialistischen Romane, namentlich seit Eugen Sue.

[2] So Rousseau in seinem Emile. Retournons à la nature! ist daher sein Wahlspruch.

[3] ‚Will man den verdorbenen Hang im Menschen aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturzustande, so darf man nur die Beispiele von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorinseln und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohheit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen.‘ A. a. O.

[4] De bello Pel. III. 45. Cf. Platon. De repub. IV. p. 186. De legg. X. p. 201. Phaedr. p. 253; vgl. 1. Bd. 2. Abth. S. 114.

Seneca Ep. 50: ‚Quid nos decipimus? non est extrinsecus malum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet.“ Ep. 52: Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus impellit? De benef. I. 10: Semper idem de

möglich und ein Beweis von großer Kurzsichtigkeit, daß Einer nicht glauben sollte, wie sehr das Menschengeschlecht zum Bösen geneigt ist, wovon es weder Gesetze noch Strafen zurückhalten können.'

Dichter und Denker unter allen Völkern und in allen Sprachen haben uns die Macht des Bösen geschildert mit seinem schmerzlichen Gefolge. Woher das Böse? Das blieb die geheimnißvolle Frage, an deren Lösung sie umsonst sich versuchten. Bald erscheint ihnen das Böse als die Schöpfung eines bösen Grundwesens, das dem guten Gotte ewig gegenüber steht, wie in dem Dualismus der Parsen, Gnostiker und Manichäer [1]; aber den sinnenden Geist kann diese Ant-

---

nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse.

Ovid. Metamorph. VII. 19:

Aliudque cupido,
Mens aliud suadet; video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Cf. Amor. III. 4:

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

Tanto magis libet, quanto minus licet. Augustin. ad Simplic. L. I. Qu. 5.

Vgl. Röm. 7, 14. 15. 23. Ich bin verkauft unter die Sünde. Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, das ich nicht will. Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen hält.

Aristot. Problem. sect. XXX. 12: *ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος.*

Euripid. Medea 1067:

*Καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά.*
*Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,*
*Ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.*

Arrian. Diss. II. 26: *δῆλον ὅτι (ὁ ἁμαρτάνων) ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ.*

[1] Quos Deos, unum bonum, alterum malum, esse perhibetis. Augustin. De morib. Eccles. cathol. I. 10.

wort nicht befriedigen, weil sie der Idee Gottes selbst widerspricht und das Böse, das in, nicht außer dem Menschen ist, nicht erklärt, für die Anklage des Gewissens kein Verständniß hat. Bald wird es, wie in den pantheistischen Systemen der Neuzeit, dargestellt als die nothwendige Form der Endlichkeit, die natürliche Kehrseite des Guten, als die unerläßliche Durchgangsstufe und Bedingung höherer Entwicklung [1]. Aber das ‚böse Gewissen‘ bleibt —

Blau brennt das Licht, es ist Mitternacht.
Richard, wen fürchtest du? Mich? 's ist Niemand hier,
Was quälst du mich, bangendes Gewissen!
Angsttropfen, eiskalt, stehen auf meinem Leib [2] —

und keine Speculation hilft darüber hinweg, macht diesen stillen und doch so lauten Ankläger in der Brust verstummen, so sehr sie auch bestrebt ist, das Böse in einen bloßen Schein zu verwandeln, und mit dem Bösen zugleich auch das Gute zu vernichten. Denn dann ist das Böse eine ewige, nothwendige Erscheinung, und keine Möglichkeit der Erlösung. Aber der Stachel der Sünde ist zu scharf und die Wucht des Uebels zu schwer und drückend, als daß der Mensch, dem ein Ideal des heiligen, seligen Lebens vorschwebt, nicht immer seufzen müßte: Erlöse uns von dem Uebel! Ohnehin ist das Böse erfahrungsmäßig nie Bedingung, Anlaß und Anstoß zu höherer Entwicklung, zum Guten; das Böse als solches zeugt immer nur wieder Böses, führt immer weiter und tiefer nach dem Gesetze der Schwerkraft in das Böse hinein.

So kehrt denn die Frage mit erneuerter Macht wieder: Woher das Böse? Zunächst stammt es aus dem Menschen, es ist des Menschen eigene That. Aber auch hier begegnet

---

[1] Vgl. Hegel, Phänomenologie S. 583. Religionsphilosophie II. S. 230. Blasche, Das Böse im Einklang mit der Weltordnung.

[2] Shakespeare, Richard III. Vgl. hiemit die herrliche Schilderung des Gewissens durch Aeschylus (Choëph. 1010—1062), Juvenal (Sat. III. 190—245) und Euripides (Orest. 284—292).

uns wieder eine zweifache Anschauung; die Einen lassen das Böse und Uebel herrühren aus einem vorzeitlichen Falle der vor ihrem leiblichen Leben präexistirenden Menschenseele [1]. Aber hierbei kann das Denken sich nicht beruhigen; denn hat der Mensch in einem frühern Leben sich ein für allemal zu dem bestimmt, was er ist, so hat das jetzige Leben in der Zeit keine Bedeutung mehr, alles sittliche Streben ist nur Schein. Die Andern, die rationalistisch-pelagianische Anschauung, suchen darum das Böse als etwas Zufälliges, Individuelles zu erklären, aus dem Wesen der Freiheit und des Abfalls von der Idee. Aber die allgemeine Sündhaftigkeit ist ein universelles Phänomen [2]; nicht das Zufällige, Individuelle kann darum Erklärungsgrund werden. Das Christenthum allein hat das Problem gelöst. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und sie ist übergegangen auf Alle gemäß des organischen Zusammenhangs Aller in der Einheit des Geschlechtes [3]. Es ist eine Ursünde, die

---

[1] So Platon im Phaedr. p. 246. De republ. p. 604. De legg. 904. Ebenso bei Philo, Plotin, Origenes. Schelling (Von der menschlichen Freiheit) bezeichnet nach Kant (Von dem radikal Bösen) die angeborene Sündhaftigkeit als die Folge eines intelligiblen mystischen Actes vor dem Eintritte in diese sichtbare Welt.

[2] Ps. 14, 1—3. Ps. 143, 2. ‚Wie im Granatapfel', sagt Krates (Diogen. Laert. VI. 89), ‚immer ein fauler Kern, so ist in jedem Menschen wenigstens eine sündhafte Neigung, keiner ist ohne Schuld.' Seneca De ira II. 27: Si volumus aequi omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus: neminem nostrum esse sine culpa. III. 26: Omnes mali sumus, . . . et mali inter malos vivimus. Vgl. 1. Bd. 2. Abth. S. 488 ff. Woher diese Allgemeinheit der Sünde? Seneca weiß keinen anderen Grund anzugeben, als den allgemeinen Wahnsinn der Menschen. Woher aber dieser allgemeine Wahnsinn komme, bleibt unerklärt. Euripid. Fr. ap. Stobaeum Floril. X. 17: *ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κακή.* Sophocl. ap. Plutarch. Mor. p. 463: *τὰ πλεῖστα φωρῶν, αἰσχρὰ φωράσεις βροτῶν.*

[3] Röm. 5, 12 ff.

dem Geschlechte die sündige Beschaffenheit gegeben, an der alle Glieder des Geschlechtes Antheil haben, wie sie die übrigen Geschlechtseigenthümlichkeiten theilen. Und auf dieser sündigen Geschlechtsbestimmung erhebt sich das individuelle Leben, in der Erbsünde wurzelt die actuale Sünde. Woher dieser Widerspruch im Wesen des Menschen? Unsterbliches und Vergängliches, geistiges Streben und fleischliches Gelüste, Engel und Thier in einem Wesen vereint! Er ist wie die Ruine eines wunderbaren Baues, verwüstet und zerstört; doch bewahrt er jetzt noch die Spuren seiner Größe und die Erinnerung an den, der ihn schuf [1].

Der Mensch ist gefallen. Das ist die Lösung, die Christus gegeben. Mit dem Bewußtsein der Sünde öffnet sich uns zu gleicher Zeit der Blick in die Leiden dieses Lebens, das Verständniß schließt sich uns auf dieses schmerzlichen Gegensatzes zwischen dem, was wir ersehnen und erstreben, und was die Wirklichkeit uns bietet. Es ist die Sünde, die alle Thränen ausgepreßt, die je ein Menschenauge geweint, und alles Seufzen, das je aus dem bedrängten Menschenherzen aufgestiegen, es war um der Sünde willen. Es ist ein breiter, tiefer Strom von Schmerz und Wehe, der durch die Menschheit geht vom Anfang an, aus dem Jeder seinen reichlichen Antheil schöpfen muß. Schmerz ist das Thor, durch welches der Mensch eingeht in dieses Leben, und nur der Schmerz des Todes führt ihn wieder hinaus aus dieser Wohnung der Schmerzen. Die Allgemeinheit des Schmerzes offenbart die Allgemeinheit der Sünde [2].

Doch bei all' dem haben wir noch nicht die ganze Größe, die volle Bedeutung der Sünde erkannt. Da erscheint Jesus Christus, der Sohn Gottes. Nicht der Himmel, noch

[1] Bossuet Serm. I. pour la Pentec. (Chefs d'oeuvre. Paris 1844. T. IV. p. 32).

[2] Röm. 5, 12—14.

die Erde, weder Engel noch Menschen sahen ihn lachen; aber er weint im Angesichte Gottes und der Welt, und er bangt und zagt und ist versenkt in Traurigkeit; denn sein Blick hatte die Sünde gesehen in ihrer wahren Gestalt, und seine Seele allein war fähig, wie keine zweite mehr, ihre ganze Schwere zu wägen.

Aber nicht Strafe allein, nicht harte, herz- und hoffnungslose Strafe ist der Schmerz. Es wohnt im Schmerz eine große, heilige und heiligende Macht, seit Er den Schmerz der Welt getragen und die Sünden Aller auf sich genommen. In ihm ist die Idee der Gerechtigkeit sichtbar erschienen, nach der schon Platon[1] sich sehnte, und die sittliche Vollkommenheit wirklich geworden, die, wie Cicero[2] beklagt, kaum als schwaches Schattenbild vorher die Welt gekannt hatte. Er starb für Alle, da Alle der Sünde und dem Tode verfallen waren. Und wo die Sünde mächtig geworden, da war die Gnade übermächtig[3]; mehr als die Sünde geraubt, hat die Erlösung wiedergebracht. Ja ‚glückliche Schuld, die es verdiente, einen solchen Erlöser zu erhalten!‘ Nun ist der Schmerz geweiht, ein krystallhelles Bad, in welches Gottes Hand die befleckte Seele taucht, Schmerz läutert, Schmerz erlöst, Schmerz zieht große Seelen. So wird die furchtbare Erscheinung der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Schmerz und Tod die größte That seiner Erbarmung; die Schuld ist gesühnt, die Seele wieder rein. Wie groß, wie wunderbar erscheint hier nicht das katholische Dogma! ‚Diese mächtige Religion‘, sagt darum nicht mit Unrecht Thiers[4], ‚übt fortwährend in der Welt großen Einfluß aus, den sie außer

[1] *ἐν οὐρανῷ παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν, εἴτε ἔσται.* De republ. IX. p. 592. Cf. Phaedr. p. 250.

[2] De offic. III. 17.

[3] Röm. 5, 20. [4] De la propriété.

anderen Ursachen einem ihr unter allen Religionen eigenthümlichen Vortheile verdankt. Wollt ihr wissen, welches dieser Vortheil ist? Sie allein hat dem Schmerze eine Bedeutung gegeben.' Sie hat ihm nicht bloß eine Bedeutung gegeben, sie hat ihn erklärt, und was mehr ist als dieß, verklärt.

Das Alterthum erklärte Armuth und Elend für eine Schande [1], und sein edelster Geist denkt nicht daran, helfend einzugreifen; er fügt zum Elend vielmehr noch kalte, herzlose Verachtung [2]. „Könntest du dich vielleicht so weit herablassen, einen Armen nicht mit Ekel von dir zu stoßen?' fragte Quintilian [3], wahrlich nicht der Schlechteste seiner Zeit, als bereits jenes große Wort erklungen war: Selig die Armen, selig, die weinen und Leid tragen [4]. Handelte es sich aber nicht um fremdes Elend, sondern um den eigenen Schmerz, da suchte der Eine im Stolze des Stoikers ihn hinwegzuläugnen und hinwegzuspotten in stumpfer Apathie [5], der Andere im Taumel der Zerstreuung sich in das Unvermeidliche zu ergeben, oder der Last des Lebens durch Selbst-

---

[1] Αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν ἀσθενῆ θ᾽ ἅμα. Menandr. Fragm. p. 144.

[2] Sokrates (Xenoph. Oeconom. c. 4). Platon (De republ. II. IV.). Nur die Aristokratie hat für ihn in seinem Idealstaate Bedeutung; nur für sie fordert er Tugend, und wenn die Geringen schlecht sind, so hat dieß nicht viel zu sagen. Aehnlich Plautus Trinumm. Act. II. sc. 2. v. 58: De mendico male meretur, qui ei dat, quod edat aut quod bibat. Nam et illud, quod dat, perdit, et illi producit vitam in miseriam.

[3] Declamat. 301. [4] Matth. 5, 3. 5.

[5] Vgl. Diogen. L. VII. 102. 104. 122. Plutarch. De tranquill. anim. 12. Horat. Ep. I. 1, 106: Sapiens uno minor est Jove. Ihr Losungswort ist: nil admirari, nil metuere. Die Unmöglichkeit, dieses Ideal des Weisen zu erreichen, war für Viele Ursache des Selbstmordes, was als eine Consequenz des Systems schon das Alterthum dem Stoicismus vorwarf.

mord zu entgehen [1]. Nun ist die gesammte Weltanschauung umgewandelt; du nimmst den Schmerz an mit ergebener Seele, und von diesem Augenblicke an ist das trübe, bittere Leid eine Quelle der erhabensten Tugenden und der reinsten Freuden geworden [2]. Keiner hat diese große Wahrheit so einfach und so tief ausgesprochen als ein Heiliger der Kirche, der hl. Franz von Sales [3]: ‚Läßt auch die göttliche Vorsehung', sagt er, ‚tiefe Spuren ihrer Strenge zurück, schwere Arbeit, Krankheiten, die Nothwendigkeit zu sterben, die Empörung der Sinnlichkeit und andere Uebel, so wendet gleichwohl die himmlische Huld, die über allem diesem schwebt, die Drangsale auf himmlische Weise zum Nutzen derjenigen, die sie lieben, und wirkt dahin, daß wir in der Mühsal Früchte der Geduld bringen, wegen der Nothwendigkeit zu sterben die Welt verachten und über die Begierlichkeit unzählige Siege gewinnen. Wenn der Regenbogen einen gewissen Dornstrauch berühre, so lautet eine sinnige Sage, theile er demselben einen Geruch mit, der den Wohlgeruch der Lilie bei weitem übertreffe; auf gleiche Weise macht auch die Erlösung unseres göttlichen Heilandes, unsere Drangsale berührend, dieselben weit nützlicher und lieblicher, als dieß je in der ursprünglichen Unschuld der Fall gewesen wäre.' ‚Wisset', sagte eine Heilige [4], ‚daß die Uebung des Leidens etwas so Edles und Kostbares ist, daß das Wort, obgleich es im Schooße des ewigen Vaters die reichsten Schätze und Freuden des Paradieses genoß, dennoch, weil es nicht mit dem Gewande des Leidens geschmückt war, auf die Erde herabkam, um diesen Schmuck dort zu holen.'

Eine Religion, deren Stifter am Kreuz gestorben, kann

---

[1] Senec. Epist. 77. Plin. S. Epp. III. 7.
[2] Hebr. 12, 5—12. Joh. 19, 3. Offenb. 3, 10.
[3] Theotimus, oder von der Liebe Gottes. 2. B. 5. K.
[4] Magdalena von Pazzi.

nur eine Religion des Leidens sein; das Heidenthum hatte einen Cultus der Macht, die philosophische Welt fordert einen Cultus des Genius: das Christenthum hat der Welt den Cultus des Schmerzes gegeben. Daß das Leiden ein Segen, eines der wirksamsten und wohlthätigsten Mittel göttlicher Seelenführung ist, ist darum die stets wiederkehrende apostolische Lehre [1]. Leiden ist nun Werkzeug der Vollendung, Siegel der Liebe, Unterpfand der Gnade [2], und in der Tiefe irdischen Elendes offenbaren sich die Reichthümer göttlicher Erbarmung.

So ist denn mit dem sittlichen Elend, der Sünde, auch das irdische und leibliche Elend im Princip überwunden, denn sein Stachel ist ihm genommen, die Hoffnungslosigkeit, sie ist gewichen der trostvollen Aussicht auf die Krone [3]. Es ist überwunden zugleich, soweit dieß auf Erden möglich ist, in seiner wirklichen Erscheinung, indem das Christenthum Alles aufbietet, den Schmerz zu heilen, denn was dem Armen und Elenden gethan ist, ist Christo selbst gethan [4]. Das Heidenthum baute Colosseen, Arenen für Gladiatoren und Thierkämpfe, um Schmerz und Tod zu verbreiten; das Christenthum baut Paläste, um Schmerz zu heilen und den Tod zu versüßen; das Heidenthum hat nur Erquickung für den Gastfreund, das Christenthum öffnet sein gastfreundliches Haus den Fremden, Niedrigsten und Verachtetsten [5]; das Heidenthum ist die Apotheose der Gewalt und der Sünde, das Christenthum schaut Gott in den Armen und Betrübten; wo sie wohnen, wohnt Gott [6].

So finden wir bereits hier schon vollständig das Wort

---

[1] Matth. 10, 38. Luk. 9, 23. Jak. 1, 2. 3. 1 Petr. 4, 1. 2. Röm. 8, 18 ff. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 7, 14.

[2] Röm. 5, 3. [3] 2 Cor. 4, 17. Matth. 5, 5.

[4] Matth. 25, 40.

[5] Hospital, hospitale cubiculum, Zimmer für den Gastfreund.

[6] ‚Hôtel-Dieu.‘

Montesquieu's[1] gerechtfertigt: Wunderbar, die christliche Religion, welche nichts Anderes anzustreben scheint, als die Seligkeit des jenseitigen Lebens, begründet unser Glück schon im diesseitigen. Warum? Nur sie hat einen Erlöser. Er allein bringt uns Erlösung von Sünde und Tod und der ganzen Noth des Daseins, der großen Krankheit dieses Lebens. Die Natur nicht; denn der Friede ist nicht in ihr, er ist nur da, wo das Herz bereits im Frieden ruht; ihm klingen dann alle Stimmen der Natur wie Stimmen des Friedens — wie die Farben des Regenbogens nur für den Blick da sind, der im rechten Sehwinkel das gebrochene Licht empfängt. Nicht Wissenschaft und Bildung; denn ‚die Laster sind überall gleich; die Laster des Volkes sind roh, die Laster der Gebildeten sind gemein.' Nicht die Kunst; denn auch sie trauert unter dem Banne der Vergänglichkeit.

Den wahren Frieden
Kann Farb' und Meißel nicht dem Geiste geben
Der jene Liebe sucht, die ausgebreitet
Die Arm' am Kreuz, um uns empor zu heben[2].

Die ästhetische Befriedigung ist nur ein vorübergehender Scheinfriede; wir erwachen und unsere Seele ist leer; mit den letzten Klängen einer Symphonie, in denen die Seele sich gewiegt, aus denen Stimmen der Auferstehung und überirdischen Seligkeit ihr entgegentönen, fällt sie zurück in den alten Jammer, hinausgeworfen auf die nackten Sandbänke der Wirklichkeit.

Natur, Bildung und Kunst, sie bedürfen selbst vielmehr der Erlösung, sie können darum unser Heiland nicht sein. Nur das Christenthum gibt der Kunst ihren tiefsten Gehalt, ihre erhabensten Ideen; es hat die Kunst erlöst, indem es dieselbe befreite vom Fluche der Vergänglichkeit; es hat die Wissen-

[1] Espr. des lois XXIV. 3.
[2] Michel Angelo.

schaft und Bildung erlöst, die außerdem uns den Zwiespalt unseres Wesens, die Ohnmacht unserer Natur nur noch schmerzlicher empfinden läßt, die nur noch mehr den Menschen vom Menschen, den Gebildeten vom Volke trennt; es hat die Natur erlöst, die in ‚Geburtswehen liegt und seufzet immerdar', indem es uns den neuen Himmel und die neue Erde zeigt, in der ihre jetzige Gestalt sich dereinst umwandeln soll.

Und auch die Opfer und Büßungen, von dem Indier an, der sich selbst zerfleischt, bis zu dem Helden des antiken und modernen Drama's, der untergeht, um die Schuld zu sühnen — das Alles erlöst uns nur in Einheit mit dem, der Aller Erlöser ist, und in Kraft seines Strafleidens.

So haben Schmerz und Tod durch die stellvertretende Genugthuung Christi ihre Bedeutung gewonnen; sie sind, in seinem Geiste erfaßt und getragen, ein Bad der Wiedergeburt zu neuem Leben; sie sind Gnaden auf Grund der universalen Gnade [1] der Erlösung. Aber der Mensch bedarf nicht bloß der Erlösung von der Sünde, er bedarf noch mehr; Heilung der tiefen Wunden und Schwächen der Natur verlangt er, ein stärkendes, erhebendes und vollendendes Princip bedarf er, das ihn befähigt, der Centrifugalkraft des Bösen gegenüber, das ihn mit Uebermucht von Gott abzieht, sich frei und ungehemmt dem Mittelpunkte seines ganzen Daseins und seinem Lebensgrunde, Gott, zu nähern.

Unaustilgbar und unverwüstlich in der Tiefe der Menschennatur liegt die Sehnsucht nach Gott, in unstillbarem Hunger verlangt die Seele nach Gott, sie sucht ihn und strebt nach ihm hin, wie die Pflanze strebt nach dem Licht, wie der Vogel nach seiner Heimath. Zwar sucht ihn der angeborene Drang der Natur nur verhüllt unter dem Schleier des tiefsten, allseitigen, vollendeten Glückes, aber der denkende

---

[1] Es ist erschienen die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes. Tit. 3, 4.

Geist erkennt, daß in diesem Ziele, mit steter Sehnsucht erstrebt, kein Anderer verborgen ist, als Gott, in dem allein das Glück ist und sein kann [1]. Ihn suchen Alle, im Dunkeln tastend, ihm opfern sie, ‚dem unbekannten Gott', wie die Athener, ohne zu wissen, wo er ist und wo er wohnt [2]. Aber nicht lange mag der Mensch der Täuschung sich hingeben, als trage er in sich selbst die ganze ausreichende Kraft, zur vollen Erkenntniß des Wahren und Göttlichen vorzubringen, dem Ideale seines Lebens sich zu nähern [3]. Das Wort des Apostels [4], das aus den Stimmen aller Völker und aller Zeiten wiederklingt, findet seine Bestätigung in dem innersten Bewußtsein eines Jeden. Und alle Erkenntniß, wie sie die Offenbarung als eine äußere Thatsache im Gesetz und in dem Vorbild Christi gegeben, bringt uns nur um so schmerzlicher unsere Ohnmacht und innere Zer-

---

[1] Dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. II. Art. 1. Id. De ver. Qu. XXII. Art. 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in qua ista completio consistat . . . non est ei determinatum a natura. Ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit speciale bonum, in quo vere sua beatitudo consistit.

[2] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 3: Diligere Deum super omnia, est quiddam connaturale homini.

[3] ‚Ignorantia et difficultas' nennt Augustinus den Grund der angeborenen Schwäche zum Guten und Anlaß zur Sünde. De peccat. mer. II. 17: Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. . . . Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. De natur. et grat. c. 67: Sunt duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.

[4] Röm. 7, 18. 23. Gal. 5, 17.

rissenheit zum Bewußtsein, das gerade die Edelsten und Besten aller Zeit mit jener Wehmuth und Trauer erfüllt, die den Apostel ausbrechen läßt in den Klageruf: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! [1] So war die Welt, das ist die Welt ohne Christus.

Diese unmittelbare, unläugbare Thatsache der Schwäche und Unzulänglichkeit des Willens, die Ideale der Heiligkeit zu realisiren, wie sie der Geist ahnt und ersehnt, und die Offenbarung im lebendigen Bilde vorhält, ist es, was der Pelagianismus aller Zeiten geläugnet hat, was der Naturalismus, Rationalismus unserer Tage verkennt, wenn er einen Cult der reinen Humanität, der schönen Menschlichkeit postulirt und den Fortschritt nur auf dem Wege harmonischer Selbstentwicklung gesichert glaubt. Und es ist kein wesentlicher Unterschied, ob Pelagius das natürliche Freiheitsvermögen, das Gesetz der Offenbarung und das Evangelium, das Vorbild Christi, was alles er mißbräuchlich Gnade nennt [2], als hinreichende Mittel der sittlichen und allseitigen Vollendung bezeichnet, oder ob der Naturalismus mit Abwerfung aller positiven Offenbarung aus eigener, der Menschennatur

---

[1] Röm. 7, 24.

[2] Desinat ergo Pelagius et se ipsum et alios fallere. Desinat dicere: Quod possumus omne bonum, facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc donavit. Augustin. De gratia Christ. c. 25. Ib. c. 24: Legant ergo et intelligant, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. Op. imperf. I. 91. De grat. Chr. c. 18. De nat. et grat. c. 49. De nupt. et conc. II. 3. „J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous qui nous parle, que nous entendons en dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui; car nous sentons que les bonnes pensées, le bon mouvement ne sortent pas de nous-mêmes" (in nobis sine nobis). Maine de Biran, Oeuvr. p. 410.

selbst entsprungener Quelle die Wunden der Selbstsucht zu heilen und zur reinen Humanität sich erheben zu können vorgibt. Immer ist es derselbe Grundgedanke, das πρῶτον ψεῦδος, dessen Consequenzen alle Jahrhunderte noch immer offen und nur zu klar an den Tag gelegt haben, daß der Mensch durch eigene Kraft, fortschreitende Bildung, wachsende Wissenschaft und Cultur, innerhalb der Grenzen seiner Natur sich bewegend und ohne jeden vitalen Einfluß von Oben, seine Bestimmung erreichen könne. — Die Läugnung der Gnade, der Erlösung und des Erlösers [1], das ist die Negation des Christenthums. ‚Es ist nicht möglich', spricht Macarius [2], ‚in seinem Herzen von der Sünde frei zu werden, wenn nicht Gott den bösen Geist, der in Leib und Seele wohnt, stillt und zur Ruhe bringt. Wie wenn Einer einen Vogel fliegen sähe, und er wollte ebenso fliegen, aber dieß nicht vermag, weil er keine Flügel hat; so ist es zwar des Menschen Wunsch, rein zu sein, unsträflich, ohne Befleckung und unzertrennlich mit Gott vereint, aber es fehlt ihm an Kraft dazu. Er sehnt sich zwar, in diese göttliche Luft sich aufzuschwingen; aber er vermag es nicht, wenn er nicht dazu Schwingen empfängt.'

Es ist ganz wahr, daß wir frei sind; aber es ist ebenso wahr, daß unser freier Wille furchtbar schwach ist. Trotz unseres Willens und seiner energischen Entschlüsse fallen wir; wir begehen Thaten, wegen derer wir uns selbst hassen und verachten. Es ist für ein solches Wesen unnütz, es bloß aufzuklären und zu veredeln; es bedarf etwas mehr als Licht, natürliches oder übernatürliches; es bedarf Kraft, innere Kraft. Wie beredt kann der Mensch von der Tugend sprechen, wie bitter die Schande der Sünde fühlen; dennoch

---

[1] So offenbart der Pelagianismus seine Gemeinschaft mit dem Arianismus und Nestorianismus.

[2] Ap. Galland. Biblioth. P. P. Tom. VII. p. 9.

dient dieß Gefühl der Scham, während es für seine Herzensgüte Zeugniß ablegt, nicht dazu, ihn von der Sünde abzuhalten; es treibt ihn nur zum Wahnsinne und zur Verzweiflung, wenn er sie begangen hat. Wir sind frei, aber wir sind die Sklaven der Sünde. Unsere Freiheit reicht gerade hin, uns mit der tiefsten und berechtigtsten Scham zu erfüllen; sie könnte uns nie für die Dauer von Sünde frei halten. Für solche Geschöpfe, wie wir, ist das bloße Aufzählen von Gründen ein Spott; wir bedürfen einer Stärkung, die unseren Geist durchdringt und unseren schwachen Willen befestigt; eine Kraft vom Himmel muß sich in uns regen bis hinab in die tiefsten Tiefen unseres Wesens. Eine Berührung Gottes muß, ohne uns zu zwingen, unsere Seele mit einer Art von physischem Impuls erregen, so, wie Gott den ersten Planeten in den Raum warf. Es muß zu unserer alten, eingewurzelten Natur eine neue treten; von Außen kommend muß sie unsere eigene werden, in die eigentliche Substanz unserer Seele dringen und sich in alle ihre Vermögen ergießen. Und dieß, was zugleich Licht, Gesundheit und neues Leben ist, ist die Gnade [1]. Ein doppeltes Prinzip, ein zweifacher Zug lebt im Menschen; der eine zur Höhe, der andere in die Tiefe, der eine nach dem Bleibenden, der andere nach dem Vergänglichen; in bunten Bildern umgaukelt ihn der Zauber der Sichtbarkeit. Entsagen dem Genusse der Gegenwart, um der Zukunft allein zu vertrauen; opfern die Güter, die fühlbar, greifbar vor ihm liegen, in der Hoffnung unsichtbarer, die er nicht sieht, wie schwer wird das auch der ausgewähltesten Menschennatur, fast unmöglich. Was vom Fleische geboren, das ist Fleisch [2]. — Darum hat dieses

[1] Vgl. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 2. 3. 4. 8. Vgl. Dalgairns, Die hl. Communion. Deutsch Mainz 1862, S. 169.

[2] Joh. 3, 6. Was der Apostel als Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart bezeichnet, erscheint schon bei Platon (De republ. IV.

irdische, sinnliche Leben, wie es den Menschen umgibt, eine so furchtbare, magische Gewalt. Sollte denn nicht, hat man oft gefragt, der Mensch durch ein zweckmäßiges Zusammenwirken aller ihm gegebenen Kräfte, wenn ihm ein Ziel gesetzt, der Weg gezeigt, ein Vorbild gegeben wird, sich von seinen sittlichen Schwächen befreien können, um langsam, aber sicher vorschreitend, sich zur Vollkommenheit zu entwickeln? Wozu diesen ganzen Apparat von Priesterthum und Kirche, Gnade und Sacrament, Opfer und Gebet? — Der Versuch ist schon längst gemacht worden. In Jesus von Nazareth hatte die Welt das heiligste Vorbild; warum schaart sich nicht Alles um ihn, jubelt ihm zu, folgt ihm nach, von den Führern des Volkes an bis zu den Letzten und Geringsten. Gerade das Gegentheil ist geschehen. Je heller dieses Licht leuchtete, desto mehr verschlossen sich ihm die Augen; je höher seine Vollkommenheit erschien, desto größer die Verfolgung; je reiner seine Absicht, desto bitterer der Haß; für den Gerechtesten, den je die Erde getragen, hat diese statt der Anerkennung und Liebe — die Dornenkrone und das Kreuz. So ist das Menschenherz.

Wäre darum das Christenthum nichts Anderes, als ein System von Lehrsätzen, eine Reihe von Begriffen, die sich an unsern Verstand wenden, um durch ihn allein auf dem Wege denkender Betrachtung den Willen und das Leben zu erheben und zu bestimmen, dann hätte es die Welt nimmer zu erlösen vermocht. Nicht matte Begriffe und todte Theorien bringen das Heil; darum gingen selbst die Elemente der Wahrheit, wie sie die Philosopheme der alten Welt boten, spurlos vorüber, sie konnten den Fall nicht aufhalten und waren mehr ein Gegenstand des Scharfsinnes und Spiel des Geistes, als eine das Leben umgestaltende Macht. Es be-

---

p. 441. VIII. p. 547 ff.), wenn er der Weisheit die Ehrbegierde (Timokratie), dem sittlichen Starkmuthe den üppigen Besitz (Oligarchie), der Selbstbeherrschung die Fleischeslust (Demokratie) gegenüberstellt.

darf einer anderen, höheren Gewalt, die den Abgrund überbrückt, der zwischen Wollen und Vollbringen [1], Idee und Wirklichkeit gähnt [2]. Das aber ist die Gnade. In ihr erkennen wir darum das eigentliche, tiefste Wesen, den Mittelpunkt und den Kern der christlichen Religion und zugleich die Bedingung ihrer siegenden Wirkung über die Welt und das widerstrebende, schwache und schwankende Menschenherz. Anfang und Ende unserer Religion ist die Erscheinung Jesu Christi und des göttlichen Lebens, das in und mit ihm erschienen ist; es sind die Thatsachen des Heils, die mit ihm in die Welt eingetreten, um einen neuen Weg zu bereiten, der zum Heile führt, um mitten in der Ohnmacht und dem Verfall der alten Welt, mitten unter den Ruinen der von Sünde befleckten, von innerem Zwiespalt zerrissenen, vom Zweifel gequälten, von Irrthum und Unwissenheit umnachteten Menschennatur mit schöpferischer Kraft ein neues Leben zu begründen und auszugestalten. ‚Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung' [3], in ihm wirken göttliche Kräfte, die dieß Alles in

---

[1] Das Gute zu wollen ist mir gegeben, aber es zu vollbringen vermag ich nicht. Röm. 7, 18.

[2] Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret ab ultimo fine distat. Haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat. . . . Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt, quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. Thom. Aquin. C. gent. III. 147.

[3] 1 Cor. 1, 30.

uns zu vollbringen im Stande sind, die Gnade, die uns zum gerechten und gottgefälligen Leben erzieht und zur Verläugnung aller weltlichen Begierde [1]. So ist Christus, mit dem wir durch den Glauben in Lebensgemeinschaft treten [2], die Quelle des Lebens für Alle geworden, an der getränkt und von der befruchtet die Früchte heiliger Liebe wachsen [3], ein neues Lebensprincip, aus dem eine neue höhere Welt hervorgegangen, der er seinen Odem eingehaucht [4], und der fortzeugend und immer neues Leben weckend hindurchgeht durch alle kommenden Geschlechter bis an's Ende der Tage. Er ist die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit allein, Wahrheit und Gnade [5]; der Mittelpunkt und Herzschlag im großen Leibe der neuen, wiedergeborenen Menschheit, seines Reiches, der Kirche, wo die Ströme des himmlischen Lebens ausgehen, und für Jeden, der an ihn glaubt, eine Quelle sich öffnet, die in's ewige Leben fließt [6].

Schon Justinus der Philosoph und Martyrer hat uns mit beredter Zunge die Wirkungen der Gnade geschildert. ‚Es ist eine Kraft‘ [7], sagt er, ‚mit welcher das Wort unsere Seele durchdringt, die wie ein liebliches Flötenspiel die aufgeregte Seele beruhigt, alle Leidenschaften austreibt und die auflodernde Gluth in der Seele auslöscht. Nicht zu Dichtern bildet sie uns oder zu Philosophen oder zu Rednern, aber sie macht uns, dem Tode verfallen, unsterblich, und aus Menschen Götter. Kommet und lasset euch belehren. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr. Das hat mich gefesselt, diese begeisternde Macht der Lehre und die Kraft des Wortes; wie ein kundiger Schlangenbeschwörer die Schlange zur Flucht zwingt, nachdem er sie aus ihrem Schlupfwinkel hervorge-

[1] Tit. 2, 11. 12. [2] Röm. 4, 5. Joh. 15, 4.
[3] Gal. 5, 6. [4] Matth. 28, 20. Joh. 15, 26; 20, 22.
[5] Joh. 1, 14. [6] Joh. 4, 14.
[7] Orat. ad Graec. c. 4. 5.

lockt hat, so treibt das Wort die furchtbarsten Leidenschaften aus den verborgensten Gängen der Seele, und die Begierde, aus der alles Andere hervorgeht, Feindschaft, Streit, Neid, Eifersucht, Zorn. Haben aber diese die Seele verlassen, dann kehren Ruhe und Friede in sie ein.'

In der That, was hat die Umkehr gewirkt, ein Neues auf Erden geschaffen? Was hat die unwissenden, zagenden Jünger umgewandelt zu Aposteln, glaubensstark, opferfreudig bis zum Tode? Was hat die christlichen Gemeinden, die große katholische Kirche geschaffen, wo nicht mehr Jude galt noch Grieche [1], sondern nur der neue Mensch, und Alles Ein Herz war und Eine Seele? [2] Was war es, das in ihnen die Selbstsucht brach, alle Hoffart, allen Eigenwillen, Neid und Begierde aus der Seele nahm? Was hat so viele Heilige geschaffen, sie beseelt, daß sie es für Freude erachteten, alle Hoheit und Lust von sich zu thun gleich nichtigem Tand, und mit Füßen zu treten, was der natürliche Mensch als das Höchste erstrebt, die Millionen in jedem Jahrhundert der Kirche, welche die Verborgenheit, Demuth und Entsagung liebten, wie kaum ein Anderer Ruhm und Genuß, und nach der Krone des Martyriums verlangten, wie nach kostbaren Diademen? Der Apostel gibt die Antwort: ‚Durch die Gnade Jesu Christi bin ich, was ich bin' [3].

Die Gnade ist die höhere Kraft, die Gott hineingesenkt in die Menschenseele, die, wie Augustinus [4] aus tiefster, eigenster Lebenserfahrung uns schildert, mit süßer, übermächtiger Gewalt uns zu Gott hinzieht, die wie mit einem Zauberworte die Gestalt der Welt vor uns umwandelt, wenn es uns wie Schuppen von den Augen fällt, und die Reiche der Ewigkeit wie im hellen Sonnenschein vor uns liegen, wenn

---

[1] Gal. 3, 28. [2] Apostelgesch. 4, 32.
[3] 1 Cor. 15, 10.
[4] Serm. XXXI. 11. De peccat. merit. II. 17. 19.

eine unnennbare Freudigkeit die Seele im Innersten erschüttert und sie mit aller Gewalt heiliger Liebe zu ihrem Schöpfer hinzieht; wenn alle irdischen Freuden und Genüsse, nach denen vorher die Seele so sehr verlangte, ihr nun gleichgültig werden und bitter, jede irdische Speise unschmackhaft, nachdem die Seele einmal die Süßigkeit himmlischer Liebe gekostet. Es ist die Gnade, die mitten im Taumel und Lärm des äußeren Lebens immer auf's Neue mahnt und drängt und Gott nimmer vergessen läßt, die über alle Bitterkeiten des Lebens das Oel heiliger Freude ausschüttet und den Kelch der Entsagung mit dem berauschenden Weine himmlischer Liebe mischt. Wie Morgenthau fällt sie auf das Menschenherz, tränkt und befruchtet es, daß ein neues Leben in ihm aufgehe, das sie mit verborgener, überirdischer Speise nährt und kräftigt. In ihr wird die Seele stark, so stark, daß sie ihr Angesicht abwendet von den Eitelkeiten dieser irdischen Dinge und hindurch wandelt unbefleckt durch den Staub und den Schmutz der Erde, den Blick nur nach dem Ewigen und seinem Reiche gerichtet. ‚Wie süß', spricht Augustinus [1], ‚ist es mir auf einmal geworden, die Süßigkeiten des eiteln Tandes zu missen. Sie, von denen ich verlassen zu werden fürchtete, konnte ich jetzt freiwillig zuerst verlassen. Du, mein Gott, warfst sie aus mir hinaus, und kehrtest an ihrer Statt in mich ein, lieblicher als jede Lust der Erde.'

Was hier von dem Leben des Einzelnen gesagt ist, das berichtet uns die Geschichte von dem großen Leben der Menschheit. Es ist das Christenthum dahingegangen über die Erde, wie ein großer, gewaltiger Strom, wunderbar, plötzlich von unsichtbarer Hand ausgegossen über die Länder, es hat alle Grenzen, die Volk von Volk, Reich von Reich schieden, überfluthet; es hat über dem Verderben der alten Welt und der

---

[1] Confess. IX. 1.

Fäulniß ihrer Bewohner eine neue Welt geschaffen. Lange haben die Völker widerstrebt, aber umsonst; das Alte ward vernichtet, und Alles ist neu geworden. Nicht Sitte, nicht Gesetz, nicht die Religion, noch die Wissenschaft der alten Welt vermag dieß zu erklären. Das neue Leben weist hin auf ein neues Lebensprincip. ‚Die Christen', so schildert uns der Verfasser des Briefes an Diognet[1] zu Anfang des zweiten Jahrhunderts ihr Leben, ‚bewohnen keine eigenen Städte, sprechen keine besondere Sprache, haben nichts Auffallendes in ihrer Lebensweise. Sie haben Alles gemein mit den Bürgern und dulden Alles wie Fremdlinge. Jedes fremde Land wird ihnen zur Heimath und jede Heimath zur Fremde. Sie heirathen wie Andere und erzeugen Kinder, setzen aber dieselben nicht aus. Ihre Mahlzeiten haben sie gemeinsam, aber nicht die Frauen. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel ist ihr Wandel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, in ihrem Leben aber stehen sie über den Gesetzen. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt; sie werden verkannt und verdammt; sie werden mit dem Tode bestraft und gewinnen das Leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Hohn wird über sie ausgegossen, und Segen ist ihre Rache. Tadellos sind ihre Sitten, und wie Missethäter werden sie bestraft, und wenn sie bestraft werden, freuen sie sich, als ob ihnen das Leben geschenkt sei. Als ob sie heimathlos wären, werden sie von den Juden mit Krieg überzogen und von den Hellenen verfolgt; aber selbst ihre Hasser wissen den Grund ihres Hasses nicht zu nennen. Um mit Einem Worte es zu sagen: ‚Was im Leibe die Seele, das sind in der Welt die Christen.'

Wollen wir das kürzeste, sicherste und evidenteste Kriterium der wahren Religion aufstellen, so ist es kein anderes,

[1] C. 5—6.

als der Charakter der Heiligkeit. Die wahre Religion muß eine heilige sein, sie muß Heiligkeit lehren und Heilige bilden. Was ist aber Heiligkeit? Die Antwort ist nicht schwer: es ist die Liebe Gottes über Alles und die Liebe des Nächsten gleich der Liebe zu uns selbst [1]. Den Zug zur Tiefe muß sie überwinden, indem sie mit Macht nach Oben trägt, und die Selbstsucht muß sie brechen, damit der Mensch in Gott den Nächsten zu lieben stark genug ist [2]. ‚Die wahre Religion', bemerkt Pascal [3], ‚muß dieses Merkmal an sich tragen, daß sie den Menschen verpflichtet, Gott zu lieben; und doch hat keine andere Religion es vorgeschrieben, als bloß die unsrige. Ferner muß sie die böse Begierde des Menschen und seine Ohnmacht kennen, aus eigener Kraft die Tugend zu erlangen. Sie muß ferner die Heilmittel hiefür uns mittheilen, unter denen das Gebet die erste Stelle einnimmt. Unsere Religion thut alles dieß, keine andere hat je von Gott erfleht, ihn zu lieben und ihm nachzufolgen. Eine Religion, die wahr sein soll, muß unsere Natur kennen,

---

[1] Matth. 22, 37 ff.

[2] ‚Ist man für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, Denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, ‚es sei in dem Unglücke unserer Freunde etwas, was uns nicht ganz mißfällt' u. s. w. Kant a. a. O. Der rohe Egoismus der alten Welt offenbart sich ganz besonders in ihrer Anschauung vom Wesen der Freundschaft. Man sucht sie, wie Cicero (De amicit. c. 13) bemerkt, ‚praesidii adjumentique causa, non benevolentiae, neque caritatis.' Ovidius (Trist. I. 9 Epp. ex Ponto II. 3) beklagt sich bitter über diesen Alles beherrschenden Egoismus.

[3] Pensées I. 7.

sowohl die Größe als die Niedrigkeit des Menschen und den Grund beider. Welche Religion, als nur die unsrige, kennt alles dieses?'[1] — Den Heiden war der Begriff der Gnade fremd, wenngleich die Besten jener Zeit Ahnungen hatten von der Einwirkung der Gottheit auf das Menschenherz, und alle älteren wie neueren pelagianischen und naturalistischen Systeme erhoben sich nicht über die Stufe der heidnischen Gottes- und Weltanschauung, einer äußeren Moralität, welche

---

[1] Lasaulx (Studien des classischen Alterthums S. 146) sucht die von Bayle vorgebrachte Behauptung, die Heiden hätten ihre Götter niemals um Tugend, sondern nur um irdische Güter gebeten, als eine ‚leichtfertige' zu entkräften. Allein nicht bloß stoische Heuchler und epicurische Dichter, wie Horatius*), sprechen sie aus, auch Cicero hat sie schon längst bestätigt. ‚Darin', sagt er (De natur. deor. III. 36), ‚sind alle Sterblichen einverstanden, daß sie äußere Vortheile, Weinpflanzungen, Saatfelder, Oelgärten, Segen der Feld- und Baumfrüchte, alle Bequemlichkeit endlich und alles Lebensglück von den Göttern erhalten haben. Die Tugend aber hat nie Einer jemals als ein Geschenk der Götter angesehen. Den Jupiter nennt man den Besten und Größten, nicht weil er uns gerecht, mäßig und weise macht, sondern weil er uns gesund, wohlbehalten, begütert und reich mit Allem versehen sein läßt.' Auch Platon (De republ. X. p. 617) erklärt, die Tugend komme aus uns selbst und nicht von der Gottheit. Und Isokrates (Ad Demon.) sagt: ‚Ἡγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μὲν θεοῦ εὐτυχίαν, παρὰ δὲ ἡμῶν εὐβουλίαν' κ. τ. λ. Seneca (Ep. LIII.): ‚Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.' Und (Ep. XC.): Quis dubitare potest, quin deorum immortalium munus sit, quod vivimus, philosophiae, quod bene vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic, quam diis, quanto majus beneficium est bona vita, quam vita. Wohl finden sich Spuren einer reineren Anschauung, namentlich in späterer Zeit, aber sie haben keine Bedeutung für das Volksbewußtsein. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 201. Nägelsbach a. a. O. V. 11 ff.

*) Satis est orare Jovem, quae ponit et aufert:
Det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo.
Epist. I. 18.

von der christlichen Heiligkeit ebenso weit entfernt ist, wie Sokrates von Christus. Sie unterscheiden nicht bloß, sie scheiden Gott den Schöpfer von seinem Geschöpfe. Aber das Wesen des Christenthums liegt gerade in diesem innigen Lebensverkehr zwischen Gott und dem Menschen, durch die Gnade vermittelt. Mit geheimnißvoller Anziehungskraft zieht er die Creatur zu sich empor [1], mit heiliger Macht ist er nahe einem Jeden, der nur seine Seele öffnet, das Licht und die Wärme dieser geheimnißvollen Action Gottes in sich aufzunehmen, immer antwortet er ihrem Rufe. Das Aufthauen der Seele dem erwärmenden und erleuchtenden Strahle der Gnade gegenüber, der Ruf des Herzens nach ihm ist das Gebet; dieser stille, tiefverborgene, unsichtbare und doch so mächtige Factor im Menschenleben und in der Weltgeschichte, welches höhere Kräfte hereinzieht in das Spiel der natürlichen Ursachen und Motive [2]. Es ist die Lust, die das Böse auswirft als einen Köder für den nach Glück lechzenden Menschen; die Gnade bekämpft die Lust, die aus der Tiefe stammt, durch eine höhere Freudigkeit, aus Gottes seligem Leben geflossen; in der Lust ist es das Vergängliche, das um den Menschen buhlt, in der Gnade ist es Gott, der das Herz berührt. Da stehen denn Kräfte gegen Kräfte, das Niedere dem Höheren, die Freude des Augenblicks der

[1] Joh. 12, 32. Ramum viridem ostendis ovi, et trahit illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur. Si ergo ista, quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est: Trahit sua quemque voluptas . . . non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? Augustin. Tract. XXVI. 4. 5. in Joan.

[2] Mit Recht bezeichnet darum Fr. von Baader die Unterlassung des Gebetes als die Sünde im eminenten Sinne.

seligen Ewigkeit gegenüber, in Mitten der Mensch, in seine Hand ist die Entscheidung gelegt [1].

So erschließt sich uns erst in der Gnade die ganze Tiefe und das eigentliche Wesen des Christenthums. Dieses ist in Wahrheit ein neues, höheres Lebensprincip. Es geht ein als eine neue Kraft in die Seele des Menschen, sein Erkenntniß- und Willensvermögen, sich innig und in Lebenseinheit [2] mit diesen verbindend und so ein heiliges Leben ermöglichend und verwirklichend. So wird der freie Wille das Organ einer höheren Macht, die ihn leitet, trägt und hält, ein Werkzeug in der Hand Gottes, die das Heil für ihn bereitet. Und so muß es auch sein. „Jedes Werkzeug', sagt Thomas von Aquin [3], ‚wirkt zu dem bestimmten Zwecke und in Kraft eines höheren Agens; und so ist

---

[1] Conc. Trid. Sess. VI. Can. IV. Zachar. 1, 3. Deuteron. 30, 19. Jes. Sir. 15, 17.

[2] Per naturam animae (homo) participat secundum quandam similitudinem divinam naturam per quandam regenerationem sive recreationem. Thom. Aqu. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 4.

[3] Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. — Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur, quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adoptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam: indiget igitur rationalis creatura divino auxilio ad consequendum ultimum finem. Thom. Aquin. C. gent. III. 147. Die Gnade aber hebt den freien Willen nicht auf, sondern wirkt eben nur mit in der dem freien Willen entsprechenden Weise. Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius; ergo et Deus causat in nobis opera nostra secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie (domini nostri actus) agamus. Id. l. c. C. 148. Summ. I. Qu. IX. Art. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit.

des Menschen Erkenntniß und Wille der Erkenntniß und dem Willen Gottes untergeordnet. Daher ist ihre Kraft aus sich allein nicht ausreichend zur Erreichung des letzten Zieles der Beseligung, außer getragen von Gottes Kraft.' ,Die Creatur', spricht Bonaventura [1], ,da sie Alles, was sie hat, nur durch und aus Gott hat, kann nie des Princips entbehren, von dem sie ausgegangen, das darum immer seinen Einfluß ihr gnädig spendet.'

Doch das ist es nicht allein. In einem viel tieferen Sinne als zur Heilung der von der Sünde verwundeten, zur Stärkung der schwachen Natur ist die Gnade ein neues Lebensprincip. Was ist Leben? Leben ist Bewegung, Thätigkeit; jede Thätigkeit hat ihr Object, jede Bewegung hat ihr Ziel — vom Wurme, der im Staube kriecht, bis zum Vogel, der die Luft durchschneidet, bis zum Seraph, der Gott schaut — keine Bewegung ohne Ziel. Und wie ein Ziel, nach dem sie hinstrebt, so hat jede Bewegung, Thätigkeit einen Grund, von dem sie ausgeht, eine Kraft, die sie treibt. Kraft, Thätigkeit, Ziel, das sind die Factoren alles Lebens [2]. Die natürliche Weltordnung hat uns hingewiesen auf Gott,

[1] Cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxit ad esse, ac per hoc creatura de se habeat esse, totum autem esse habeat aliunde; sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret, et primum principium pro sua benignitate influere non cessaret . . . Cum sit defectivus, indiget semper adjutorio divinae praesentiae, manutenentiae et influentiae, per quam manuteneatur in esse. Breviloqu. V. 2. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes; l'être, qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications d'être de créatures . . . Mon bon vouloir, que je n'avais pas hier et que j'ai aujourd'hui, vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être. Fénélon, De l'existence de Dieu I. 4.

[2] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

als Ursprung und Grund aller Thätigkeit und Bewegung; die übernatürliche muß um so viel eher auf ihn gegründet sein. Gott aber als der Erstbewegende in dem Reiche der Uebernatur wirkt durch seine Gnade, ohne welche kein übernatürliches Leben, kein Glaube [1], nicht einmal der Wille zu glauben möglich ist. Wo aber das Ziel einer höheren Ordnung angehört, da müssen auch Kraft und Thätigkeit zu derselben erhoben werden, um die dem Ziele entsprechenden Acte zu setzen. Und das ist es, was die Liebe Gottes dem Menschen bestimmt hat, indem er zu ihm sich niederneigt, um sich ihm dereinst zu erkennen zu geben, nicht im bloßen Begriffe oder Bilde, sondern von Angesicht zu Angesicht, und ihm eine Seligkeit zu bereiten, welche die seines eigenen Lebens ist. Wir werden ihn sehen, wie er ist, wir werden ihm ähnlich sein, wir werden, ein Geist mit ihm, des göttlichen Wesens theilhaftig. Ist das des Menschen Bestimmung, die all' sein Ahnen und Erwarten übersteigt, dann mußten die Keime dieses göttlichen Lebens, in das die niedere Creatur soll umgewandelt werden, in seine Seele vorher sich senken, neue göttliche Kräfte müssen in ihm sich entfalten [2]. Es

[1] Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum . . . naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius adprobatur. Conc. Arausic. II. Can. V. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. V. Can. III.

[2] Ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in se ipsa . . . Ea, quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata; necesse est ei auxilium aliquod adhiberi divinitus supernaturale, per quod tendat in finem . . . Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae, non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturae . . . Videre autem ipsam primam veritatem in semetipso ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod in dictum finem perveniat. Thom. Aquin. C. gent. III. 147.

feiert die Natur ihre Vermählung mit der Gnade, wie das Auge sich vermählt mit der Sonne, ein neuer Factor ist eingetreten, und die Frucht dieser Verbindung ist die Wiedergeburt aus Gott, welche die Seele in das Bild Gottes verklärt und vergöttlicht. Ein neuer Lebensodem ist ihm eingehaucht, ein neuer Geist wohnt in ihm, eine zweite Schöpfung ist geschehen; der Same des Göttlichen [1] ist ausgestreut und reift in dem wunderbaren Einklange der Freiheit und Gnade der Ewigkeit entgegen.

Wie wird dieses sein? Ist dieser Zustand auch nur möglich? Diese Frage wäre naturgemäß, und der Zweifel sogar gerechtfertigt, sähe der Mensch dieses Ideal der Zukunft nicht schon jetzt verwirklicht. Diese Vergöttlichung der Menschheit, ihr Einswerden mit dem Vater ist vollzogen in dem Gottmenschen Jesus Christus [2].

Die hypostatische Vereinigung des Wortes mit seiner reinen Menschheit ist das Ideal, welchem unsere Erhebung zu Gott durch die Macht der Gnade nachstrebt [3]. Durch sie ist die Gottheit untrennbar in der Einheit der Person der menschlichen Natur nahe gebracht, die Vergöttlichung ist im Haupte und Mittelpunkte der Menschheit bereits wirklich geworden [4], und soll von nun an in immer weiteren Kreisen

---

[1] 1 Joh. 3, 9. Secundum hanc dilectionem (specialem) vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1.

[2] Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius, in se incommutabiliter manens, homo fieret. Augustin. Civ. Dei X. 29. Cf. De praedest. sanct. c. 25.

[3] De ipso Spiritu et homo renatus, de quo est ille (Christus) natus. Id. De praedestin. sanct. c. 15. Cf. Iren. Adv. haeres. V. 1.

[4] In eo per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur. Hilar. in Matth. c. 4. Deus se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae. Thom. Aquin. Opusc. XL. Cf.

den Einzelnen sich mittheilen, die an diesem seinem gottmenschlichen Leben participiren. Er ist das Haupt und der König des neuen göttlichen Geschlechtes, und sendet nun aus den Geist, durch die Gnade Alle hereinzuführen und wieder zu gebären zu Gliedern an seinem gottmenschlichen Leibe, in dem Gott leibhaftig wohnt [1]. Da steigt die Gnade nieder, da hebt sich die Natur hinauf; da bringt der Geist die Gotteskindschaft und den Glanz der übernatürlichen Schönheit, da wirkt die Natur, von dem Geiste durchbrungen und befruchtet, die Früchte der Gnade, die zur Glorie des ewigen Lebens heranreifen [2]. Christus der Gottmensch ist darum der Anfang und das Ende des Christenthums; das Princip, von wo die höheren Kräfte ausgehen, das Ziel, zu dem sie alle hinführen, daß ‚Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie Eins seien in uns; damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast [3]. Ich in ihnen und du in mir, daß sie vollkommen Eins sind, und daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie geliebt, wie du

---

Summ. theol. III. Qu. VIII. De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae.

[1] Sicut factus est caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo. Leo M. Serm. XXIII. in nativ. X. Serm. XIV. de Pass.

[2] Posset alicui videri, quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem, quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum potest uniri ipsum immediate videndo . . . Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit (Joan. 10, 10): Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. Thom. Aquin. C. gent. IV. 54.

[3] Joh. 17, 21.

mich geliebt hast' [1]. Es ist sein Geist, den er ausgießt, der Geist der Liebe, der uns nach seinem Bilde zur Kindschaft Gottes erhebt [2], der das verleiht aus Gnaden, was Christus ist von Natur aus [3], und durch reale Theilnahme an seiner Natur zur Theilnahme an seiner ihm von Hause aus zukommenden Herrlichkeit erhebt. Er ist der Eingeborene; die, welche seiner Kirche, der neuen Menschheit, vollkommen angehören, sind die Wiedergeborenen; er ist der Erstling, das Haupt des Geschlechtes, die Kirche ist sein Leib, von ihm beseelt und belebt; durch die Gnade und das Sacrament, vor Allem im Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wird der Einzelne in diese reale Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen; alle werden ein Leib, sein Leib [4], in dem sein Geist, der heilige Geist, wohnt als in seinem Tempel.

So wird uns das ewige Leben von dem Vater, der uns geschaffen, durch den Sohn, der uns erlöst, im heiligen Geiste, der uns weiht zu Gottes Kindern und in uns als das Siegel der Liebe Gottes wohnt [5]. Die Offenbarungstrinität

---

[1] Joh. 17, 23. Assimilatur creatura Verbo Dei aeterno, secundum unitatem, quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem. Unde Dominus orat (Joan. 17, 21) ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XXIII. Art. 3.

[2] Adoptio convenit creaturae rationali habenti caritatem, quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, ut dicitur Rom. 5, et ideo Rom. 8. Spiritus sanctus dicitur Spiritus adoptionis. Thom. Aquin. l. c.

[3] Factus est gratia Filius, qui non est natura. Augustin. Contr. epistol. secund. Pelag. II. 2.

[4] Cibus sum grandium; manducabis me, nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Augustin. Confess. VII. 50.

[5] Adoptio appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris Thom. Aquin. l. c. Art. 2.

aber weist uns hin auf die Trinität des immanenten göttlichen Lebens; wie die Gottheit in den drei Personen des Vaters, Sohnes und Geistes sich offenbart, so ist sie auch an sich. Der Vater ist ganz Gott, der die Welt geschaffen und den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt, der gnadenvollen Mittheilung der göttlichen Natur an die Menschheit; der Sohn ist ganz Gott, der Fleisch geworden und unter uns wohnte, und, die Menschheit unlöslich mit der Gottheit einend, die Versöhnung vollbrachte und die Quelle der Gerechtigkeit für uns ward; der Geist ist ganz Gott, durch den wir erkennen, was uns gegeben worden, der die Tiefen des Vaters und Sohnes erforscht [1]. Wäre der Sohn nicht ganz Gott, dann wäre die Kluft zwischen Gottheit und Menschheit nicht ausgefüllt [2]; er wäre nicht der Mittler; wäre der Geist nicht ganz Gott, dann wäre der Mensch nicht in die vollkommene Gottesliebe aufgenommen, denn nur in Gott vermögen wir Gott seiner würdig zu lieben [3]. Die Annahme an Kindesstatt von Seite des Vaters, die der Sohn uns verdient und der heilige Geist uns zuwendet und vermittelt, ist aber nur das Nachbild eines idealen, vorbildlichen Urverhältnisses des Vaters, der den Sohn zeugt, und des Geistes, der aus beiden hervorgeht als die Liebe, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt. Darum weist die Offenbarungstrinität auf die Wesenstrinität hin,

[1] 1 Cor. 12, 3—7. 2 Cor. 13, 13. Tit. 3, 4—6.

[2] Wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden (Athanas. C. Arian. II. 67)? Wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach der Lehre der Arianer, weder ihn, noch sich selbst vollkommen erkennt (Athanas. C. Arian. III. 16)? Mit einem Geschöpfe verbunden hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war. Und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn nicht sein wahrhaftiges Wort Fleisch angenommen hätte (Id. l. c. II. 69. 70).

[3] 2 Cor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. Athanas. Ep. ad Serap. c. 23. (Id. l. c. II. 69.) Basil. De Sp. st. c. 9.

empfängt von ihr ihre ganze Bedeutung und ihre Kraft; es ist die Wesenstrinität, die in den Thatsachen des Heiles in die Erscheinung tritt und uns das „Innerste der Gottheit‘ aufschließt [1].

Nun erkennen wir das Wesen des Christenthums; es ist eine übernatürliche Lehre, eine übernatürliche Liebe, ein übernatürliches Leben. Der Leib, von der Erde genommen, nährt sich von der Erde, lebt nur durch die beständige Lebensverbindung mit der Erde, seinem Lebensgrunde; denn er hat das Leben nicht aus sich. Das übernatürliche Leben hat der Mensch noch weniger aus sich; er lebt es in der beständigen Lebenseinheit mit dem, der die Auferstehung ist und das Leben [2]. Das ist das Geheimniß des christlichen Lebens: Aus Gott wiedergeboren, von der Gluth und dem Glanze des heiligen Geistes durchleuchtet [3], hat er das Gott eigenthümliche Leben empfangen; er ist ein Rebzweig an dem Weinstocke Christus, nicht er selbst, der natürliche Mensch, lebt in ihm, sondern Christus, sein Geist, seine Kraft, Gnade

---

[1] Absolute Gewißheit über das Verhältniß der Offenbarungstrinität zur immanenten Trinität empfangen wir allerdings erst durch die Offenbarung selbst; aber die Offenbarungstrinität dient, wie Thomas von Aquin (Summ. theolog. I. Qu. XXXIX. Art. 7) und Leo der Große bemerken, dazu, den Glauben an die immanente Trinität anzubahnen. ‚De qua‘ (Trinitate), sagt Letzterer (Serm. LXXVI. ed. Ballerin.), ‚cum sacra Scriptura sic loquitur, ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis, . . . docetur, ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret, quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.

[2] Joh. 11, 25.

[3] Cyrill. Hierosol. Catech. XVII. Basil. C. Eunom. V. sub fin.

und himmlische Schönheit sind ausgegossen über seine Seele [1], die sie, wie die Wolke in der Sonne sonnenhaft wird, ganz durchdringt, ganz durchleuchtet, ganz vergöttlicht [2].

Hier vollendet sich die Aufgabe des Christenthums; denn das Höchste ist erreicht. Hier schließt der geheimnißvolle Ring aller Religion; die Creatur, ausgegangen von Gott, wird erhoben zu Gott, um zu trinken an der Quelle des göttlichen Lebens. In Christus, dem Gottmenschen, dem ‚Erstgeborenen unter den Brüdern' [3], ist der Anfang der neuen Menschheit gegeben, die aus dem alten sündigen, verfallenden und verwesenden Leibe sich herausgestaltet. Der Himmel hat in Christus sich herabgesenkt zur Erde und ist in sichtbarer Gestalt unter den Menschen erschienen; der Geist mit seiner Gnade geht ein in das Menschenherz, dort die Saat des ewigen göttlichen Lebens auszustreuen, bildet des Menschen Seele um zum Paradiese, die Erde zum Himmelsvorhofe [4]. Was ist der Himmel? Eins sein mit Gott, leben in Gott. Und das wirkt die Gnade; sie ist der geheimnißvolle Bund, die mystische Ehe, die unaussprechliche, innigste Vereinigung Gottes mit dem Menschen, der Ewigkeit mit der Zeit, des Himmels mit der Erde.

So ist das Christenthum die Vollendung aller Religion, die vollkommenste Verwirklichung der religiösen Idee, die absolute Religion. Die Religion sucht die Vereinigung

---

[1] Röm. 5, 5. So ist die Rechtfertigung und Heiligung nicht bloß eine äußere Zurechnung der Verdienste Christi. Cf. Conc. Trid. Sess. VI. Cap. VII. Caritas diffunditur in cordibus eorum atque ipsis inhaeret.

[2] Cyrill. Alex. Thes. I. 32.

[3] Coloss. 1, 18. Hebr. 2, 11.

[4] Qualis res est, si pignus tale est. Nec pignus, sed arrha dicendus est. Arrha de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res, quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. Augustin. Serm. CLVI. 15.

mit Gott; das Opfer und die Opferspeise, selbst in seiner rohesten Form, das Gebet, dieser Aufschwung des Geistes zu Gott, in dem der Höchste das Herz berührt [1], sie suchen Gott zu erfassen, reale Einflüsse und Kräfte von dort zu empfangen. Und es ist immer dasselbe Ziel, dieses Eins-werden mit Gott, was die alte Welt auf den verschiedensten Irrwegen anstrebte, von der Magie und Theurgie, die wir überall in der griechischen und römischen Welt finden, bis zu dem Mysticismus [2] der neuplatonischen Schule, dieser letzten Regung des hinsterbenden antiken Lebens. Jede Religion schließt in sich eine Herablassung Gottes, den Anfang einer Menschwerdung — Ensarkosis; und jede Religion schließt in sich ein Aufsteigen des Menschen zu Gott, den Anfang seiner Vergöttlichung — Theosis. Das Heidenthum hatte die vollendete Einigung angestrebt, aber auf falschem Wege; es apotheosirte [3] den Menschen und anthropomorphisirte seine Götter [4]. So hatte es Gott und Mensch nicht geeint, sondern Gott geläugnet, sein Wesen vernichtet; es hatte weder einen wahren Gott, noch einen wahren Men-

---

[1] Das Gebet, sagt Clemens von Alexandrien (Strom. VII. 7), ist ein vertrauter Umgang mit Gott, eine Art Vereinigung mit Gott (ὁ γνωστικὸς δι' εὐχῆς συνεῖναι σπεύδων θεῷ).

[2] ‚ἔκστασις', ‚ἐνθουσιᾶν'. Cf. Plotin. Ennead. IV. 8. Porphyr. Vit. Plotin. c. 23.

[3] Röm. 1, 21. Ueber die Apotheose Verstorbener und bald auch lebender Persönlichkeiten Plutarch. Lys. 18; bei den Römern Tacit. Annal. IV. 56. 57; bei den Aegyptern Lepsius' Briefe aus Aegypten. S. 256. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 454. 613.

[4] ‚Homer und Hesiod', sagte Xenophanes (bei Sext. Empir. IX. 193), ‚haben den Göttern Alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient.' Die Sterblichen meinen, die Götter würden geboren, hätten Gewänder wie wir und unsere Stimme und Gestalt (bei Clem. Alex. Strom. V. 715). Vgl. Nägelsbach a. a. O. I. 1.

schen. Und da die Götterwelt zum großen Theile nur der Reflex des eigenen Lebens war, so konnte auch die Religion kein Hebel werden, den Menschen aus der niederen Ordnung heraufzuziehen und über sich selbst zu stellen. Bei weitem höher steht die Religion Israels. Hier erscheint Gott völlig von der Welt, seiner allseitigen Schöpfung, geschieden, die Natur unter ihm vermag nicht einmal ein entferntes Bild seiner Größe, Macht und Weisheit zu bieten. Aber die Welt ist darum nicht ohne Gott; seine Allwissenheit durchforscht Alles [1], und seine Allgegenwart durchwirkt Alles [2], so daß Himmel und Erde von ihm erfüllt werden. Noch lebt die Erinnerung an einen innigen Verkehr Gottes mit der Menschheit in ihnen [3]; und selbst nach der Sünde, die dieses Liebesband zerriß, wohnt er noch unter ihnen durch sein Wort, seine Gnade und vor Allem durch seine geheimnißvolle Gegenwart über der Bundeslade im Tempel [4].

Doch erst im Christenthum ist diese gnädige Herablassung Gottes wahrhaft, die Erhebung des Menschen zu ihm, die Vereinigung von Gott und Mensch vollständig geworden. Nicht bloß im Wort, wie beim Propheten, nicht bloß in der Gnade, nicht bloß im Symbol erscheint er, er selbst wird Mensch. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt [5]. Gott ist ganz Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein, der Mensch ist ganz zu Gott erhoben, vergöttlicht [6], ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Christus ist das Ideal der Christen; Eins mit ihm, werden sie Eins mit dem Vater [7].

---

[1] Ps. 32, 13. [2] Ps. 138, 7. Amos 9, 2. 4.
[3] Genes. 2, 3. [4] 3 Kön. 8, 10. [5] Joh. 1, 14.
[6] Ima summis, terrena divinis junguntur. Orat. Eccles. (in praeparat. ad Miss.).
[7] Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, auch ihnen gegeben, damit auch sie Eins seien — ich in ihnen und du in mir. Joh. 17, 22. 23.

Nun ist das Höchste verwirklicht, das tiefste Bedürfniß der Menschheit in unerhörtem, überströmendem Maße befriedigt. Es ist eine neue Schöpfung im eigentlichsten und vollkommensten Sinne des Wortes, eine Wiedergeburt des Menschen und mit ihm und durch ihn des ganzen Weltalls zu einer neuen, höheren Daseinsstufe, um das Diesseits in das Jenseits zu erheben, das Jenseits dem Diesseits einzuverleiben. Ein Weiteres, ein Neues, eine höhere Stufe religiösen Lebens ist nicht mehr möglich, ist völlig undenkbar. Wie darum in einer Vergangenheit von viertausend Jahren, so hat das Christenthum seine Wurzeln im Geiste und Herzen eines jeden Menschen: der Gegenstand der Sehnsucht der alten Welt, der Anfang und die Nahrung einer neuen Zeit. Nie hatte sich die Welt im Ganzen und Großen in der Auffassung des religiösen Problems getäuscht; sie wollte wieder anknüpfen das zerrissene Band zwischen Himmel und Erde, den Menschen mit Gott wieder einen — aber weder die Incarnationen des Orients, noch die Apotheosen des Occidents hatten dieß vermocht. Jene werden der menschlichen Persönlichkeit nicht gerecht, denn sie sind nur ein Gewand, in das die Gottheit sich hüllt; ‚wie der Schauspieler ein Gewand anzieht, um seine Rolle zu spielen', bekennen die Purana's, so ist der Mensch nur die wandelbare Form, die nichtige Maske des Absoluten. Diese vergöttlichen jede Leidenschaft und Schwäche. Der Pantheismus der Indier, wo die eine unermeßliche Gottheit außer sich nichts duldet, die Welt hervorbringt und zugleich zerstört, der Polytheismus Griechenlands, wo der hochmüthige Mensch sich selbst und seine Bedürfnisse zu täuschen sucht, indem er sich anbetet und den Schleier des menschlich Schönen in den polytheistischen Göttergestalten über seine blutenden Wunden wirft [1] — sie

[1] Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern. Göthe (WW. XXXIX. S. 289).

haben das religiöse Problem nicht gelöst. Ihre falschen Antworten auf die großen Fragen haben den quälenden Stachel nur tiefer dem Herzen eingedrückt.

Das Christenthum allein hat sie gelöst. Das Christenthum erscheint uns nun als der durchaus gereinigte und durch die Reinigung durchaus geheiligte Mensch, einerseits der Erdbürger, andererseits der Himmelserbe. Es durchgeistet und reinigt von der Wurzel aus alle früheren Reinigungsversuche, hebt den Unterschied zwischen Juden und Heiden auf und gebiert einen neuen Menschen; es bricht die Starrheit der Juden und festigt die Zerflossenheit der Heiden; es merzt den zersetzenden Pantheismus aus dem Geiste heidnischer Völker aus. Es rectificirt den ganzen Menschen, Sprache und Denkweise, Gewissen, Seele, Herz, Verstand. Es ist dem Menschen unmöglich, dem Thiere gleich sich zu stellen; denn er wird entweder über ihm stehen, oder unter das Thier herabsinken. So ist es rein unmöglich, vom Christenthum in's Heidenthum oder in's Judenthum zurückzufallen, schon einfach deßwegen, weil das Christenthum Alles, was im Judenthum und Heidenthum an Wahrheit, an ächt Menschlichem wie wahrhaft Göttlichem sich findet, in höherer Weise in sich enthält. Freilich kann der Mensch sich einbilden, Gott zu schaffen, oder auch abzuschaffen. Er versuche es aber einmal, nach diesem Begriffe Familien, Völker und Staaten zu schaffen, und es wird sich zeigen, wie Ethos und Politik zugleich zu Schanden gehen. Der Mensch ist durch und durch für das Christenthum angelegt und geschaffen, wie umgekehrt das Christenthum allein ihn allseitig erfüllt und befriedigt; und selbst wenn er es verwirft und verflucht, beweist gerade seine Aufregung, sein beständiger Kampf, daß er ohne dasselbe nicht leben kann [1].

---

[1] Vgl. Eckstein, die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg 1852. S. IX.

‚Mag die geistige Cultur immer fortschreiten‘, sprach Göthe [1], ‚mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hohheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.‘

Die religiöse Befriedigung aber ist zugleich die tiefste Herzensbefriedigung. Denn tief im Herzen des Menschen steht ein Wort geschrieben, welches das Gesetz seines Lebens enthüllt: Du sollst lieben. Wie die Flamme aufwärts strebt, wie der Stein nach der Erde eilt, so zieht es die Seele nach dem Gegenstand ihrer Liebe; es ist die Liebe der Seele Schwerkraft, die Liebe gibt der Seele Flügel [2]. Ist sie befriedigt, dann wird sie eine Flamme, in der die Seele sich verklärt; unbefriedigt [3] wird sie ein verzehrendes Feuer; sie ist Himmel und Hölle für die Seele zugleich. Denn der Mensch, bemerkt Augustinus, will das Leben finden in dem, was er liebt, den Frieden für alle Zeit [4]. Und so muß es auch sein. ‚Soll ich euch sagen‘, fährt er fort, ‚liebet nicht! das sei ferne. Unthätig, todt [5], abscheulich, elend seid ihr, wenn ihr nicht liebt. Liebt, aber sehet zu, was ihr liebet. Denn was du liebst, das bist du. Liebst du die Erde, dann bist du Erde. Liebst du Gott — soll ich es sagen — dann bist du Gott.‘ Getäuschte, weil verfehlte Liebe — das ist das Trauerlied, das vom Anfang an über die Erde geht, der Schmerz der Vergänglichkeit, das zermal-

---

[1] Bei Eckermann III. S. 171.

[2] Augustin. Confess. XIII. 9. Pondus meum, amor meus, eo feror, quocunque feror.

[3] Vgl. Bemerkungen zum ersten Vortrag.

[4] Requiescere amat anima mea in eis, quae amat. Id. l. c. IV. 10.

[5] Wer nicht liebt, bleibt im Tode. 1 Joh. 3, 14.

mende Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen, das aus den Stimmen aller Völker klingt.

Gibt es ein Wort, das diesen Drang, den tiefsten, mächtigsten Drang des Herzens uns verstehen läßt, ihm die Richtung weist, ihm Befriedigung bietet? Ja, es ist das Wort der Schrift: ‚Du sollst lieben Gott deinen Herrn aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüthe und aus allen deinen Kräften‘ [1]. Liebe Gott, und aus dieser Liebe wird das Herz hervorgehen verklärt zum Bilde dessen, den sie liebt, die Liebe wird seine Heiligung, sein Himmelreich. Der Heide hat dieses Gebot der Götterliebe nicht gekannt, noch geahnt [2]; in Israel war es ausgesprochen [3], aber die Liebe Gottes mußte erst in ihrer ganzen Reinheit und Größe erscheinen, mußte den Menschen erfassen wie ein mächtiger Strom, von ihm ausgehend, durch die Geister hindurchgehend und wieder zurückführend zu ihm. Erst mußte die göttliche Liebe offenbar werden, in sichtbarer Gestalt vor ihn hintreten, in vernehmbarer Rede zu seiner Seele sprechen; denn der Mensch liebt nicht, was er nicht kennt, liebt nicht, was er nicht sieht. Darum hat die ewige Liebe sich vor der Welt entschleiert, der Sohn hat den Schooß des Vaters verlassen und ist sichtbar unter uns erschienen, und er hat in so lauter Sprache die Liebe Gottes verkündet, damit, ‚indem wir nun sichtbar Gott schauen, wir durch ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingerissen werden‘ [4]. Christus ist der Erweis der

[1] Matth. 22, 37.

[2] La religion païenne ne défendait que quelques crimes grossiers, arrêtait la main et abandonnait le coeur. Montesquieu, Esprit des lois. XXIV. 13.

[3] Deuteron. 6, 5.

[4] Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Praefat. Miss. in Nativ. Domin. 1 Joh. 3, 16: So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen ein-

Liebe Gottes und selbst das Centrum der neuen Gottesliebe. In ihm ist die Liebe Gottes zur Menschheit am vollkommensten erschienen, und in ihm ist zugleich die Menschheit hereingezogen in die innigste, heiligste, erhabenste Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott. Als Gottes Sohn gibt er sich hin in die Erniedrigung, um die Menschheit zu Gott zurückzuführen, als Sohn des Menschen gibt er sich ganz dem Vater hin, ist ganz eins mit seinem heiligen Liebeswillen; ‚nicht wie ich will, sondern wie du'. So ist er der Herd und Brennpunkt der höchsten Liebe geworden, sein Kreuz der Hochaltar der Liebe, wo unauslöschlich, Alles verklärend, erwärmend, entzündend, die heilige Flamme der Liebe brennt, das reinste, vollkommenste Opfer der Anbetung, der Bitte, des Dankes und der Versöhnung, wo immer die Gottheit an die Menschheit, die Menschheit sich ganz hingibt an die Gottheit, Gott immer die höchste Ehre, dem Menschen immer Heil und Gnade wird.

Aber ‚das Wort ist Fleisch geworden' — nicht für einen kurzen Tag, der Jahrtausende hinter uns liegt; was er geworden ist, ist *er für alle Zeit*. Er wohnt fort und fort, lebt und stirbt auf dem Altare der Kirche, wie einst am Kreuze; in Millionen Herzen zieht er ein, sie wesenhaft durch den Empfang seines Leibes sich verbindend; in Millionen Herzen wirft er Funken jenes heiligen Liebesfeuers, das auf Erden anzuzünden er gekommen war [1]. ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm [2], der ‚bleibt in der Liebe', in ‚seiner Liebe' [3]. Und nun ist das Herz der Menschheit gesättigt, sein Durst nach Liebe gestillt; denn nur dem Göttlichen können wir uns ganz hingeben, in ihm uns ganz verlieren, nur das Göttliche ist

---

gebornen Sohn nicht schonte — daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahingegeben hat.

[1] Luc. 12, 49. [2] Joh. 6, 57. [3] 1 Joh. 4, 16.

mächtig genug, die letzten Fesseln der Selbstsucht zu brechen, die das Grab jeder Liebe ist. Darum spricht Augustinus das tiefe Wort: Liebe, und thue, was du willst [1].

Aus all' dem aber ergibt sich uns das tiefste Princip des christlichen Lebens, der christlichen Moral. ‚Brüder', sagt der Apostel [2], ‚wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so wandelt in dem neuen Leben; suchet, was oben ist, wo Christus sitzet zur Rechten des Vaters; was oben ist, verlanget, nicht, was auf Erden. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen im Herrn.' Durch die Gnade des Geistes ist das Leben des Christen ein geistliches geworden; eins mit Christus und der göttlichen Natur theilhaftig, ist sein Leben ein heiliges, göttliches; denn Christus lebt und wirkt in ihm die Heiligkeit. Wo er erscheint, da geht die Saat des himmlischen Lebens auf; wo er im Glauben aufgenommen wird und keinen Widerstand im Willen findet, da schafft und wirkt er, und seine Schöpfungen sind Heilige. Geheimnißvoll und verborgen ist dieses Leben, weil das leibliche Auge es nicht sieht, und der Geist des natürlichen Menschen es nicht ahnt; aber aus seinen Früchten erkennen wir es; es sind die Heiligen, die jedes Jahrhundert zählt, welche die Kirche, diese fruchtbare Mutter der Heiligen, vom Geiste befruchtet, geboren, es ist das höhere, übernatürliche Leben in den Unzähligen, deren stille Kämpfe und herrliche Siege nur Gott kennt. Das Leben der Kirche ist das Leben Christi, denn sie ist sein mystischer Leib, mit seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung, seinen Kämpfen und seiner Glorie; er ist das Ziel, Ur- und Musterbild, zu dem sie heranreift, er ist der Grund, die treibende Kraft, aus der sie herauswächst und immerfort sich neu gestaltet,

---

[1] Von dieser Liebe bemerkt er (De spirit. et lit. c. 32, 56): Quam non libet nisi quod licet.

[2] Coloss. 3, 1.

und das Leben des Einzelnen wird, wie das Leben seiner Kirche, ‚eine neue Creatur im Herrn'.

So bleiben denn diese drei, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe [1]. Der Glaube zuerst; denn er führt die Seele ein in die Erkenntniß des übernatürlichen Lebens und seiner Güter, gibt ihr Christum, der Leben, Wurzel, Vorbild und Inhalt ihres ganzen Lebens wird. Schon besitzt sie ihn, denn sie lebt von ihm, den sie im Glauben verhüllt erkennt; ‚der Gerechte lebt aus dem Glauben' [2]. Aber einst fällt die Hülle; darum muß einst fallen der Glaube. Sodann die Liebe; in ihr wird der Glaube lebendig, flammt auf in heiliger Gluth und empfängt die Kraft, die höchste, gewaltigste, eigentliche That der Liebe zu thun — sich zu opfern [3], das Opfer ihres Gottes mit dem Opfer ihrer selbst zu erwiedern; das Leben Christi, das Leben seiner Heiligen war und ist fort und fort ein Opferleben; das Leben der ächten, wahren, heiligen Liebe ist und kann nichts Anderes sein, als ein Opferleben; denn die Liebe will geben, nur geben, nichts als geben. Wo aber das Herz vertrauensvoll dem Ewigen sich hingegeben, da hat es die Hoffnung des Himmels als Gegengabe empfangen; nicht sich lebt es mehr, nur Ihm lebt es noch; nicht es selbst lebt mehr, sondern Er in ihm. Wo aber Gott ist, da ist der Himmel [4].

Eingegangen in die Liebes-, Leibes- und Lebensgemeinschaft mit Ihm, dem Haupte, ist der Keim der Auferstehung und Unverweslichkeit in uns hineingelegt; es schaffen und

[1] 1 Cor. 13, 13. [2] Hebr. 10, 38.

[3] Ecclesia, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. August. Civ. Dei X. 20.

[4] Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Thom. Aquin. Summ. theolog. II. II. Qu. XXIV. Art. 3. Cf. Catechism. Roman. Pars IV. de Oratione Dominica: Gloriam autem quid esse dicamus nisi gratiam quandam perfectam et absolutam?

wirken, nicht beachtet und ungesehen von der äußeren Welt, die geheimnißvollen Kräfte des höheren Lebens; es wächst und reift heran unter der dunkeln sterblichen Hülle die innere Herrlichkeit, der lichte, verklärte Auferstehungsleib, verborgen unter diesem Leibe des Todes, das unsterbliche Himmelsbild, verschleiert unter dem Vorhange des Fleisches, bis herangekommen die Fülle des Alters Jesu Christi [1], vollendet das Ebenbild nach dem Urbilde. Dann zerbricht die Hand des Ewigen diese irdische Form und zieht den letzten Schleier hinweg, dann wird das mit Christo in Gott verborgene Leben offenbar [2] — für den Einzelnen und für das gesammte Geschlecht der Erlösten.

---

## Bemerkungen zum ersten Vortrag.

Am 10. Februar 1785 schreibt Schiller aus Mannheim an Körner: „Ich muß zu Ihnen, muß in Ihrem näheren Umgang, in der innigsten Verkettung mit Ihnen mein eigenes Herz wieder genießen lernen, und mein ganzes Dasein wieder in einen lebendigen Schwung bringen ... Bei Ihnen werde ich glücklich sein. Ich war's noch nie. Weinen Sie um mich, daß ich ein solches Geständniß thun muß. Ich war noch nicht glücklich; denn Ruhm und Bewunderung und die ganze übrige Begleitung der Schriftstellerei wägen auch noch nicht einen Moment auf, den Freundschaft und Liebe bereiten — das Herz darbt dabei.' ‚Aber Freundschaft und Liebe allein', bemerkt J. Janssen zu dieser Stelle [3], ‚können nicht das Herz des Menschen, konnten am wenigsten das große Herz Schiller's ausfüllen.' Drei Jahre später heißt es in einem Briefe aus Weimar

[1] Ephes. 4, 13. [2] Coloss. 3, 3.
[3] Schiller als Historiker. Freiburg 1863. S. 129.

vom 7. Januar 1788: ‚Das Abarbeiten meiner Seele macht mich müde, ich bin entkräftet durch den immerwährenden Streit meiner Empfindungen.‘ ‚Du weißt nicht‘, schreibt er weiter an Körner, ‚wie verwüstet mein Gemüth, wie verfinstert mein Kopf ist. Und das Alles nicht durch äußere Schicksale … Wenn ich nicht Hoffnung in mein Dasein verflechte, Hoffnung, die fast ganz aus mir geschwunden ist, so ist es um mich geschehen. Eine philosophische Hypochondrie verzehrt meine Seele, alle ihre Blüthen drohen abzufallen. So wie ich noch bei euch (also die Freundschaft half nicht), so bin ich fast die ganze Zeit meines Hierseins gewesen …‘ Am 20. August: „Ich kann keinen Moment sagen, daß ich glücklich bin … Du wirst fragen, was ich denn eigentlich will? Das weiß ich selbst nicht. Aber ich fühle, daß ich noch nicht in dem Element schwimme, für das ich eigentlich gehöre.‘ ‚Nur der‘, bemerkt Perthes[1], ‚kann gegen Schiller sich ereifern, der nicht weiß, wie dem zu Muthe ist, der sich ausstreckt nach dem Umgange mit dem lebendigen Gott, und nichts findet in seiner Zeit, als den kalten, in astronomischer Erhabenheit thronenden Götzen des Verstandes.‘

In den Gesprächen mit Eckermann[2] äußert Göthe ganz im Gegensatze zu seiner oben S. 18 angeführten Lebensanschauung: ‚Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen, und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grund ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen fünfundsiebenzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben sein wollte.‘

[1] Perthes' Leben. Gotha 1857. III. S. 302.
[2] I. S. 106.

## Zweiter Vortrag.

---

# Der dreieinige Gott.

Innerer Zusammenhang des Mysteriums der Trinität mit jenem der Incarnation und Eucharistie. — Seine Bedeutung gegenüber dem abstracten Deismus und Pantheismus. — Sein Verhältniß zur Vernunft. — Der Glaube der Kirche. — Die näheren dogmatischen Bestimmungen. - Die Lehre der hl. Schrift. — Der Logos im A. und N. B. — Die Lehre der Väter. — Der dreifache Gegensatz der Häresie. — Ihr gemeinsamer Irrthum. — Bedeutung des Kampfes. — Das Mysterium und die Vernunft. — Die Einwendungen gegen dasselbe. — Recht, Ausgangspunkt und Grenze der Speculation. — Die Analogie des trinitarischen Processes im menschlichen Geiste. — Verhältniß der immanenten Trinität zur Offenbarungstrinität. — Die Trinität im Cultus und Leben der Kirche. — Bemerkungen.

In dem Vorausgegangenen wurde versucht, das System der christlichen Lehre in seiner Totalität, seinem organischen, unzerreißbaren Zusammenhange zu erfassen, und so ein Verständniß zu gewinnen für das eigentliche und tiefste Wesen des Christenthums, das da erschienen ist auf Erden als eine schöpferische, weltumgestaltende, das gesammte Leben des Geschlechtes neu begründende Macht. Haben wir dort in einem allgemeinen Ueberblicke die Grundlinien entworfen, so werden wir nun der Natur der Sache gemäß tiefer auf seinen Inhalt einzugehen, jene Grunddogmen und Wahrheitscentra zu betrachten haben, in denen mit dem Umkreis der ihnen angehörigen und aus ihnen fließenden Lehrmomente uns das

Eigenthümliche und wahrhaft Göttliche des Christenthums entgegentritt, und in welche sich der erhabene Organismus der Heilslehre gliedert.

Ihrer aber sind drei: Trinität — Incarnation — Eucharistie. Sie sind die Fundamentalgeheimnisse, Grund- und Höhepunkte des Christenthums; um sie gruppiren sich naturgemäß die übrigen Lehren und Heilsthatsachen, die dem einen oder anderen dieser drei Offenbarungskreise angehören. Wie das Leben des leiblichen Organismus, vor Allem im Menschenleibe, in gewisse Hauptsysteme und Lebensmittelpunkte sich scheidet, auf deren Gesammtwirkung das Leben beruht, so entfaltet sich das übernatürliche Leben der Menschheit in dieser dreifachen Erscheinung der Wahrheit und des Heils. Sie selbst aber, diese Grundgeheimnisse, stehen, wie dort die Grundformen des leiblichen Lebens, unter sich im tiefsten, innigsten Zusammenhange, worauf schon die Väter hingewiesen haben [1]. In der Lehre von der Trinität erschauen wir das innere, geheimnißvolle Leben der Gottheit, deren

---

[1] Dominus nihil fidelium conscientiae incertum relinquens ipsum illum naturalis efficientiae effectum docuit, dicens: ut sint unum, sicut et nos unum sumus, ego in his et tu in me; et sint perfecti in unum (Joan. 17, 22. 23)... Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter in nobis manere existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est... In Christo Pater, et Christus in nobis unum in his esse nos faciunt. Hilarius De Trinitat. L. VIII. 13. cf. ibid. 16: Vivit ergo (Christus) per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus. Cf. Augustin. Tractat. XXVI. in Joan. Cyrill. Alexandr. Dialog. I. De Trinit. p. 407.

Wesenheit dreipersönlich und deren Dreipersönlichkeit das Eine Wesen ist; in der Lehre von der Incarnation erscheint uns die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Einen Person des Gottmenschen, eine Fortführung und ein Ueberströmen des innern Lebens Gottes in die Menschheit; in der Lehre von der Eucharistie sehen wir das Geschlecht sich eingliedern und in innigste Vermählung treten mit Christus, seinem Haupte — Communion —, durch welche es Ein Leib wird unter sich und mit ihm, wie er Eins ist mit dem Vater[1]. Und so baut sich auf die Versammlung der Gläubigen — die Kirche, Christi Leib[2]. Die Trinität ist das Geheimniß der Gottheit, der Theologie im eminenten Sinne; die Incarnation ist das Geheimniß der Oekonomie, der Erlösung; die Eucharistie die Zusammenfassung aller Geheimnisse, die Fortsetzung und Vollendung des Heils für das gesammte Geschlecht. Durch die Incarnation steigt die Gottheit in der Person des Sohnes zum Menschen nieder, um diesen zur Theilnahme an der göttlichen Natur[3] zu erheben, in der Eucharistie strebt der Mensch zu Gott empor; in der Incarnation tritt der Logos persönlich herein in seine Schöpfung, durch die Eucharistie wird die Incarnation permanent. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde, spricht Augustinus[4]. Trinität, Incarnation und Eucharistie — das sind die drei Stationen, auf denen die Menschheit geht bis zur völligen Einheit und Gemeinschaft mit Gott, in denen die Idee aller Religion, die Einheit mit Gott, sich realisirt; in ihnen erscheinen zugleich die drei Stufen dieser Einheit — Einheit im Wesen — Einheit in

---

[1] Joh. 17, 21 ff. [2] Ephes. 1, 23. [3] 2 Petr. 1, 4.

[4] Deus factus est homo, ut homo Deus fieret. Augustin. Tract. 2 in Joan. Cf. Athanas. Orat. IV. C. Arian. Cyprian. De idol. vanit. c. 11. Gregorius v. Nazianz nennt darum die Eucharistie „das Geheimniß, das nach Oben trägt“ (τὴν ἄνω φέρουσαν μυσταγωγίαν Orat. XVII. p. 173).

der Person — **Einheit** durch Gnade und Sacrament; durch dieses **aber werden wir** Ein Leib mit Christus und Ein Geist mit Gott **durch den** Geist, den der Sohn sendet vom Vater. Vernehmen **wir hierüber** einen der tiefsinnigsten Väter, den hl. **Cyrillus von** Alexandrien[1]:

„Der **Vater, der** Sohn und der Geist sind wesenhaft Eins; **der Eingeborene**, der aus dem Wesen des Vaters hervorgeht, **und den** Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist **Fleisch** geworden, indem er sich gleichsam unserer Natur einmischte **durch** eine unaussprechliche Verbindung und Einigung mit **diesem** irdischen Leibe; und so wurde Jener, der von **Natur Gott** ist, dem Namen und der Wirklichkeit nach Mensch, **damit** er die ihrer Natur nach weit von einander **Getrennten** verbinde und den Menschen der göttlichen Natur **theilhaft** mache. Denn die Gemeinschaft und Innewohnung **des heiligen** Geistes ging auch auf uns über von Christus **anfangend**, welcher als wahrer Gott, sofern er aus dem Vater **hervorgeht**, mit seinem eigenen Geiste (da der Geist vom **Vater** und Sohn ausgeht) zunächst seinen eigenen Tempel (die Gottheit wohnte in der Menschheit Christi wie in ihrem Tempel[2]) und durch ihn dann alle Creaturen heiligt.

„Damit wir nun zur Einheit in Gott und unter uns gelangen, hat der Eingeborene durch die ihm zustehende Weisheit und den Rathschluß des Vaters eine besondere Weise erdacht. Indem er mit seinem Leibe die Gläubigen durch die mystische Theilnahme segnet, macht er sie zu Einem Leibe mit sich und unter einander; deßhalb wird auch die Kirche der Leib Christi genannt. Eines Leibes sind wir Alle unter

---

[1] In Joan. 17, 20. 21. L. XI. c. 11. Cf. **Thomassin**. Dogm. theol. T. I. L. IV. 4. X. 31. Die Ueberschrift dieses Kapitels lautet: Wie der Sohn physisch (φυσικῶς) Eins ist mit seinem Vater, so sind wir Eins unter uns und mit Gott, leiblich (σωματικῶς) und geistlich.

[2] Mark. 14, 58.

uns und in Christus [1]; er ist das Band der Einheit, da er Gott und Mensch zugleich ist. Durch die Aufnahme desselben Geistes aber, des heiligen, werden wir unter uns und mit Gott in einer gewissen Weise vermischt. Christus legt einem Jeden den Geist des Vaters und seinen eigenen in das Herz; und wie die Kraft des heiligen Leibes Diejenigen, in welche sie eintritt, zu Einem Leibe macht, ebenso verbindet der heilige Geist durch seine Einwohnung Alle zur Einheit des Geistes. Und wenn der Eine Geist in uns wohnt, wird der Eine Vater Aller in uns sein, indem er als Gott Alle zur Einheit unter einander und mit sich selbst verbindet durch den Sohn, der des Geistes theilhaftig geworden.

‚Eins sind wir demnach Alle in dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste; Eins durch die Einheit des Verhältnisses und durch die Uebereinstimmung in der Frömmigkeit und die Gemeinschaft des heiligen Geistes.‘

So ist die Lehre von dem dreieinigen Gott nicht bloß ein Einzeldogma der christlichen Offenbarung, sie ist Haupt- und Grundlehre; sie ist der wesentliche Inhalt des Evangeliums, das Symbol des christlichen Glaubens, seine Krone und sein Ruhm [2] gegenüber dem heidnischen, jüdischen und mohammedanischen Gottesbewußtsein [3]. Sie allein ist im Stande, den Gegensatz zu lösen in der Auffassung des göttlichen Wesens, der sich uns in der Geschichte der Philosophie und

---

[1] 1 Cor. 10, 17.

[2] ‚Seine Betrachtung und seinen Schmuck‘ (*μελέτημα καὶ καλλώπισμα*) nennt Gregorius von Nazianz (Orat. XXXII.) die Trinitätslehre. Tertullian (C. Prax. c. ult.) nennt dieselbe Lehre das Werk des Evangeliums und den Inhalt des Neuen Bundes (opus Evangelii, substantia Novi Testamenti). Dreien Irrthümern ist diese Lehre nach Gregor von Nazianz entgegengesetzt (Orat. I.): der *ἀθεΐα* (Sabellius), dem *Ἰουδαϊσμός* (Arius) und der *πολυθεΐα* (Heidenthum).

[3] Dasselbe gilt von dem Rationalismus, der nur eine Offenbarungstrinität annimmt. Vgl. Strauß, Glaubenslehre. I. 418.

Religion darstellt, den Gegensatz zwischen der starren, todten Einheit des Monarchianismus und der Emanations- und Trinitätslehre des Pantheismus. In ihr erscheint Gott nicht einsam und unlebendig durch alle Ewigkeit, noch ist die Welt das nothwendige Product seiner Lebens- und Liebesthätigkeit; er hat vielmehr einen ewigen und seiner völlig würdigen Gegenstand seiner ewigen Liebe in sich selbst vor aller Weltschöpfung [1]. ‚Wäre nur eine Person in der Gottheit', bemerkt Hugo von St. Victor [2], ‚so hätte er Keinen, dem er die Reichthümer seiner Herrlichkeit mittheilen könnte; sie würde jene Fülle des Genusses und der Süßigkeit, welche aus dem Besitze der innigsten Liebe hervorgeht, in Ewigkeit entbehren. Aber da Gott das höchste Gut ist, so hält er in dieser Fülle von Güte sie nicht neidisch zurück; und höchst selig theilt er die Fülle von Seligkeit mit' [3]. ‚Es ist darum gerade dieses Geheimniß', fährt er fort, ‚welches, indem wir in ihm einen Ausgang der Liebe (im heiligen Geiste) erkennen, uns den Beweis bietet, daß Gott die Creatur nicht aus Bedürfniß in's Dasein gerufen hat, noch wegen irgend einer äußeren Ursache, sondern wegen der Liebe seiner Gütigkeit.' Daß aber nur in diesem Geheimnisse die großen Gegensätze zwischen einer abstracten, äußerlichen Einheitslehre und

[1] Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch sie seien, damit sie schauen die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor der Gründung der Welt. Joh. 17, 24.

[2] De Trinit. III. 14.

[3] ‚Deus solus', sagt bezeichnend Petrus Chrysologus, ‚sed non solitarius.' Serm. LX. ‚Wenn Gott nicht fruchtbar ist durch seine Natur', argumentirt Athanasius (Orat. II. C. Arian. n. 2), ‚sondern unfruchtbar, wie ein Licht, das nicht leuchtet, und eine vertrocknete Quelle, wie können sie ihm eine (Welt) wirkende Kraft zuschreiben, und mit Läugnung dessen, was nach der Natur ist, behaupten, das sei zuerst, was Sache des freien Willens. Wenn er wollte, daß etwas sei außer ihm, so war er viel eher Vater einer Geburt aus seiner eigenen Wesenheit.'

den polytheistischen und pantheistischen Systemen ihre Ausgleichung zu finden vermögen, erhellt schon einfach daraus, daß gerade jene Formen des Monotheismus, welche sich am schroffsten und hartnäckigsten gegen die Trinitätslehre verschlossen haben, Judenthum nämlich und Mohammedanismus, auch am meisten in Pantheismus entartet sind [1]. Darum steht dieses Geheimniß, wenn gleich nur in dunklen, tiefsinnigen Worten angedeutet, am Anfange der Schöpfung und Menschengeschichte. ‚Lasset uns den Menschen machen', spricht der Schöpfer, ‚nach unserem Bilde, nach unserem Gleichniß' [2]. Und der Schluß aller Offenbarung Gottes in der Zeit, das letzte Wort und Gebot des Herrn an seine Apostel ist die deutlichste, ausdrücklichste Verkündigung dieses Geheimnisses: ‚Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.' Und dieses Wort des Neuen Bundes erklärt uns, was vom ersten Anfange an in dunkler Rede, aber mehr und mehr und immer lichter auch im Alten Bunde schon hervorgetreten war; denn ‚der Alte

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXXII. Art. 1 ad 3. Vgl. Tholuck (Sufismus und Blüthensammlung orientalischer Mystik). Das vergebliche Ringen der Sufi nach Gewinnung des Gottesbegriffes auf dem Boden des Islam, sagt Haneberg, kann am besten beweisen, daß in der mohammedanischen Religion unversöhnbare Widersprüche sich finden. Die Theosophie der Kabbala vermag selbst Molitor von pantheistischen Elementen nicht frei zu sprechen (Philosophie der Geschichte I. B. 2. und 6. Abschnitt). Ueber das Verhältniß der christlichen Trinitätslehre zu Judenthum und Heidenthum vgl. besonders Gregor. Nyss. Orat. catech. C. 3. Basil. C. Sabell. T. 1. p. 601. Gregor. Nazianz. Orat. I. p. 16.

[2] Genes. 1, 26. ‚Dieses wird gesagt', bemerkt der hl. Thomas nach dem Vorgange der Väter (Justinus M., Theophilus, Hilarius, Tertullian bei Petav. De Trinitat. II. 7), ‚um die Mehrheit der Personen zu bezeichnen, deren Abbild wir im Menschen finden' (Summ. theolog. I. Qu. XCI. Art. 4).

Bund wird im Neuen Bunde klar, der Neue Bund im Alten nur verborgen war' [1]. Wohl ist es ein Geheimniß, Grund und Höhepunkt aller Geheimnisse, auch der schärfste Geist wird es nicht begreifen, keine geschaffene Intelligenz reicht hin, es auszudenken. Denn in ihm wird uns das innere Leben Gottes offenbart, ‚der in unzugänglichem Lichte wohnt', und vom endlichen Geiste nur in analoger, nie völlig adäquater Weise erfaßt werden kann; könnte er letzteres, dann müßte das Endliche gleichartig dem Unendlichen, das Unendliche gleichen Wesens mit dem Endlichen sein [2].

Ein Thor ist, wer da hofft mit seinem Geiste
Der Gottheit ew'ge Bahnen zu begreifen,
Die eine Wesenheit in drei Personen.

Vergebens fragst du, Mensch, nach seinem Grunde;
Denn hättest Alles du begreifen können,
Umsonst Maria dann den Herrn gebar [3].

Aber gerade hierin liegt der Beweis seiner Wahrheit, daß es aus Gott stammt und nicht aus dem Gedanken des Menschen; denn der Mensch erfindet nicht, was er nicht begreifen kann, und seine Vernunft sträubt sich, das anzunehmen, was sie nicht zu durchdringen vermag. Ein religiöses System darum, von Menschen erdacht, wird nie Geheimnisse enthalten; wo aber das Geheimniß erscheint, ist es das Siegel seines göttlichen Ursprunges. Denn wenn

[1] In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Testamento Vetus patet. Augustin. QQ. in Exod. Qu. 73. Wenn daher Tholuck die Trinitätslehre eine scholastische Lehre nennt, die nur ein Fachwerk sei, darin sich die Glaubenslehren ordnen lassen, so hat schon Hegel ihm mit Recht entgegnet (Encyclopäd. S. XXII.): ‚Ist diese Lehre nicht von jeher der Hauptinhalt des Glaubens selbst?'

[2] ‚Der menschliche Geist', sagt Augustinus (De Trinitat. XIV. 11), ‚ist ein Bild der göttlichen Natur, aber nicht gleich der göttlichen Natur.'

[3] Dante, Fegfeuer III. 34.

Gott sich offenbart, muß er sich seiner würdig, in einer der unendlichen Intelligenz entsprechenden Weise offenbaren; und wenn er von seinem inneren, göttlichen Leben zu uns redet, dann muß ein Reich von Wahrheiten vor unseren Geist treten, das da erhaben ist ‚über alle menschliche Vernunft', wofür die geschaffene Welt Analogien, aber nichts Gleiches bietet. Was wäre seine Offenbarung, wenn sie uns nichts Anderes böte, als was auch des Menschen Geist erdacht hat oder hätte erdenken können?

Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß die Lehre von dem dreieinigen Gott dem Menschengeiste völlig fremd, absolut unverständlich, ganz unfaßbar sei; denn dann wäre sie nicht eine Offenbarung an und für den Menschengeist. Ist vielmehr dieser, wie wir eben gesehen, das Abbild des Dreieinigen, der ihn schuf, so wird sich in ihm wie in einem Spiegel das Urbild reflectiren; das persönliche Leben in Gott wird der Prototyp des menschlichen Geisteslebens, und darum werden wir aus dem Lebensproceß dieses, der relativen, endlichen Persönlichkeit, wenn auch nicht in adäquater und homogener, so doch in analoger Weise auf jenen des absoluten Geisteslebens schließen dürfen.

Unsere Aufgabe wird demnach sein, daß wir zuerst das Dogma darlegen, wie es die Kirche ausgesprochen und in bestimmte, jeden Irrthum und jede Entstellung abwehrende Formen gefaßt hat; daß wir seine Grundlage in den Lehren der Schrift und dem gläubigen Bewußtsein aller Zeiten vom Anfang an nachweisen, und endlich, so weit der beschränkten Geisteskraft dieß gestattet ist, aus der Analogie des creatürlichen Geisteslebens ein tieferes Verständniß dieses Mysteriums zu gewinnen suchen. Es ist ein Problem, erhaben und tiefsinnig, wie kein zweites mehr, an dem darum die Denker aller Zeiten bis zur Gegenwart herab sich versucht haben; und ist auch, um einen Gedanken des hl. Augustinus uns anzueignen, auf keinem anderen Gebiete die

Untersuchung so schwierig, der Irrthum so gefährlich, so ist doch auch die Frucht unserer Mühen nirgends so süß als gerade hier [1].

Die einfachste, älteste und prägnanteste Darstellung der Trinitätslehre bietet uns die Taufformel, vom Herrn selbst bestimmt und von der Kirche unwandelbar festgehalten: Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes [2]; sie enthält zugleich die Summe des Glaubens, das Bekenntniß des Neophyten [3]. Aus ihm ging in weiterer Fassung das apostolische Symbolum hervor, dessen Redaction den ersten Jahrhunderten, das aber seinem Inhalte nach den Aposteln entstammt [4]. Auf Grund der Offenbarungsthatsachen und der Momente der Heilsökonomie bekennt es in hoher Einfalt den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist: „Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde... Und an Jesum Christum seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau... Ich glaube an den heiligen Geist.‘ In dem Glauben an Gott den Vater hat die Kirche gegenüber jedweder polytheistischen, pantheistischen und häretischen Verunreinigung des Gottesbegriffes [5] ihn als den alleinen, absoluten Schöpfer

[1] Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. De Trinitat. I. 3.

[2] Matth. 28, 19.

[3] „Ich ermahne sie (die Neophyten), daß sie bewahren ungetrennt vom Vater und Sohne den Glauben an den hl. Geist, den sie ausgesprochen in der Taufe.‘ Basil. de Spir. S. C. X. n. 26.

[4] Die ältesten Väter nennen es die Glaubensregel, die apostolische Lehre, das urkirchliche System; Cf. Irenaeus Adv. haer. I. 2, 10. Tertullian. De praescript. c. 37. Ambros. Epistol. I. 7.

[5] Wie Irenäus (C. haeres. I. 2) bemerkt, werden hiemit die

und Herrn der Welt ausgesprochen; in der Lehre vom Sohne preist sie einem abstracten Deismus gegenüber, der eine unüberschreitbare Kluft zwischen Gott und der Welt befestigt, die Liebeshingabe ihres Gottes; in der Lehre vom Geiste erschaut sie sein perennirendes Walten in der erlösten und begnadigten Menschheit [1]. ‚Der Heide nimmt verschiedene und von einander getrennte Wesenheiten an‘, sagt Isidor von Pelusium [2], ‚der Jude dagegen nur eine Einheit der Person; die Personen aber erweitern zur heiligen Trias und zusammenfassen in der Einheit des Wesens ist die wahre und rechtmäßige Lehre.‘ — Nähere Bestimmungen über dieses Geheimniß gab die Synode von Nicäa (325) auf Anlaß der Arianischen Häresie: „Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an Einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, der aus dem Vater geboren ist vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, Eines Wesens mit dem Vater, durch welchen Alles geschaffen ist... Und an den heiligen Geist [3],

gnostischen Lehren ausgeschlossen, welche eine Vielheit von Principien statuirten.

[1] Fidei et professionis ejus, qua Christiani sumus, caput est unius summi Dei in essentia unitas et in personis differentia; quo uno velut fundamento stat catholicae structura religionis atque ab Judaeorum et Gentilium pravitate distinguitur. Petav. De Trinitat. Praef. c. 1.

[2] Lib. II. Ep. 144. Ebenso Gregorius von Nazianz (Orat. XII.): *μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη, καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη*. Und wieder (Orat. XL. p. 668): Kaum habe ich Einen gedacht, so werde ich von Dreien umglänzt; kaum beginne ich Drei zu unterscheiden, so wende ich mich alsbald zu Einem hin. Vgl. Hergenröther, Die göttl. Dreieinigkeit u. s. f. S. 22 ff.

[3] Die dogmatische Bestimmung bezüglich des hl. Geistes gab die Synode von Constantinopel (381) auf Anlaß der Macedonianer, welche

den Herrn, der lebendig macht, der ausgeht vom Vater und dem Sohne, welcher mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet'[1].

Eine höchst bestimmte, genau formulirte Darstellung des Dogma's von der Trinität enthält das Symbolum, welches den Namen des hl. Athanasius[2] trägt. Nach dieser Darstellung verehren wir ,einen Gott in drei Personen, ohne daß wir weder die Personen mit einander vermengen, noch das göttliche Wesen scheiden. Denn eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der hl. Geist. Und doch ist Eine die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, gleiche Herrlichkeit, gleichewige Majestät. Was der Vater, dasselbe ist der Sohn, dasselbe der hl. Geist. Unerschaffen der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der hl. Geist. Unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der hl. Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, wie auch nicht drei Unerschaffene, noch drei Unermeßliche, sondern Ein Unerschaffener und Ein Unermeßlicher. Ebenso ist allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Allmächtige, sondern nur Ein Allmächtiger[3]. So ist

---

die Gottheit des hl. Geistes läugneten. Die ausdrückliche Erklärung des Ausganges des Geistes vom Vater und Sohne als einem Principe gab das zweite allgemeine Concil von Lyon (1274); die Griechen stimmten wiederholt bei auf der Synode von Florenz (1439); eingeschaltet in das Symbolum wurde das „Filioque“ auf der dritten Synode von Toledo (589). Die abendländische Formel ist nur die ausdrückliche Bestimmung, nicht Alteration des Dogma's.

[1] Die späteren Bekenntnisse ruhen sämmtlich auf dieser hier gegebenen Definition des Mysteriums. So Concil. Constantinop. IV. Act. 10. Lateran. IV. c. 2. Profess. Fidei Trident. Init.

[2] Es gehört den früheren Jahrhunderten an (wahrscheinlich Ende des fünften), und ward in der Kirche allgemein recipirt.

[3] Es sind dieß eben Eigenschaften der Einen Wesenheit Gottes; da-

Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott. So ist Herr der Vater, Herr der Sohn, Herr der hl. Geist. Und doch sind nicht drei Herrn, sondern nur Ein Herr. Wie wir daher jede Person im Einzelnen als Gott und Herrn in der christlichen Wahrheit bekennen müssen, so verbietet uns doch die katholische Religion, sie drei Götter oder Herrn zu nennen. Der Vater ist von Niemand gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt. Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern gezeugt. Der hl. Geist ist vom Vater und dem Sohne, nicht gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt, sondern ausgehend. So ist Ein Vater, nicht drei Väter, Ein Sohn, nicht drei Söhne, Ein hl. Geist, nicht drei hl. Geister. Und in dieser Dreiheit ist nichts vorher oder nachher, nichts größer oder kleiner, sondern alle drei Personen sind miteinander ewig zumal und gleich. So daß in Allem, wie schon oben gesagt wurde, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehrt werden muß.'

Es ist demnach die Eine göttliche Natur und Wesenheit [1],

---

rum können sie nur abjectivisch (der Sohn ist allmächtig u. s. w.), nicht als Substantive (es sind drei Allmächtige) ausgesagt werden, weil letzteres die Einheit des Wesens aufheben müßte, da es eine Dreiheit der Natur andeutet. Jedes göttliche Attribut kommt jeder Person zu, nicht als Person, sondern insoferne sie das Eine göttliche Wesen besitzt.

[1] *οὐσία, φύσις, θεότης;* essentia, natura, substantia. Aristoteles (Cat. V. 1. 2) unterscheidet zwischen ‚*πρώτη*' und ‚*δευτέρα οὐσία.*' Jene bezeichnet ein für sich bestehendes Individuelles (*τόδε τι — οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ τὶς ἵππος*), diese einen, mehreren Individuen gemeinsamen Allgemeinbegriff (*ποιόν τι· οὐ γάρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον.* Cf. Metaph. VII. 33). Bei den Vätern, besonders nach der Synode von Nicäa, ist letztere Auffassung herkömmlich. Theodoret. H. E. IV. 7: *μίαν εἶναι καὶ τὴν αἰτὴν*

welche in drei Personen[1] subsistirt, so zwar, daß die Bezeichnungen: Vater, Sohn, Geist keine bloßen Erscheinungsformen sind, noch leere Namen, die für sich keine Subsistenz hätten; die eine Person ist nicht die andere, sondern real von ihr geschieden, aber die drei Personen sind Gott, einer und derselbe Gott. Weil Verschiedenheit der Person, aber Einheit des Wesens, so ist in Gott ein Anderer und ein Anderer, aber nicht ein Anderes und Anderes[2]. Dem

---

οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρισὶ προςώποις, τοῦτ' ἔστιν ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Cf. Athanas. Tom. ad Antioch. n. 5. 6. Cyrill. Alex. in Joan. p. 362. Theorian. Adv. Armen. ap. de la Bigne B. PP. T. XI. p. 441 sqq. Nach der auswärtigen (heidnischen) Weisheit, bemerkt Theodoret anderswo (Eranist. I.), ist kein Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις, nach der Lehre der Väter dagegen unterscheiden sie sich wie das Gemeinsame und das Eigene, oder wie Art und Individuum.

[1] πρόςωπον, ὑπόστασις — persona, suppositum. Sowohl bei den Profan- wie heiligen Schriftstellern (Artemidor. Ὀνειροκριτ. I. Hebr. 11, 1) bezeichnet ὑπόστασις zunächst das wirklich Seiende (im Gegensatz zum bloßen Phantasiegebilde), sodann aber ganz besonders das für sich Bestehen, Individuum, Person sein (τὴν καθ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον. Joan. Damasc. Dialect. c. 42. Cf. Petav. De Trinit. IV. 2. Wir sagen, bemerkt Theodoret (a. a. O.), den Bestimmungen der Väter folgend, daß Hypostasis und Person (πρόςωπον) und Eigenthümlichkeit (ἰδιότης) dasselbe bezeichnen.' ,Wir sind überzeugt', sagt Origenes (In Joan. T. II. p. 56), ,daß drei Hypostasen sind, der Vater, der Sohn und der hl. Geist.'

[2] ἄλλος καὶ ἄλλος, aber nicht ἄλλο καὶ ἄλλο. Gregor. Nazianz Ep. 41 ad Cledon. Cf. Joan. Damasc. De fid. orthod. III. 6. Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Et illa res non est generans nec genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit. — Pro personis divinis attenditur identitatis unitas in natura (gegen Abt Joachim von Floris, der nur eine specifische und collective, aber keine absolute und eigentliche Einheit [unitas singularitatis] statuirte).

einen göttlichen Wesen kommt demnach die Dreipersönlichkeit als seine ihm eigenthümliche, complete Subsistenzweise zu. — Doch, was ist Natur, was ist Person, wie verhält sich Natur zu Person? Suchen wir uns das Göttliche aus der Analogie des Menschlichen verständlich zu machen. Offenbar ist die Natur, Wesenheit eines Dinges mit der Individualität nicht identisch; denn die Natur ist ein Allgemeines, mehreren Gemeinsames, Unbestimmtes; das Bestimmte, Eigenthümliche wird sie erst durch die Individuation. So ist die Natur des Menschen allen Menschen gemeinsam; betrachte ich nur sie, und sehe ich ab von der Individualität, so ist zwischen zwei Menschen kein Unterschied; denn sie sind Menschen eben nur durch den Besitz der einen gemeinsamen Natur, der

---

Conc. Later. IV. c. 2. Thomas definirt substantia ‚cui convenit esse non in subjecto' (C. gent. I. 25); Persona dagegen ‚significat id, quod est perfectissimum in tota natura, sc. subsistens in natura rationali' (Summ. theol. I. Qu. XXIX. Art. 3). Und Suarez (Disput. metaphys. Disp. XXXIV. Sect. 1): Subsistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse. In welchem Sinne die Lateiner das Wort persona gebrauchten, lehrt uns Augustinus. ‚Es ist schwierig', bemerkt er, ‚die Trias in Gott auszudrücken (De Trinit. V. 9): Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Cum conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, . . timuit tres dicere essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius, quia dixit, in haeresim lapsus est. . . Quaesivit, quid tria diceret, et dixi substantias (ὑποστάσεις) sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit (wie bei den menschlichen Personen), sed singularitatem noluit.' Wie Petavius (De Trinit. IV. 2, 1) bemerkt, bezeichnet demnach Person zunächst eine Relation in der Gottheit, mittelbar und indirect das göttliche Wesen. Persona divina significat relationem ut subsistentem. Thom. l. c. Qu. XXIX. Art. 4.

Menschheit. Aber diese Natur, beiden gemeinsam, existirt in beiden auf verschiedene Weise, gewinnt in ihnen eine besondere, eigenthümliche Bestimmung, wodurch der eine von dem andern sich unterscheidet, eben diese Person, dieses Individuum und kein anderes ist. Die Natur in ihnen ist das Gemeinsame, die Persönlichkeit das Eigenthümliche, das nicht Mittheilbare [1]. Persönlichkeit ist die Existenzweise der geistigen Natur [2], wie die bloße Individuation, ein Einzelding, die Existenzweise ungeistiger Wesen ist. In der Wirklichkeit erscheint die Natur, Wesenheit nie ohne diese individuelle Form, die Persönlichkeit wird mit Recht das letzte Complement der (geistigen) Natur genannt; aber hieraus folgt keineswegs, daß wir nicht zwischen Natur und Persönlichkeit, Wesen und Individuation unterscheiden können und müssen. Während nun die Wesenheit des Menschen nur real wird und zur Wirklichkeit gelangt in den einzelnen Menschenindividuen, die Menschennatur demnach vervielfältigt wird mit der Vervielfältigung der Personen [3], existirt die eine Natur Gottes in dreifacher Existenzform, drei Personen, ohne daß die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens aufhebt. Ist demnach bei den Menschen die Einheit nur eine ideale (specifische), real (numerisch) dagegen ihre Vervielfältigung nach der Vielheit der Individuen, so ist in der göttlichen Trias die Einheit real (numerisch), die Geschiedenheit eine ideale, da Person

---

[1] ἄτομον, individuum.

[2] Propria hypostasis ratio in modo quodam existendi sita est, quo substantia singularis et per se extat, idque perfecte. Petav. l. c. IV. 8, 8.

[3] In hominibus ideo tres personae tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem. In tribus sunt tres humanitates numero differentes, et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. Thom. Aquin. Opusc. III. 3.

und Natur nur im Gedanken (virtuell), aber nicht sachlich auseinander fallen, unterschieden, aber nicht geschieden sind. Jede Person ist Gott, und deßwegen Eins mit dem Wesen, wenn gleich nicht dessen alleinige und adäquate Subsistenzweise [1]; diese ist eben eine dreipersönliche, indem Vater, Sohn und Geist die eine und selbe Natur haben, aber in verschiedener Weise: der Vater aus sich, der Sohn vom Vater, der Geist vom Vater und Sohne. Der Begriff Person in Gott drückt darum nothwendig eine Beziehung aus — Zeuger, Gezeugt, Gehaucht (Geist). Gerade hierin nun, in dieser Einheit des Wesens bei realer Verschiedenheit der Personen [2] unter sich, liegt das Geheimniß. Daß es uns Geheimniß ist und immer bleiben wird, hat darin seinen Grund, daß wir nur in endlichen, creatürlichen Zuständen entnommenen Begriffen uns das Göttliche denken können. Die Begriffe Natur und Person, wie wir sie im endlichen Geistesleben kennen, finden darum auf das unendliche, göttliche Leben, das Verhältniß von Natur und Person keineswegs eine adäquate, sondern nur analoge Anwendung [3].

Diese drei Personen werden als solche durch persön-

[1] τρόπος ὑπάρξεως Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XII. p. 204.

[2] Si relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum quod est Sabelliani erroris. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXVIII. Art. 3. Cf. Augustin. De Trinit. V. 4—6. Die persönlichen Merkmale bezeichnen darum weder ein substantiales noch accidentales Moment in Gott, sondern eine Relation. Eine Natur, sagt Gregorius von Nazianz (Orat. XXV. p. 441), in drei Personen, die für sich wirklich subsistiren. . . Es sollen die drei Personen unvermischt (ἀσύγχυτοι) gewahrt werden; die eine ist nicht die andere, aber das, was die andere (οὐχ ὅσπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος).

[3] Mit Recht sagt darum Möhler (Patrolog. S. 601): Die Trinität ist das eigentlichste Geheimniß, das mysterium κατ' ἐξοχήν, lebendig und wahr wie Gott selbst, und unburchschaubar wie sein Wesen, und darum der zarteste Gegenstand des Glaubens.

liche Merkmale — Eigenthümlichkeiten[1] — constituirt, in denen ihr gegenseitiges Verhältniß und ihre Wechselbeziehung ausgesprochen ist, das sie eben als Personen constituirt. Der Vater hat kein Princip[2], aus dem er hervorgegangen, aber er zeugt den Sohn; der Sohn ist gezeugt[3] vom Vater, der Geist geht aus vom Vater und Sohn[4]. Diese Bestimmungen als eigenthümliche und unterscheidende Charaktere kommen nicht dem Wesen zu, das den Dreien gemein ist, sondern bezeichnen die Relationen, das Verhältniß der Personen zu einander[5]. In diesem Ausströmen des

---

[1] *ἰδιώματα* (Basil. Ep. CXX. 5. *ἰδιότης*) Gregor. Nazianz. Orat. XXXII. p. 521. ‚Alle göttlichen Thätigkeiten', spricht Maximus (De divin. nominib. c. 2 Schol.), werden der Trias gemeinsam zugeschrieben; aber bloß die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Hypostasen kommen für ihren Antheil und eigenthümlich einer jeden Hypostase zu, wie dem Vater, daß er Vater ist, so dem Sohne und dem hl. Geiste' (*μόναι δὲ αἱ χαρακτηριστικαὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἰδιότητες μερικῶς καὶ ἰδίως ἑκάστῃ ὑποστάσει πρόσεισιν*). ‚Sie bezeichnen nicht die Natur', sagt Johannes Damascenus (De fid. orthod. I. 10), ‚sondern das gegenseitige Verhältniß und ihre Subsistenzform (*τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου δηλωτικά*).' Daher das Axiom der Theologen: Omnia in divinis idem, ubi non occurrit relationis oppositio. Decr. pro Jacob. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. XXX. Art. 1. Anselm. De process. Sp. S. Augustin. Tract. XXIX. 6, 7. in Joan. Gregor. Nyssen. Ad Adlab. II. p. 459. Das Wesen ist untheilbar, die Eigenthümlichkeit, das nicht Mittheilbare, constituirt die Person, das Fürsichsein (*ὕπαρξις ἰδιοσύστατος*. Damasc. Dial. c. 42). Nihil in Deo secundum accidens dicitur, sed secundum relativum. Cf. Augustin. De Trinit. V. 4. 5. 8. Thom. l. c. Qu. XXVIII. Art. 3.

[2] Ihm kommt darum zu die *ἀναρχία, ἀγεννησία*, er ist *ἀρχή* und *πηγή* der Gottheit; das *ἀγένητον* (Nichtgeschaffen) dagegen ist allen drei Personen gemein, weil Bestimmung des Wesens. Cf. Joan. Damasc. De fid. orthodox. I. 9.

[3] Genitus, *γεγεννημένος*.

[4] Procedens, *ἐκπορευόμενος*.

[5] In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt,

absoluten Wesens in drei Personen und Zurückströmen in die eine göttliche Natur ist zugleich die innige Durchbringung der Personen [1] begründet. Die Personen sind nicht neben- und auseinander, sondern in- und durcheinander. So sind alle göttlichen Eigenschaften in dem Vater, welcher durch sein Wort die Welt erschaffen, und von Ewigkeit her den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt hat; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem Sohne, dem Worte, das von Anfang an bei Gott war und Gott ist, durch den Alles geschaffen worden, was geschaffen ist, der Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat [2]; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem heiligen Geist, durch den uns der Vater und Sohn die Geheimnisse des Reiches geoffenbart und der die Tiefen der Gottheit erforscht.

Sehen wir nun zu, wie sich uns die Lehre von dem dreieinigen Gott in den Quellen der Offenbarung darstellt.

Vater, Sohn und Geist sind nicht Erscheinungsformen, Ausstrahlungen, Kräfte oder Thätigkeiten eines und desselben göttlichen Wesens, sondern es sind drei unterschiedene Personen, von denen jede die eine göttliche Natur ganz besitzt; das ist in Kürze die Lehre des Herrn, anknüpfend an die

---

et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Symb. Fidei Conc. Tolet. XI.

[1] περιχώρησις, circumincessio (Joan. Damasc. De fid. orthodox. III. c. 4. 5). Bei den Aelteren findet sich der Ausdruck ἐνύπαρξις. Mit diesem Ausdrucke ist sowohl die Verschiedenheit der Personen als die Einheit des Wesens, in welchem sie sich gegenseitig durchbringen, das ewige Hervorgehen und Insichbleiben Gottes betont. Nec quoniam Trinitas est Deus, ideo triplex putandus est: alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus, cum semper ac inseparabiliter et ille cum Filio sit et iste cum Patre: non ut ambo sint Pater, aut ambo Filius, sed quia semper in invicem, neuter solus. Augustin. De Trinit. V. 7. Vgl. Joh. 10, 38. 14, 10. 17, 21. 1, 1.

[2] Joh. 1, 14. Phil. 2, 6. Hebr. 1, 3.

Thatsachen der Heilsökonomie und diese bedingend. Der Vater ist es, der die Fülle der Liebe in sich vereint, der von Ewigkeit den Sohn geliebt, und diese Liebe überströmen läßt auf Alle, die an den Sohn glauben [1]. Er selbst aber, der Sohn, ist vom Vater ausgegangen, und herabgestiegen vom Himmel, wo er die Herrlichkeit mit ihm getheilt hatte, noch ehe die Welt war [2]; darum spricht er: ‚Ehe Abraham war, bin ich‘ [3], um das ewige, unveränderliche Leben der Gottheit zu bezeichnen. Er hat vom Vater das Leben, nicht als ein abhängiges, unselbstständiges, sondern im Princip, das absolute Leben, er ist darum Lebensquelle für Alle, die aus ihm Leben schöpfen [4]. Er und der Vater sind Eins [5], nicht bloß in moralischer (Willens-) Einigung, sondern in der Einheit des Wesens, so daß, wer ihn gesehen, den Vater gesehen [6], und Niemand ihm die Seinen entreißen kann, weil er, wie der Vater, allmächtiges Lebensprincip ist [7].

In der Stunde vor seinem Scheiden offenbart er seinen Jüngern die Person des hl. Geistes. Es ist sein Geist, der vom Vater und Sohne ausgeht, den er senden wird, damit er Zeugniß gebe für ihn [8]. Der Geist wird nicht reden von

[1] Joh. 17, 26. [2] Joh. 17, 5. [3] Joh. 8, 58.
[4] Joh. 5, 26. [5] Joh. 10, 30. [6] Joh. 14, 9.
[7] Joh. 10, 28. ‚Wenn die Macht‘, bemerkt Chrysostomus (Homil. LXI. in Joan. 2), ‚eine ist, dann ist es auch die Wesenheit; wäre der Sohn geringeren Wesens, so wäre dieß ein freventlicher Ausspruch.‘
[8] Joh. 15, 26; 16, 7; 14, 16; 16, 13. Der Geist geht aus vom Vater und Sohn, lautet die symbolische Formel der Occidentalen; der Geist geht aus vom Vater durch den Sohn, ist die häufigere Bezeichnung bei den Orientalen. Sachlich ist kein Unterschied. De quo (Deo Patre) procedit principaliter Spiritus S. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus S. procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit. Augustin. De Trinit. XV. 17. Dem Grundprincip des Macedonius gegenüber, der Geist gehe nicht aus vom Vater, sei also Geschöpf, und zwar des Sohnes, wie dieser Ge-

sich, sondern nur, was er gehört, wird er verkünden. Wie der Sohn das Wesen empfängt vom Vater [1], so empfängt der Geist Alles vom Vater und Sohn. Und wie Christus im Namen des Vaters in der Welt erschien [2], so wird der Geist im Namen des Sohnes vom Vater gesendet [3]. Er setzt das Werk der Erlösung in der Menschheit fort und vollendet es; er ist der Beistand, Lehrer und Tröster der Kirche des Neuen Bundes, die belebende Seele in dem großen

---

schöpf des Vaters sei, betonen die Väter und die Synode von Constantinopel den Ausgang des Geistes vom Vater — nicht im Ausschluß seines Ausgehens vom Sohne. Cf. Basil. Contr. Eunom. II. 34. Die griechische Formel macht besonders geltend, daß die Gottheit und die Spirationskraft principaliter et fontaliter im Vater liegt, drückt also zugleich den Ordo originis in Trinitate, das Verhältniß vom Vater zum Sohne mit aus. ‚Wir Griechen', erklärten die griechischen Theologen auf dem Concil von Florenz (ap. Labb. T. XIII. p. 1130), ‚sprachen nicht in dem Sinne vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater, um den Sohn auszuschließen; wir enthielten uns aber des Ausdruckes: der Geist geht vom Vater und Sohne aus, weil wir glaubten, die Lateiner verständen darunter zwei Principien und zwei Spirationen.' Die Lateiner dagegen erklärten, sie wollten durch diesen Ausdruck den Vater nicht ausschließen als πηγὴ καὶ ἀρχὴ τῆς θεότητος. Niemals nahm die Kirche, die griechische so wenig als die lateinische, das symbolische ‚Ex Patre procedit' in dem späteren Sinne der Schismatiker ‚Ex Patre solo'. Indem die Griechen in allzu ängstlicher Treue den Buchstaben hüteten, verloren sie den Geist der Lehre Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXXVI. Art. 3. Die Sendung des Geistes vom Sohne weist hin auf den ewigen Ausgang des Geistes vom Sohne (Athanas. C. Arian. I. 5. Basil. C. Eunom. III. 1. II. 34. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLIII. Art. 2). Ginge der Geist nicht vom Vater und Sohne aus, dann wären Sohn und Geist nicht real geschieden (Bessarion ap. Arcud. Opusc. aurea circ. proc. Sp. S. p. 232 sq.), da die bloße Verschiedenheit des Gezeugt- und Gehauchtseins keinen realen Unterschied der Personen begründen kann, sondern nur der Gegensatz der Relation (Symbol. Fidei Conc. Tolet. XI. Decr. pro Jacob. Augustin. De Trinit. V. 14).

[1] Joh. 8, 26. [2] Joh. 5, 43. [3] Joh. 16, 7.

Leibe Christi, der Kirche. Er ist der Geist der Wahrheit, der die Glieder derselben erleuchtend heiligt, den Sohn verklärt, die Welt überzeugt von der Sünde, die Nichtigkeit des von Wahn und Frevel beherrschten Lebens enthüllend, von der Gerechtigkeit und dem Gericht, das über die Welt bereits ergangen und vollzogen ist [1].

Aber erst am Schlusse seines Erdenlebens und nach seiner Auferstehung, in dem feierlichsten, ernstesten Augenblicke, als er die Apostel hinaussandte zur Predigt des Evangeliums für alle Völker und alle Zeiten, da sprach er den Inhalt alles Glaubens und Lebens, Mitte und Ende seines Evangeliums aus in den Worten: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes [2]. Dem Vater, Sohn und Geiste kommt Ein Name, Eine Natur und Wesenheit zu, Eine Wirksamkeit, denen darum in gleicher Weise der Täufling sich verpflichtet [3]. In diesen Worten finden nun auch die Jünger die vollständige Erklärung jenes Vorganges bei der Taufe. Wie bei der ersten Schöpfung Gott durch sein Wort die Welt schuf, und sein Geist bildend über den Gewässern schwebte, so spricht Gott der Vater die zweite Schöpfung hier aus in seinem Sohne, über den der Geist in Gestalt einer Taube sich niederläßt [4].

---

[1] Joh. 16, 8—10. [2] Matth. 28, 19.

[3] Name, der Anschauung des Orientalen und dem Sprachgebrauch der hl. Schrift gemäß nicht eine rein äußerliche und zufällige Bezeichnung, sondern die Erscheinung des Wesens. Vgl. Deuteron. 12, 5. 11; 14, 23. 24. 3 Kön. 8, 29. Hierauf bezieht sich die Bedeutung der Namengebung und Namensumwandlung, wie des Abram in Abraham (Genes. 17, 5), Jakob in Israel (Genes. 32, 28), Simon in Petrus (Joh. 1, 43; vgl. Matth. 16, 18). Es ist demnach hier die Wesenseinheit und Geschiedenheit der Personen ausgesprochen, das Glaubensbekenntniß des Täuflings.

[4] Genes. 1, 1. 2. Matth. 3, 16.

Den Aposteln ist der Sohn Gottes, der Logos, der Eingeborene [1], wahrer Gott, wie der Vater; die Weisheit und Kraft Gottes [2], der da war, ist und sein wird [3], der wahrhaft Seiende, Licht und Leben [4]. Er ist das Wort, gezeugt vom Vater, wie unter Menschen das Wort gezeugt wird vom Geiste des Redenden. In Gestalt Gottes seiend und Gott gleich hat er Knechtsgestalt angenommen [5], er ist Ebenbild des unsichtbaren Vaters, in dem Alles geschaffen ist [6], Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und Bild seiner Wesenheit [7], großer Gott [8], Gott gepriesen in Ewigkeit [9].

Daß die Logoslehre kein Product alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie, sondern ‚original' sei, wird auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Forschung kaum mehr geläugnet [10]. ‚Der Logos des Philo', bemerkt Döllinger [11], ‚ist keineswegs Eins mit dem des Johannes. Philo's Logos ist ein zweiter Gott, wird aber eigentlich nur mißbräuchlich Gott genannt, und Philo rühmt sogar die Juden, welche nicht dem stellvertretenden Offenbarer, dem Logos, sondern dem allmächtigen Gotte dienen [12], dem, der erhaben ist über

---

[1] Joh. 1, 14. [2] Joh. 1, 1. 1 Cor. 1, 24.
[3] Offenb. 1, 4. [4] Joh. 1, 4. 9. [5] Phil. 2, 6.
[6] Coloss. 1, 15—17. [7] Heb. 1, 3.
[8] Tit. 2, 13. [9] Röm. 9, 5.

[10] Vgl. Lücke, Commentar zum Evangel. des Johannes. 2. Aufl. I. S. 245. ‚Aus den dunkeln Andeutungen einer göttlichen Dreiheit, welche man in den ächten und falschen Schriften des Plato hat finden wollen, würde gewiß die Trinitätslehre nicht hervorgegangen sein; bei weitem kräftiger mußte auf ihre Ausbildung der Canon der Kirchenlehre einwirken, welcher Vater, Sohn und hl. Geist neben einander stellt, ohne jedoch ihr Verhältniß zu einander genau zu erörtern (?). Als aber die Neuplatoniker ihre Trinität aufstellten, waren die Untersuchungen über dieselbe schon in ihrem vollen Gange.' H. Ritter, Geschichte der Philosophie VI. Bd. S. 102.

[11] Christenthum und Kirche, S. 167.

[12] Philon. Opp. ed. Mang. I. 413. II. 625.

alle ‚logische Natur'. Philo's Logos ist eigentlich die platonische Ideenwelt, das Urbild der Ordnung und Harmonie in der endlichen Welt; er ist nicht der Schöpfer, sondern Gott hat nur nach ihm, als dem Urbilde und Muster, die Welt geschaffen und geordnet [1]. Bei Johannes dagegen ist der Logos nicht bloß die göttliche Ideenwelt, sondern Hypostase. Er ist nicht bloß Muster oder Vorbild der Schöpfung, sondern selbstschöpferisch; durch ihn ist die Welt geworden. Bei Philo ist der Logos die Quelle alles Lichtes, des geistigen sowohl wie des physisch-kosmischen; bei Johannes ist er nur das intellectuelle, moralische Licht, welches die Menschen erleuchtet und mit der sittlich-geistigen Finsterniß der Welt im Kampfe liegt. Philo kennt weder eine nähere Beziehung des Logos zum Messias, noch eine Menschwerdung desselben; sein Logos, dessen Persönlichkeit er nicht festzuhalten vermag, der sich ihm immer wieder zu einer Abstraction verflüchtigt, könnte gar nicht Mensch werden. Bei Johannes ist der Logos Fleisch geworden und damit als Messias erschienen' [2].

Aber nicht einmal den Ausdruck ‚Logos' verdankt Johannes der alexandrinischen Religionsphilosophie, da dieser schon längst zugleich mit der Sache in der alttestamentlichen Offenbarung und Tradition vorhanden war. Schon die ersten Sätze der Genesis weisen auf diese inneren Unterschiede in der Gottheit hin, indem das Wort als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet wird. Die Theophanien, wo der ‚Engel

[1] Es ist eben nichts anderes als das Reich der göttlichen Ideen (κόσμος νοητός), im Gegensatze zur sichtbaren, wirklichen Welt, κ. αἰσθητός (De migrat. Abrah. p. 437 ed. Mang.) — eine Wiederholung platonischer Gedanken, cf. Tim. p. 30. 38. 47. Phileb. p. 30.

[2] Weitere Ausführungen über den Unterschied des Johanneischen und Philonischen Logos bei A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, S. 117 ff. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg, 1866. S. 64 ff.

Gottes'[1] erscheint, von Gott unterschieden und doch wieder Gott genannt wird; die Messianischen Weissagungen, in denen dem Messias göttliche Eigenschaften beigelegt werden und derselbe geradezu ‚starker Gott'[2] heißt; die Schilderung der ‚Weisheit' und des ‚Wortes Gottes'[3], welche bei Gott war vom Anfange an und vor der Weltschöpfung, sein Pflegekind und Beisitzerin auf seinem Throne[4], von ihm geliebt, eingeweiht in alle göttlichen Geheimnisse und Rathgeberin bei seinen Werken[5], Abglanz des ewigen Lichts und das Bild seiner Güte, die ihr Besitzthum hat unter allen Völkern, Israel aber zum Eigenthum, und im heiligen Zelte über der Bundeslade wohnt[6] — das Alles gab dem denkenden Israeliten vielfach Anlaß zu Vermuthungen, die freilich erst der Neue Bund zur Gewißheit erhoben hat. So erklärt es sich auch, daß in den Targumim, den chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments, die Persönlichkeit des Wortes

[1] מַלְאַךְ יְהוָה Exod. 3, 2. 4; 23, 20. 21; 33, 2. 14. Num. 20, 16. Das Resultat seiner Untersuchungen über diese in neuerer Zeit vielfach ventilirte Frage bezüglich der Manifestationen Gottes im A. B. gibt Augustinus in den ersten Büchern seines Werkes De Trinit. Er erklärt die Behauptung der Arianer für einen Frevel, daß der Vater nie in sichtbaren Gestalten auf Erden erscheine (II. 17); nicht bloß er, alle drei göttlichen Personen können durch sinnliche Zeichen sich manifestiren II. 10. Als göttliche Personen sind sie alle unsichtbar dem sinnlichen Auge III. 11; Gott aber bedient sich der creatürlichen Dinge, um die eine oder andere Person zu manifestiren, besonders der Engel III. 22. In ihnen und durch sie spricht Gott, wie der Richter durch den Herold (III. 23), daher werden sie mit Gott identificirt. Ob und wo der Vater, der Sohn und der Geist so erscheinen, soll man nur nach genauer Prüfung des Zusammenhangs der Rede bestimmen. Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. XLVII. 7 ad 5: Licet illas creaturas Trinitas operata sit, tamen facta sunt ad demonstrandam specialiter hanc vel illam personam.

[2] אֵל גִּבּוֹר vgl. Jes. 9, 6. [3] Jes. Sir. 1, 4. 5.

[4] Weish. 9, 4. [5] Weish. 8, 4.

[6] Weish. 7, 26. Jes. Sir. 24, 6—9. Sprüchw. 8, 22 ff.; 30, 4.

immer mehr ausgebildet erscheint, indem sie ‚Wort Gottes‘ [1] geradezu an vielen Stellen für ‚Gott‘ setzen und zu dem Messias in Beziehung treten lassen.

Was so in dunklen Ahnungen das religiöse Gemüth des Israeliten bewegte, das wird nun klare und unfehlbare Gewißheit durch das Evangelium des Johannes: Und das Wort ist Fleisch geworden [2]. Die Persönlichkeit des Wortes, das bei Gott ist von Ewigkeit und Gott gleich, welches in dem Menschen Jesu Fleisch geworden und unter uns gewandelt, bildet den Grundton seiner Predigt, wird die Lösung des Räthsels, das ganz zu lösen der Vorzeit nicht gegeben war, und verbindet die beiden tiefsten und erhabensten Ideen, welche die Grundpfeiler der alttestamentlichen Offenbarung waren, die Idee der Weisheit und des Messias, zur unlösbaren Einheit [3].

So nennt Johannes die zweite Hypostase der Gottheit Logos, anknüpfend an die Offenbarungsüberlieferung, falsche und einseitige Vorstellungen ausschließend und das Wesen wie Amt des Sohnes am schärfsten bezeichnend. Er ist geboren aus dem Vater von Ewigkeit, war darum schon im Anfang bei Gott und Gott selbst; kein eigenes Wesen außer und neben Gott, kein zweiter Gott niederer Art [4], oder Mittel-

---

[1] שְׁכִינַת יְהוָֹה, מֵימְרָא יְהוָֹה Wort Gottes, Wohnung Gottes. Lev. 23, 21. Deuteron. 1, 32. Lev. 9, 18. Exod. 23, 20. 21. Zach. 7, 12. 3 Kön. 8, 50; 18, 24.

[2] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit. In der ‚Schechina‘ wohnt die Herrlichkeit Gottes, cf. Berthold Christolog. Judaic. p. 120. ‚Er kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.‘ Anspielung auf Jes. Sir. 24, 10 ff, wo Israel als ‚Eigenthum‘ der Sophia erscheint.

[3] Vgl. Langen, a. a. O. S. 280.

[4] δεύτερος θεός (Euseb. Praepar. evangel. VII. 13) heißt bei

ding zwischen Gott und Geschöpf. Er ist nicht geschaffen, aber durch ihn ist Alles geworden, er ist Princip des Lebens und des Lichtes für Alle.

Hat der Sohn in der Incarnation sich eingesenkt in die Menschheit, so setzt der Geist durch seine Einwohnung das Werk des Sohnes fort und vollendet es. Wie der Herr in der Taufformel und seinen letzten Reden an die Jünger, so schildern auch die Apostel seine göttliche Persönlichkeit und Wirksamkeit. Von ihm geht alle außerordentliche Erleuchtung [1], von ihm gehen alle geistigen und sittlichen Güter im Leben der Menschheit aus [2], der Friede des innern Menschen, Ruhe und Freudigkeit des Herzens [3]. Er wird ausdrücklich Gott [4] genannt, der in uns wie in seinem Tempel wohnt [5]. Dem Vater und dem Sohne beigeordnet, ist er wie diese Person und Gott.

Die Trinität erscheint zunächst bei den Aposteln in ihrer Beziehung zur Heilsökonomie dargestellt, der jedoch das ontologische, innere Verhältniß der Personen zu Grunde liegt. So wünscht Paulus in seinem Abschiedsgruße den Corinthern die Gnade Christi, die Liebe Gottes (des Vaters) und die Gemeinschaft des hl. Geistes [6], und Petrus weist auf die Thätigkeit des dreifaltigen Gottes hin in der Auserwählung durch den Rathschluß des Vaters, die Heiligung durch den Geist und die Besprengung mit dem Blute Christi [7].

Das sind die in den heiligen Schriften ausgesprochenen und in den Bekenntnissen der Kirche aufgezeichneten Grund=

---

Philo der λόγος, das älteste Geschöpf Gottes, υἱὸς πρεσβύτερος, indem die sichtbare Welt das jüngere, υ. νεώτερος ist.

[1] 2 Pet. 1, 21. 2 Tim. 1, 7. 1 Thess. 1, 5. 1 Cor. 12, 3 ff.

[2] Gal. 5, 16 ff. 1 Cor. 6, 10 ff. Ephes. 5, 18.

[3] Ephes. 3, 16. 1 Thess. 1, 6.

[4] 1 Cor. 12, 6. Apostelgesch. 5, 3. 4.

[5] 1 Cor. 6, 19. [6] 2 Cor. 13, 13.

[7] 1 Pet. 1, 2.

züge unseres Glaubens an die göttliche Dreieinigkeit. Sie bilden die Principien und Grundpfeiler, von wo alle späteren Lehrentwicklungen und näheren Bestimmungen ausgegangen, und auf denen sie ruhen, welche wandellos und unverrückbar durch allen Wechsel der Jahrhunderte und alle Angriffe der Häresie immer dieselben geblieben sind. Im Dienste des Geistes, welcher die Kirche in alle Wahrheit einführt, und unter steten Kämpfen gegen den Geist der Lüge, der in den Häresien als der Reaction des Juden- und Heidenthumes immer auf's Neue wieder auftauchte, wurde dieses Mysterium von den Vätern der Kirche immer klarer, immer tiefer, immer schärfer und bezeichnender erfaßt und dargestellt, bot es den mächtigsten und erhabensten Geistern aller Jahrhunderte den Angelpunkt ihres Glaubens, die reichste Nahrung für ihre Speculation — einem Dionysius von Alexandrien und jenem von Rom, einem Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanasius, Gregorius von Nazianz und Basilius, Cyrillus von Jerusalem und jenem von Alexandrien, einem Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo M., Gregor dem Großen, einem hl. Bernhard, Anselmus, Albert M., Thomas von Aquin bis herab auf Newton und Leibnitz.

Aber auch die Häresie in ihren drei großen Fractionen des Monarchianismus (des ebionitischen und patripassianischen), Tritheismus und Subordinatianismus (Arianismus und Macedonianismus) bietet uns nur das Bild der einseitigen und darum falschen Auffassung, Auseinanderreißung der Wahrheitsmomente, welche im katholischen Dogma zur lebendigen Einheit verbunden erscheinen. Jede dieser Irrungen enthält Bruchtheile der Wahrheit; in ihrer Totalität angeschaut und mit Abstreifung ihrer falschen Voraussetzungen bilden sie einen neuen Beweis für die kirchliche Lehre, der sie folgen wie der Schatten dem Körper, die

Entstellung dem ächten und ursprünglichen Gedanken. „Indem die Häretiker sich gegenseitig bekämpfen', sagt Hilarius [1], ‚bekräftigen sie den Glauben der Kirche; indem sie sich wechselseitig besiegen, wird ihr Sieg der Triumph der Kirche über alle.'

Der Monarchianismus [2] geht von der Annahme aus, das höchste Wesen könne nur Eines, nicht bloß der Substanz, sondern auch der Person nach sein, und der Einheit des Wesens müsse jene der Hypostase nothwendig folgen. Ihm sind daher Vater, Sohn und Geist nicht innere, ewige [3] Unterschiede in der einen göttlichen Substanz, sondern vielmehr nur drei äußere, zeitliche Bezeichnungsweisen [4] der einen

---

[1] De Trinit. VII. 4.

[2] Besonders ausgebildet durch Sabellius, bereits unter Papst Kallistus (219 n. Chr.) excommunicirt. Aehnlich Praxeas am Anfange, Noetus zu Ende des zweiten Jahrhunderts. Ihnen gegenüber erscheinen die ebionitischen oder dynamischen Antitrinitarier, welche gleich den früheren Ebioniten entweder Christum für einen bloßen Menschen erklärten, oder das zeitweilige Wirken einer göttlichen Kraft im Menschen Jesu (δύναμις) annahmen, Theodotus aus Byzanz, Artemon, Beryllus von Bostra und besonders Paul von Samosata (260 Bischof von Antiochien).

[3] ‚Eine Monas', sagte Sabellius, ‚die sich zur Trias erweitert' (ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς) Athanas. C. Arian. IV. 12.

[4] πρόςωπον = Rolle, Larve nannte er sie, den kirchlichen Ausdruck mißdeutend, wobei er an dem Etymon eine gewisse Berechtigung fand. Auf die Verfänglichkeit dieses Ausdruckes machen die Väter aufmerksam, wie Basil. Ep. CCXIV. 3. CCXXXVI. 6. Athanas. Tom. ad Antioch. 5. 6, wo er den orthodoxen Sinn des Ausdruckes erklärt, wie er auf der Synode von Alexandrien (362) war festgestellt worden. Er mußte um so mehr beibehalten werden, als er für die Lateiner (persona) der passendste war, da substantia, als wörtliche Uebersetzung von ὑπόστασις zunächst das Wesen bezeichnet. Auf der Synode von Alexandrien verständigte man sich über die Bedeutung der Ausdrücke; diejenigen, welche eine ὑπόστασις annahmen, erklärten dieß im Sinne von οὐσία, die von drei Hypostasen sprachen,

göttlichen Person nach ihrer verschiedenen Offenbarung und Wirkungsweise in der Welt. Christus, der Sohn Gottes, ist deßwegen keine eigene Hypostase, sondern Gott der Vater selbst. Der jenseitige, an sich seiende Gott heißt Gott Vater; im Fleische erschienen, von einer Jungfrau geboren, leidend und sterbend — Gott Sohn [1]; aus seiner zeitlichen Wirksamkeit in der Kirche zurückkehrend in sein An-sich, heißt er Gott hl. Geist. So gab der Sabellianismus — Monarchianis-

---

verstanden darunter die dreifache Subsistenzform des einen Wesens. Cf. Athanas. l. c. ‚Wir Orientalen', bemerkt Gregorius von Nazianz (Orat. XXI. 35), ‚sagen eine Wesenheit, drei Hypostasen, um die gemeinsame Natur und die besonderen Eigenthümlichkeiten auszudrücken. Im Gedanken sind die Italer mit uns eins, aber die Armuth ihrer Sprache erlaubt ihnen nicht, οὐσία und ὑπόστασις auseinander zu halten, daher haben sie den Ausdruck πρόςωπον eingeführt.' ‚Um das Unaussprechliche auszusprechen', sagt Augustinus (De Trinit. VII. 4—6), ‚sagen unsere Griechen: una essentia, tres substantiae (ὑποστάσεις); wir Lateiner: una essentia vel substantia, tres personae.' Cf. ibid. n. 9.

[1] Daher auch die Bezeichnung als ‚Patripassianer'. Später ist es nicht der Vater selbst, sondern nur eine Ausstrahlung von ihm, was in Christus erscheint. Epiphan. Haeres. LXII. 1. ‚Mimis theatralibus ludit', sagt von ihm Hilarius (De Trinit. VII. 39). Sabellius lehrte, anfangs wenigstens, entschieden patripassianisch. Indem aber der hl. Geist bestimmter in's Auge gefaßt und in wenigstens äußerer Conformirung mit dem kirchlichen Tauf- und Glaubensbekenntniß als weiteres Glied dem im Fleische erschienenen Sohn-Vater oder Erlöser: Gott als der Heiliger-Gott an die Seite gesetzt wurde, so erfolgte von diesem Punkte aus die Umgestaltung mit Nothwendigkeit. Es stellte sich die formellste Erscheinungstrias heraus, indem der an sich seiende einpersönliche Gott, das eine, unveränderliche, in sich bleibende, unnennbare Wesen, die Monas, als persönlicher Quell- und Mittelpunkt dreier Erscheinungsformen, des Vaters, Sohns und hl. Geistes gefaßt wurde. So ist der patripassianische Gedanke völlig ausgemerzt, jede eigentliche Incarnation Gottes völlig geläugnet. Vgl. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Tübingen, 1857. S. 330 ff.

mus — lieber den Unterschied der Hypostasen auf, um nicht, wie er glaubte, eine Wesenstrennung setzen zu müssen.

Diesem falschen, judaisirenden Monarchianismus steht die polytheistische Richtung gegenüber im Tritheismus. Dieser setzt mit der Dreiheit der Personen auch drei Wesen und faßt die Einheit des letzteren nur als eine ideelle, begriffliche Einheit der Species, wie die Menscheninividuen ihre gemeinschaftliche Einheit in der menschlichen Natur haben. Die Trinität ist wesentlich Triplicität; wären nicht drei Gottheiten, argumentirte er, dann wäre keine Trias [1].

Die dritte Fraction der antitrinitarischen Häresie und die furchtbarste und gewaltigste von allen bildet der Vermittlungsversuch zwischen dem abstracten Monarchianismus und Tritheismus — Subordinatianismus (Arianismus, Macedonianismus). Arius, Priester zu Alexandrien, stand auf um das Jahr 320 ‚und stieß das uralte und hochheilige Trinitätsdogma um' [2], indem er die Wesensgleichheit des

---

[1] Die Spuren des Tritheismus finden sich ziemlich frühe; cf. Athanas. Orat. IV. c. Arian. Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius (ap. Athanas. De Nic. decr. c. 26) bekämpft wie den Sabellianismus so auch die ihm diametral gegenüber stehende tritheistische Hypostasenlehre, welche den Einen Gott in drei geschiedene Hypostasen (τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμέναι) und drei Gottheiten zerlegt und zertheilt und gewissermaßen drei Götter predigt. Vgl. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg, 1864. S. 40. 437 ff. Bei den Monophysiten in Folge der Identificirung von Person und Natur mußte der Tritheismus als nothwendige Consequenz sich ergeben. So ward Philoponus durch die unvermittelte Anwendung des Aristotelischen Begriffes von Person nach dem Berichte des Leontius (De sect. act. V. ap. Galland. p. 641) Monophysit und Tritheist: ‚ὅτι εἰσι τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι . . καὶ μία κοίνη.' Im Mittelalter erscheint der Abt Joachim als Tritheist, indem er nur eine specifische Einheit in der Trinität annahm.

[2] Gregor. Naz. Orat. XXI. p. 386.

Sohnes mit dem Vater und seine ewige Zeugung läugnete. Die Macedonianer (von Macedonius, Bischof zu Constantinopel, verw. im J. 381), auch Pneumatomachen, anerkannten großentheils die Gottheit des Sohnes, verwarfen aber jene des hl. Geistes. Um den Monotheismus festzuhalten, muß nach ihnen ein Verhältniß der Unterordnung der zweiten und dritten Person angenommen werden. Sohn und Geist, obgleich über alle Geschöpfe hoch erhaben, sind doch nur im uneigentlichen Sinne Gott, gottähnlich, aber nicht dem Vater wesensgleich [1]. Der Sohn ist das erste und unmittelbare Geschöpf Gottes, durch den die anderen Creaturen von Gott geschaffen sind [2]. — Wir sehen, dem Wesen nach ist auch der Subordinatianismus Monarchianismus, aber er hält zum Unterschiede von jenem an den drei Hypostasen fest, die er nach seiner Weise bestimmt.

Indem nun aber die Kirche den Kampf gegen diese dreifache Form der Häresie aufnahm, hat sie das Christenthum als solches gerettet. Denn Sabellianismus wie Arianismus sind nur die letzten Versuche, in denen das

---

[1] ἑτερούσιος oder auch ὁμοιούσιος, aber nicht ὁμοούσιος; letzteres Wort war das Symbol, in dem die Rechtgläubigen sich erkannten.

[2] Dieses ihre Formel: Es war (eine Zeit), wo er (der Sohn) nicht war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), während die Rechtgläubigen auf die Unanwendbarkeit unserer Kategorien der Zeit (Wann? Vorher, Nachher) hinwiesen. Cf. Athanas. De decr. Syn. Nic. c. 19. ‚Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius', sagt darum das Symbolum Athanas. ‚Sohn und Geist gehen aus unzeitlich und über alle Rede' (ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον), sagt Gregorius von Nazianz (Orat. XIII. p. 209). Die Ewigkeit des trinitarischen Processes in Gott fällt zusammen mit dessen Immanenz. Letztere läugnete die Häresie, darum mußte sie folgerecht ein zeitliches Ausgehen annehmen. ‚Uterque', sagt tiefblickend Thomas (Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1, — Arius nämlich wie Sabellius) ‚accepit processionem secundum quod est aliquid ad extra. Neuter posuit processionem in ipso Deo.'

sinkende Juden- und Heidenthum seine alte, durch Christus völlig umgestaltete Gottes- und Weltanschauung festzuhalten strebte. Wollen wir diesen Gegensatz noch schärfer bezeichnen, so ist es der Deismus, der eine Scheidewand aufrichtet zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, eine Liebesthat, Liebesoffenbarung Gottes an und in der Creatur läugnet, was im Arianismus und Sabellianismus uns entgegentritt. Das Bekenntniß der vollkommensten Offenbarung Gottes an die Welt durch den Sohn im Geiste, das Zeugniß seiner höchsten und rückhaltlosesten Liebesthat — das ist das Wesen, der eigentliche Kern des Christenthums. Und das ist es, was in der Trinitätslehre an den Tag tritt, und uns deren tiefste Bedeutung aufschließt [1].

Indem der Arianismus nur den Vater Gott nennt, den Sohn und Geist aber als Geschöpfe bezeichnet, sinkt er auf den Standpunkt der äußerlichen, starren, jüdischen Gotteslehre zurück. Gott thront in unnahbarer Majestät über seiner Welt; wohl erblickt der denkende Geist die Hiero-

[1] Nach Strauß soll das Trinitätsdogma durch eine ‚Verschmelzung des Jüdischen und Heidnischen in der Kirche' entstanden sein. Allein gerade das specifisch Jüdische — die abstracte Einheit Gottes, und das specifisch Heidnische, die Vielheit und Unterordnung der Götter, werden in diesem Dogma ausgeschlossen. Der Platonismus dagegen, dessen Einfluß von Manchen betont wurde, ist so weit entfernt, irgendwie zur Bildung dieses Dogma's mitgewirkt zu haben, daß gerade die antitrinitarischen Secten von ihm ausgingen und in ihm ihren Stützpunkt suchten, namentlich der Arianismus. Vgl. Athanas. De decr. Synod. Nic. c. 8. Id. C. Arian. Or. II. 24. ‚Gott', sagten die Arianer, ‚kann nicht unmittelbar mit der Welt in Berührung treten.' Ihr Princip ist demnach der platonisch-alexandrinische Dualismus. Vgl. Möhler, Athanasius der Große I. S. 195. ‚Der Arianismus mit seiner Lehre vom Vater und Sohn ist in Wahrheit nichts Anderes, als der nüchtern gewordene, von seinem phantastischen Beiwerk befreite Gnosticismus eines Valentinus oder Marcion.' Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma. Freiburg, 1864. S. 517.

glyphen, hineingeschrieben in die Natur von Gottes Hand, und ahnt in der Geschichte das Walten göttlicher Kräfte; aber Ihn selbst erschaut er nicht. Gerade dieß aber, die Erscheinung, Wohnung Gottes auf Erden, ist die Krone aller Werke Gottes und das letzte und höchste Stadium der Offenbarung nach einer viertausendjährigen Geschichte, welches das Wort des Apostels uns verkündet: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen.' Und was der andere Jünger vom Herrn verlangt, das ist der Ruf der gesammten Menschheit vom Anfange an: Herr, zeige uns den Vater![1] Der Herr antwortet: Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater. Das ist die Erfüllung aller Verheißungen, die je der Welt geworden, Inhalt der begeisterten Reden der Propheten[2]. Ist aber Christus nicht Gott, dann haben wir nur einen verborgenen Gott; und ist Christus auch das erste aller Geschöpfe, so ist er doch ein Geschöpf, und nimmer schauen wir in ihm den Vater, denn ein unendlicher Abstand scheidet das Geschöpf von seinem Schöpfer. Dann aber ist das Christenthum nicht die letzte, höchste, vollendete Gottesoffenbarung; denn nur Gott kann Gott Gottes würdig offenbaren, und nur der Gottmensch, der Gottheit und Menschheit, das Höchste und Niederste, in sich zur Lebenseinheit verbindet, kann im vollen und eigentlichen Sinne Mittler werden, welcher die Scheidewand niederwirft, die aufgerichtet steht zwischen Gott und der Welt. Und wie nur Gott Gott vollkommen offenbaren kann, so lernen wir auch nur Gott durch Gott vollkommen kennen, und vermögen nur in Gott Gott zu lieben, in und durch Gott ihm wohlgefällig zu sein[3]. In Gott dem Geiste, der

[1] Joh. 14, 8.

[2] Und auf Erden ward er gesehen und mit den Menschen pflegte er Umgang. Bar. 3, 38.

[3] Parum est, sic refellere, ut istum modum, quo nos per

als Gabe uns in der Rechtfertigung geschenkt wird, glauben, hoffen und lieben wir [1]. So gelangen wir zum Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, treten in Vereinigung mit der Gottheit selbst, und kosten den Frieden Gottes, der da ist über alle Vernunft [2].

Es ist dieselbe judaisirende Richtung, die, wenngleich in anderer Gestalt, durch die Lehre des Sabellius 'in dem Gewande des Christenthums, in die Predigt des göttlichen Wortes eingeführt ward.' 'Denn wer sagt, daß Vater, Sohn und Geist Eins dem Wesen nach seien und nur mit drei Gesichtern erscheinen [3], läugnet der nicht die ewige Sub-

---

mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitate; verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei filius, immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis et pro nobis accipiens quod non erat, praeter naturae suae detrimentum nostrum dignatus inire consortium, prius sine ullo suo malo merito, mala nostra perferret: ac sic jam credentibus, quanti nos diligeret Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua, sine ullis bonis meritis nostris, imo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferat? Augustin. De Trinit. XIII. 10. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo; ex eo, quod infirmat, propinquaret tibi. Id. in Ps. XXIX. Enarr. II. 1.

[1] Basil. Ep. 349. Cf. Petav. de Trinit. VII. 13. Vgl. S. 62.

[2] 1 Theſſ. 1, 6. Röm. 5, 5. 8, 16. Gal. 4, 6. Epheſ. 1, 13. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 26.

[3] 'ἓν πρᾶγμα πολυπρόςωπον.'

sistenz des Eingeborenen? Er läugnet aber auch seine Herabkunft zu unserm Heile, sein Hinabsteigen zur Vorhölle, seine Auferstehung und Wiederkunft zum Gericht; er läugnet auch die dem hl. Geiste eigenthümlich zukommenden Wirksamkeiten' [1]. Es ist die Offenbarungstrinität ein leeres, wesenloses Wort ohne die Wesenstrinität [2]; jene ruht auf dieser, und so ist im Sabellianismus der Gesammtbestand der christlichen Heilsordnung untergraben. Indem aber Sabellius, wie Athanasius [3] berichtet, den Vater von der göttlichen Monas unterschied und diese Monas in eine Trias, Vater, Sohn und Geist, auseinandergehen läßt, bildet seine Lehre den Keim der späteren pantheistischen Ausdeutungen des Trinitätsdogma's [4] im Sinne eines pantheistisch-kosmogonischen Processes. ‚Der absolute Geist', sagt Hegel [5], ‚ist das ewige, sich selbst gleiche Wesen, das sich ein anderes wird und dieses als sich selbst erkennt; das Unwandelbare, welches dieß so ist, daß es aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. Dieß ist in der christlichen Religion so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein anderes wird, die Welt erschafft. Diese ist gesetzt als ein anderes. Hierzu tritt denn weiterhin dieß Moment, daß dieses Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist denn drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen

[1] Basil. Ep. CCX. 3. Athanas. C. Arian. Orat. IV. 25.

[2] ‚τρόπος ὑπάρξεως', ‚τρόπος ἀποκαλύψεως.'

[3] C. Arian. Orat. IV. 13.

[4] Böhme, Schelling, Schleiermacher, Hegel.

[5] WW. XVII. S. 523. Nach Schleiermacher (Der christl. Glaube I. Bd. S. 185 ff.) ist die in der Welt vor sich gehende Entwicklung nur die Entwicklung Gottes. Er setzt für diesen Proceß, wie Sabellius, drei Perioden. Der erste Proceß ist das Naturwerden Gottes; sodann die eigentliche Menschwerdung Gottes, endlich im dritten Stadium das Geistwerden Gottes. Vgl. Staudenmaier, Phil. des Christenth. I. S. 373 ff.

Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste (!).'

Fassen wir aber das Gemeinsame dieses dreifachen Irrthums, des Arianismus, Tritheismus und Sabellianismus (Modalismus) zusammen, so begegnen wir in allen Dreien der falschen Voraussetzung einer schlechthinigen Identität von Wesen und Person [1], während das Dogma der Kirche gerade auf dem virtuellen Unterschiede beider ruht, und diesen immer festgehalten hat. Es stellt sich demnach, wie hieraus von selbst sich ergibt, dieß als das Gemeinsame aller Häresien heraus, daß sie die immanente Thätigkeit Gottes, den inneren Proceß im göttlichen Leben läugnen und verkennen. Andererseits, indem die Häresie immerfort zwischen den beiden Extremen des starren Monarchianismus und Tritheismus sich bewegt, bestätigt sie den göttlichen Charakter der Lehre, welche beide Gegensätze durch die Unterscheidung von Natur und Person (Hypostase) vermittelt, eine Unterscheidung, welche, wenn sie gleich nur in analoger Weise im Endlichen erscheint, doch ihre vollste objective Begründung in dem alles Endliche überragenden Leben Gottes hat.

Gehen wir nun nach Darlegung des Lehrinhaltes und seiner positiven Begründung aus den Quellen der Offenbarung zur letzten Frage, die uns noch übrigt: Läßt sich das Mysterium des dreieinigen Gottes vor dem denkenden Geiste rechtfertigen? Oder ist es, weil dem Denken Gewalt anthuend, abzuweisen? So meint Strauß [2]. „Fürwahr', belehrt er uns, nachdem er die Einreden der früheren Be-

---

[1] Darum bemerkt Anastasius Sinaita (Hodeg. c. 6), die Arianer, Sabellianer und Monophysiten hätten ihre Irrthümer, nämlich die Identität von Natur und Person, aus Aristoteles und den griechischen Schriftstellern geschöpft; wir dagegen hätten die Begriffe Wesen, Natur, Person nach dem Evangelium zu erklären.

[2] Glaubenslehre I. Bd. S. 460.

kämpfer dieses Dogma's aufgeführt und sich angeeignet hat, ‚wer das Symbolum Quicunque beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen.' Es ist klar, die Aufgabe der Vernunft diesem Mysterium gegenüber ist eine doppelte; sie kann es versuchen, den Inhalt desselben dem Denken zu vermitteln, ihn irgendwie speculativ zu erfassen. Und sollte dieß kein Resultat ergeben, so folgt doch hieraus noch keineswegs das erstere, der absolute Widerspruch gegen die Gesetze unseres Denkens. Immerhin bleibt es dann die Aufgabe des Apologeten, die Einwürfe des Gegners zurückzuweisen, selbst in dem Falle, daß sich positiv für den speculativen Nachweis der Lehre keine Beweismomente ergeben sollten [1].

‚Die Lehre von der Trinität ist vernunftwidrig', sagten die Socinianer [2], und nach ihnen Bayle [3], Wegscheider, Baur [4] u. A.; ‚denn es soll hier Eins soviel als drei, drei soviel als Eins sein; nur Ein wahrer Gott, und doch soll jede Person wahrer Gott sein, so daß diese Lehre nothwendig entweder zum Sabellianismus oder Tritheismus hintreibt; letzteres, wenn der Unterschied als ein realer, wirklicher, jenes, wenn er als ein gedachter, ideeller aufgefaßt wird.'

Mit Recht bemerkt hiergegen Kuhn [5]: ‚Gegen so völlig

---

[1] Si adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem adducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. I. Art. 8.

[2] F. Socin. Christian. relig. breviss. institut. Bibl. F. F. Polon. I. p. 652 seqq.

[3] S. v. Pyrrhonisme.

[4] Lehre von der Dreieinigkeit III. 562. Vgl. Strauß a. a. O. 467.

[5] Dogmatik, II. Thl. S. 523.

oberflächliche und seichte, ja gänzlich ungehörige, weil der Sache fremdartige Auffassungen würde ein einfacher Protest genügen. Es genügt zu bemerken, daß das Dogma von der Trinität kein Rechenexempel, sondern eine, das tiefste Denken aufregende und in Anspruch nehmende metaphysische Lehre, und mit solcher Auffassung daher nur der Beweis geführt sei, entweder der Gedankenlosigkeit oder der principiellen Voreingenommenheit gegen den christlichen Glauben. In keiner Lehre von Gott, am wenigsten aber in dieser fundamentalen Offenbarungslehre, kann es sich darum handeln, das absolute Wesen völlig in den Gesichtskreis des reflectirenden Verstandes zu bringen, eine Erkenntniß zu postuliren, welche so klar ist — wie pures Wasser. — Allen Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen, auch den bloß vernünftigen, ist es wesentlich eigenthümlich, daß sie dem Denken Schwierigkeiten bereiten, weil sie ihm einen — nach Inhalt und Tiefe — unendlichen Inhalt zuführen, für den seine Kategorien viel zu enge und beschränkt sind, um ihn gänzlich in sich aufzunehmen und zu bewältigen'[1]. Hätten wir das Dogma von

---

[1] So sagt Leibnitz (Sur la conform. de la foi avec la raison § 5): Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie: ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas non plus possible de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui peut se prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, qu'on appelle motifs de crédibilité, c'est de les pouvoir soutenir contre les objections . . . tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux.

der Trinität begriffen, dann hätten wir den ersten Satz unsers Glaubens und jeder tieferen Gotteserkenntniß geläugnet, nämlich daß Gott ein unendliches und eben darum unbegreifliches Wesen ist. Die Trinität ist das Zeugniß, Ausdruck und Siegel dieser Unbegreiflichkeit. — Was übrigens die vorgebrachten Schwierigkeiten selbst angeht, so sind sie sämmtlich der Art, daß ‚ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genugsame Aufmerksamkeit haben kann und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, im Stande ist, auf die verwirrendsten Einwürfe gegen die Wahrheit zu antworten, wofern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen und man wird allezeit ein Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der Form gefehlt, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen sind‘ [1]. Der Satz: ‚Was gleich ist einem Dritten, ist gleich unter sich‘ [2], trifft darum mit Nichten das Mysterium

---

[1] Leibnitz, Sur la conform. de la foi avec la raison, § 27. Selbst Hegel sagt in dieser Beziehung ganz wahr (Religionsphilosophie II. 186. Anm.): Gegen diese Wahrheit, daß Gott der Dreieinige ist, bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor: drei können nicht eins sein u. s. f. Allein von den drei als Zahl ist hier gar keine Rede; es ist die gedanken- und begriffsloseste Weise, diese Form hereinzubringen.

[2] Schon Thomas von Aquin beantwortet diesen Einwurf (Summ. theolog. I. Qu. XXVIII. Art. 3): Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem sibi invicem sunt eadem in his, quae sunt idem re et ratione; non autem in his, quae differunt ratione. Unde philosophus ibidem (3 Physic. 21) dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur, quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina et similiter filiatio, tamen haec

der Trinität, da die drei Personen dem Wesen nach gleich und identisch, aber nicht gleich sind als Personen, demnach in der Dreipersönlichkeit verschieden; der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Geist ist Gott, aber darum ist nicht der Vater der Sohn und der Sohn der Geist. Die falsche, unerwiesene und unphilosophische Voraussetzung aller der genannten Einwürfe ist eben diese, daß sie das Verhältniß von Wesen und Person in gleicher Weise für die unendliche wie für die endliche Natur statuiren. Der Unterschied von Wesen und Person, den unser Denken in allen endlichen Erscheinungen setzen muß, muß auch auf Seite Gottes sich wiederfinden, aber nicht in adäquater, sondern analoger Weise [1]. Es tritt auch in dieser Frage jenes Gesetz wieder hervor, welches wir bei der Betrachtung von Gottes Dasein und Wesen als das oberste Princip und die leitende Norm unserer Gotteserkenntniß bezeichnet haben. Was in den Geschöpfen an Vollkommenheit sich findet, das muß in Gott, als der obersten Ursache, zuerst gefunden werden, aber in einer Gottes, des Unendlichen, würdigen Weise, daher nur in Analogie mit den creatürlichen Dingen. Was wir daher in einer Reihe logisch und ontologisch geschiedener Begriffe fassen [2], die Idee der Gerechtigkeit, Weisheit, Barmherzigkeit, Persönlichkeit u. s. f., das muß nothwendig auch in Gott wieder erscheinen, aber in ihm, als dem reinsten Geiste, reinster Thätigkeit, dem einfachsten Wesen, nicht geschieden, wie in der

---

duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

[1] Individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cujus tale individuum est et ei convenit negatio divisibilitatis. Cf. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XL. Art. 2. Individuum addit supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa. Suarez, Metaphys. disput. V. Sect. II. 8. 16.

[2] Die Gerechtigkeit ist begrifflich und an sich nicht die Barmherzigkeit, das Wesen Gottes begrifflich und an sich nicht die Person.

Creatur, nicht aus- und nebeneinander liegend, sondern in- und durcheinander; die göttliche Natur ist eben ‚einheitlicher als alles Theilbare und Creatürliche, und wieder reicher und ausgedehnter als alles rein Monadische‘ [1]. Eine Läugnung jedweder virtuellen Unterscheidung [2] in Gott, und für unsere Frage insbesondere die Läugnung des virtuellen Unterschiedes zwischen Wesen und Person kann da nur mit Consequenz ausgesprochen werden, wo dem menschlichen Gedanken jede Erkenntniß des Göttlichen abgesprochen wird [3]. Werden jedoch diese Analogien, hergenommen von den endlichen Verhältnissen, über Gebühr betont, so daß sie als adäquate Bestimmungen des göttlichen Wesens erscheinen, dann tritt nothwendig der Irrthum ein, wie dieß uns die Geschichte der alten wie neuen Bekämpfer der heiligen Trinität beweist [4].

---

[1] Gregor. Naz. Orat. XXIV. p. 428.

[2] Distincto virtualis seu rationis ratiocinatae (κατ' ἐπίνοιαν).

[3] Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis autem recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Thom. Aquin. l. c. I. Qu. XIII. Art. 4. Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo, quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen de Deo dicatur, non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina. Id. l. c. Qu. XXIX. Art. 3.

[4] So gehen namentlich die Einwendungen der Socinianer, Schleier-

Aber gerade in dieser Analogie der endlichen Dinge mit dem Unendlichen liegen auch, wie die Gefahren der Abirrung, wird sie über ihr Ziel hinausgetrieben, so die Momente für die speculative Erfassung des Dogma's. ‚Die sinnlichen Dinge', sagt Thomas von Aquin[1], ‚aus deren Betrachtung die Vernunft zur Erkenntniß des Uebersinnlichen aufsteigt, tragen in sich eine Spur der Aehnlichkeit mit Gott, da sie nämlich sind und gut sind; doch ist diese so mangelhaft, daß sie unmöglich hinreicht, uns das Wesen Gottes klar vorzustellen. Es tragen nämlich die Wirkungen Aehnlichkeit mit den Ursachen in sich, aus denen sie hervorgegangen sind, da jedes Agens ein sich Aehnliches wirkt; aber die Wirkung stellt nicht immer die ganze Aehnlichkeit der Ursache dar. Darum ist das Verhältniß der menschlichen Vernunft, den Wahrheiten des Glaubens gegenüber, die bloß den das Wesen Gottes Schauenden ganz bekannt sind, dieses: Es kann die Vernunft wahre Analogien des Glaubens finden, welche jedoch nicht hinreichen, um einen vollgültigen eigentlichen Beweis und ein völliges Begreifen desselben zu begründen[2]. Nützlich aber ist es

---

macher's (Glaubenslehre, II. S. 509) u. A. von der einseitigen und unberechtigten Geltendmachung der endlichen Begriffe von Natur und Person aus.

[1] Contr. gentes I. 9. Aehnlich Basil. C. Eunom. II. 32.

[2] Hier ist ein Ausgangspunkt für den Irrthum Günther's. ‚Wenn es als eine Wahrheit gilt', sagt er (Eurystheus und Heracles S. 436), ‚daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, so müsse es auch als Wahrheit gelten, daß sich vom Ebenbilde zum Urbilde hinüber eine Brücke müsse schlagen lassen, in der Voraussetzung, daß der Mensch im Stande sei, sich selbst zu erkennen, weil er Geist ist. ... Liegt aber diese Kraft der Selbsterkenntniß in ihm, so ist auch die Wirkung in seiner Gewalt (Gott nämlich als den Dreieinigen zu erkennen), und er hat sie nicht wo anders her (d. h. aus übernatürlicher Offenbarung) zu erwarten.' Mit Recht hat Kuhn (a. a. O. S. 644) darauf geantwortet: ‚Diese Erkenntniß Gottes ist, so weit sie positiv-inhaltlich, eine bloß analogisch-wahre. ... Das muß als der wesentliche Charakter unserer Gotteserkenntniß so lange

immerhin, daß die Vernunft sich in der speculativen Untersuchung bethätige, wenn auch die Frucht noch so gering sein

---

festgehalten und in dieser Weise ihre Wahrheit beurtheilt werden, daß der menschliche Geist trotz seiner Ebenbildlichkeit doch ein außergöttlicher (geschaffener), anderer Natur und wesentlich nicht bloß durch Beschränkung (determinatio, negatio) von dem göttlichen verschieden ist. . . . Es ist nicht anders möglich, entweder muß das göttliche Wesen pantheistisch in die Endlichkeit hereingezogen und den Beschränkungen derselben unterworfen, oder aber die menschliche Erkenntniß Gottes als eine beschränkte, unangemessene, das Absolute nicht absolut erfassende und bezeichnende hingenommen und erkannt werden.' Klar hat dieß schon der hl. Thomas gesehen, indem er nachweist, daß Gott als Princip alles Seins und reines Sein über allem creatürlichen Sein steht, die Creatur demnach nur eine unvollkommene Aehnlichkeit mit Gott, die darauf ruhende Erkenntniß Gottes durch die Creatur somit gleichfalls nur eine unvollkommene, d. i. analoge ist. Denn nicht einmal das Sein kann als genus angenommen werden, dem das creatürliche und göttliche Sein unterstellt wären, da einerseits das Sein kein genus bilden kann (Cf. Aristotel. Metaphys. II. 3. οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος), andererseits Gott wegen der unendlichen Einfachheit und Fülle seines Wesens über allem genus steht. Summ. theolog. I. Qu. III. Art. 5.: Deus est principium totius esse, unde non continetur in aliquo genere sicut principium. Cf. Ibid. Qu. XIII. Art. 5. und De ver. Qu. II. Art. 11: Impossibile est, aliquid univoce (συνωνύμως cf. Aristotel. Categor. I. 1) praedicari de Deo et de creatura. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum, de quibus nomen univoce praedicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca in aliquo aequalia sunt. . . . Creatura autem, quantumcunque imitatur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione sibi aliquid conveniat et Deo. Illa enim, quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae seu quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem, quod esse, ita scientia idem est, quod scientem esse in eo. Unde cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eandem rationem

sollte, vorausgesetzt, daß man nicht von der Anmaßung ausgeht, das Geheimniß begreifen und demonstriren zu wollen; denn es ist ein süßer Gewinn, wenn sie in diesen erhabenen Wahrheiten auch nur eine schwache und geringe Einsicht erlangt“ [1]. Und in Bezug auf die speculative Erkenntniß der Trinität insbesondere sagt er [2]: „Ich behaupte, daß es unmöglich ist, auf dem Wege der natürlichen Vernunft zur Erkenntniß der Personendreiheit in Gott zu gelangen. Es ist nämlich bewiesen worden, daß der Mensch nur mittelst Erkenntniß der Creaturen zur Erkenntniß Gottes aufsteigen kann;

---

habendi aliquid, quod habet Deus, sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat. . . . Nec tamen potest dici, quod omnino aequivoce (ὁμωνύμως cf. Aristol. l. c.) praedicetur, quidquid de Deo et creatura dicitur, quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo, et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas. . . . Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicetur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. ‚Der irrt sehr‘, sagt Cyrill von Alexandrien (De Trinit. dial. III. Opp. Tom. V. P. I. p. 456), ‚welcher Gott unter ein genus stellt, da Nichts mit oder vor ihm ist.‘ Cf. Gregor. Naz. Orat. XII. p. 178. Joan. Damasc. De fid. orthodox. I. 4.

[1] Thomas wiederholt hier einen der aristotelischen Philosophie geläufigen Gedanken (Aristotel. Eth. N. X. 7). „Ist es auch dem Umfange nach wenig‘, heißt es dort, ‚was wir erreichen, seinem Werthe und seiner Bedeutung nach läßt es doch alles Andere hinter sich.‘

[2] Summ. theolog. I. Qu. XXXII. Art. 1: ‚Qui autem‘, fährt er fort, ‚probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. . . . Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem adducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.‘

sie führen nämlich zu Gott hin, wie die Wirkung zur Ursache. Das also allein kann die Vernunft von Gott erkennen, was ihm nothwendig zukommen muß als oberstem Princip aller Dinge. Die schöpferische Kraft aber, weil dem Wesen angehörig, ist allen drei göttlichen Personen gemein. Darum kann die natürliche Vernunft von Gott nur erkennen, was sich auf die Einheit des Wesens, nicht aber, was sich auf die Verschiedenheit der Personen bezieht.'

Es hat hiemit Thomas nach dem Vorgange [1] der Väter nur die Gesichtspunkte festgesetzt, von denen die Speculation geleitet werden muß, wenn sie in die Tiefen dieses Mysteriums einzudringen versucht, will sie nicht Gefahr laufen, sich zu verirren und Phantasiebilder an die Stelle des Dogma's zu setzen [2]. Das wahre Verständniß kann nur vom kirchlichen Lehrbegriff ausgehen und darf nie im Verlaufe der Untersuchung gegen denselben verstoßen [3]. Und es wird keine Erklärung, kein Reconstructionsversuch den Anspruch machen dürfen, den immanenten Proceß im Leben der Gottheit erschöpfend erfaßt und dargestellt zu haben. Es bleibt dem endlichen Geiste Geheimniß.

Auf der andern Seite ist die Kirche weit entfernt, dem

---

[1] Basil. Homil. XXIX. Iren. Adv. haeres. II. 48. Gregor. Nazianz. Orat. XXXVII. p. 597.

[2] Was Leibnitz vor Jahrhunderten sagte, findet noch immer seine Anwendung (Theodic. I): On peut dire des explications des mystères qui se débitent par-ci par-là, ce que la reine de Suède disait sur la couronne, qu'elle avait quittée: Non mi bisogna e non mi basta.

[3] Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per hujusmodi rationes sufficienter probetur mysterium Trinitatis. Id. l. c. ‚Quod ad istam quaestionem attinet', sagt Augustinus (De Trinit. IX. 1. 49), ‚credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum. . . Hoc autem quaeramus intelligere, ab eo ipso, quem intelligere volumus, auxilium precantes.'

Denken jeden Versuch zur Erfassung des Geheimnisses zu wehren. Thomas hebt vielmehr nach dem Vorgange des hl. Augustinus [1] ausdrücklich hervor, daß wir nothwendig in der Creatur eine Spur der Trinität finden. In jeder Wirkung nämlich, sagt er, erscheine die Ursache in irgend einer Weise, aber auf verschiedene Art. Es gebe nämlich Wirkungen, in denen bloß die wirkende Kraft überhaupt, nicht die Form oder Art derselben erscheine, wie im Rauch das Feuer erscheint; und dieß sei eine Wirkung der Spur nach [2]. Denn aus der Spur erkennen wir, daß Einer vorübergegangen ist, aber nicht, wer vorübergegangen. Es gebe aber auch Wirkungen, welche die Ursache darstellen in der Aehnlichkeit der Form; so repräsentirt die Statue den Mercurius; und dieß sei die Darstellung in Weise des Bildes! Der Proceß im inneren Leben der Gottheit nun ruhe auf den Acten der Erkenntniß und Liebe; denn der Sohn geht aus als Wort der Erkenntniß, der Geist als Liebe des Willens. Darum stelle in den vernünftigen Wesen, in denen Erkenntniß und Wille sei, die Trinität sich dar in Weise des Bildes [3]; denn auch hier ist, wie in der Gottheit, ein Wort, das erzeugt wird, und eine daraus hervorgehende Liebe [4].

Unsere Seele [5] ist nach Gottes Bild geschaffen und weist

---

[1] De Trinitat. VI. 10. Cf. ibid. XV. 1: Quae (natura creatrix Dei) utrum sit Trinitas, non solum credentibus Scripturae divinae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus. Civ. Dei XI. 24. Cf. Athanas. C. Arian. II. 78. Das kirchliche Bekenntniß nennt den Sohn ‚Licht vom Licht'. Die Väter sehen im Lichte das Symbol der Trinität (cf. Augustin. De symb. ad catech. c. 3). Es ist keine Frage, daß der Ternar ein Grundgesetz des Universums ist, Drei die Signatur des Göttlichen. Vgl. Bähr, Symbolik I. S. 150.

[2] Repraesentatio vestigii.

[3] Repraesentatio imaginis.

[4] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLV. Art. 7.

[5] Non secundum formam corporis homo factus est ad ima-

darum auf ihr Urbild hin; wohl ist sie, wie Augustinus bemerkt, kein adäquates Bild Gottes, vielmehr unendlich abstehend von seinem Urbilde; denn sie ist nicht ewig wie dieses, und, um es kurz auszudrücken, sie ist nicht gleichen Wesens mit Gott. Aber doch ist unter allen Creaturen nichts, was so sehr dem Wesen Gottes sich nähert, als der Mensch, und darum erkennen wir in ihm das Bild Gottes, das heißt jener höchsten Trinität, zu deren Gleichniß sie immer mehr vervollkommnet werden soll. ‚Wir sind, und wir erkennen, daß wir sind, und unser Sein und unser Erkennen lieben wir. Und in diesen Dreien täuscht mich kein Schein; wie ich erkenne, daß ich bin, so erkenne ich auch eben dieses, daß ich mich erkenne. Und da ich dieses beides liebe, so füge ich noch ein Drittes bei, von eben solcher Bedeutung'[1]. ‚Und diese Drei sind Eins und ein Wesen'[2].

---

ginem Dei, sed secundum rationalem mentem. Augustin. De Trinitat. XII. 7. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, anima potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XCIII. Art. 6.

[1] Civit. Dei XI. 26. Besonders (De Trinit. XII. und XV.) führt Augustinus diesen Gedanken weiter durch, wo er in der Memoria (Geist als Träger des Gedankens und Selbstbewußtseins cf. ibid. XIV. 7. n. 10), Intelligentia und Voluntas des menschlichen Geistes eine Aehnlichkeit der Trinität findet. ‚Der Vater ist Gott', sagt Ambrosius (De dign. condit. hum. c. 2), ‚der Sohn ist Gott und der hl. Geist ist Gott, und dennoch sind nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott; so ist auch der Verstand Seele, der Wille Seele, das Gedächtniß Seele, und gleichwohl sind nicht drei Seelen in Einem Leibe, sondern Eine Seele, die drei Vermögen hat.'

[2] Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.

Vernehmen wir nun die tiefsinnigen Auseinandersetzungen dieses Mysteriums, in denen sich, angeregt durch die eben erwähnten Grundgedanken des heiligen Augustinus, die späteren theologischen Schulen versuchten. ‚Man kann keineswegs läugnen‘, sagt Anselm von Canterbury, ‚daß, wenn der Geist sich selbst erkennt, indem er sich denkt, in dem Gedanken ein Bild seiner selbst geboren wird. Dieß ergibt sich ganz klar, wenn ich etwas von dem Geiste Verschiedenes denke. Wenn ich an einen Abwesenden denke, der mir bekannt ist, so formt sich die Form meines Gedankens um in sein Bild, wie es in meinem Gedächtnisse steht. Dieses Bild in meinem Gedanken ist das Wort dieses Menschen, das ich spreche, indem ich an ihn denke. Die vernünftige Seele hat darum, indem sie sich denkend erkennt, ihr eigenes Abbild bei sich, das aus ihr geboren ist, d. h. den Gedanken ihrer selbst wie durch den Eindruck von ihr geformt nach ihrer Aehnlichkeit, wiewohl sie selbst von ihrem Abbilde bloß im Gedanken sich trennen kann, und dieses Bild ist ihr Wort [1].

‚Was macht denn der Geist‘, fragt, diesen Gedanken erläuternd, ein Neuerer [2], ‚wenn er, in sein Inneres verschlossen, allem Uebrigen Schweigen auflegend, sein eigenes Leben lebt? Er denkt, und dieß ist seine erste That. Aber der Gedanke, ist dieser der Geist selber, oder ist er etwas vom Geiste Verschiedenes? Er ist nicht der Geist selber, denn

---

Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quantus est. De Trinit. XI. 12.

[1] Anselm. Monolog. C. XXXIII.: Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad sui similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quae imago ejus verbum ejus est.

[2] Lacordaire, Conferenzen, deutsch von Schröteler, 1850. S. 43.

der Gedanke kommt und geht, während der Geist immer bleibt. Mein Gedanke und mein Geist sind also zwei. In der Einsamkeit des Geistes spreche ich mit mir selber; da frage ich mich und antworte mir; mein inneres Leben ist ein fortwährendes Zwiegespräch. Und dennoch bin ich nur Einer. Mein Gedanke ist, so verschieden er auch von meinem Geiste sein mag, doch nicht getrennt von ihm. — Ich bin also Eins und Zwei zugleich. Mein Erkenntnißleben ist also ein Leben der Wechselbeziehung.'

‚Wer darf aber läugnen', fährt nun Anselm von Canterbury fort, ‚daß die höchste Intelligenz, indem sie sich denkend (innerlich sprechend) begreift, ein ihr wesensgleiches Abbild erzeugt, d. i. ihr Wort — das Bild, die Gestalt und der Ausdruck der höchsten Intelligenz?' [1]

Was ist aber dieses innere Sprechen, der Gedanke des Geistes? Eine innen bleibende (immanente) Operation, im Gegensatze zu der nach Außen gehenden (transeunten), die ein Object der Außenwelt zum Gegenstand ihrer Thätigkeit hat [2]. So erscheint in unserem Denken ein Ebenbild der immanenten Thätigkeit Gottes, des ewigen trinitarischen Processes, verschieden von seiner Wirksamkeit nach Außen in der Zeit. Und der Gedanke ist in Wahrheit ein Product der Intelligenz [3], ihre Geburt, ihr Wort; der Geist, sich selbst

---

[1] Hebr. 1, 3. ‚Quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, i. e. Verbum suum.' Id. l. c.

[2] Sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Hoc maxime patet in intellectu, cujus intelligere manet in intelligente. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1.

[3] Quicunque intelligit, hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedens. Quam quidem con-

denkend, erkennt sich selbst in seinem Abbild, dem Gedanken seiner selbst. Während so der Geist sich denkt, reproducirt er sich in gewisser Weise.

Gott ist Geist; sein erster Act ist demnach der Gedanke. Aber er denkt nicht, wie der endliche Geist, in einer Reihe von verschiedenen Denkacten, er denkt nur einmal in einem einzigen Acte von Ewigkeit. Er denkt sich, und indem er sich denkt, denkt er alles Denkbare, sich selbst nämlich als oberste Vernunft, Urbild und Fundament aller Wahrheit [1]. So ist sein Wort der Sohn, von ihm gezeugt, der Inbegriff aller Wahrheit; ,weil Gott in einem einzigen Worte sich und Alles erkennt, so ist sein einziges Wort der Ausdruck des Vaters und aller Creatur' [2]. In uns ist der Erkenntnißact nicht Eins mit der

---

ceptionem vox significat et dicitur verbum cordis, significatum verbo oris. Id. l. c.

[1] Oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XLIV. Art. 3. Quidquid est in Deo ut intellectum est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut in intellectu, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. Id. l. c. Qu. XVIII. Art. 4.

[2] Id. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3. Er fügt bei (ad 3): Creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam; (ad 5:) Non est aliquid minus in Verbo Dei, quam in scientia Dei, ut Augustin. dicit (De Trinitat. XV. 14); (ad 4:) et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum. Cf. Anselm. (Monolog. XXXIII.): Uno eodemque Verbo dicit (Deus) seipsum et quaecumque fecit. (XXXIV.) Quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem et antequam fiat et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte non aliud, quam ars ipsa. Idcirco ille summus Spiritus, cum dicit

erkennenden Substanz, Denken nicht auch zugleich Sein; darum ist das Wort, das im Denkact aus uns hervorgeht, nicht wesenseins mit dem, woraus es hervorgeht. ‚Aber das göttliche Erkennen ist die Substanz des Erkennenden selbst, und es ist hier kein Unterschied zwischen Vermögen und Act; darum geht das Wort hervor als wesensgleiche Person, und deßwegen heißt es: ‚Geboren‘ und ‚Sohn‘, während in dem Processe unseres Selbstbewußtseins nur eine Aehnlichkeit, nicht Wesensgleichheit in dem Wort erscheint, indem wir selbst uns wieder erkennen‘ [1]. Darum bietet der Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins nur eine Analogie, keineswegs die völlige Gleichheit mit diesem Processe in Gott dar; dort sind die Unterschiede nur ideelle, keine wirklichen, wesensgleichen, hypostatischen, wie hier. Der

---

seipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent et cum corrumpantur, semper in ipso sunt, non quod in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et prima existendi veritas. Anselmus spricht hier eine gemeinsame Lehre der Väter aus. Cf. Augustin. (De genes. ad liter. V. 15): In qua vita vidit omnia quae fecit . . . non praeter seipsum videns. Ebenso QQ. LXXXIII. Qu. 56. (Cf. Thom. l. c. I. Qu. XIV. Art. 5.) De civit. Dei. XI. 19: Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, secundum quas facta sunt, incommutabiles. De Trinitat. VI. 10 nennt er das Wort ‚artem, plenam omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno. Ibi novit Deus omnia quae fecit per ipsam.‘ In Joan. Tract. I. 17: Foris corpora sunt, in arte vita sunt. Ebenso Basil. (Hexaëm. Hom. VII. 1.), Euseb. Demonstr. Evang. IV. 5, der die Anbetung des Wortes hieraus ableitet: *Εἴτε ζωή τις ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (Joan. 1. 3—4). *Ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἡ τῶν ὅλων ζώωσίς τε καὶ ψύχωσις.* Cf. Petav. De Deo. IV. 2. De Trin. VI. 4. Darum ist der Logos der Offenbarer der natürlichen wie übernatürlichen Wahrheit.

[1] Id. l. c. Qu. XXVII. Art. 2.

Unterschied ruht in dem Wesen des creatürlichen Seins selbst, in welchem Denken und Sein, Vermögen und Thätigkeit auseinanderfallen; in Gott, wo dieser Gegensatz schwindet, sind darum der sich Erkennende und der Erkannte nicht bloß ideelle, sondern hypostatische Beziehungen (Relationen), Subsistenzformen.

‚Der Mensch denkt', sagt Bossuet[1], ‚weil Gott das Wort gesprochen: Lässet uns den Menschen machen nach unserm Bilde. Denken aber ist ein geistiges Zeugen[2]. Jeder Gedanke ist eine Zeugung, Ausdruck von etwas; jeder Gedanke ist der Ausdruck und darum eine Zeugung dessen, der denkt, wenn er sich denkt und denkend erkennt. Es wäre eine vollkommene, ewige, wesenhafte Zeugung, wenn der, welcher denkt, vollkommen, ewig wäre, wenn er seiner Natur nach ganz Substanz wäre und nichts Accidentelles an sich hätte (d. h. nicht ein Wesen, das in einer Vielheit von verschiedenen und auseinanderliegenden Acten sich bethätigt). Gott also, der wesenhaft denkt (d. i. dessen Denken sein Sein ist) und dessen Denken ein ewiges und vollkommenes ist und der nichts denkt als sich, zeugt eben dadurch auf höchst vollkommene Weise. So ist Gott Vater und zeugt den Sohn, den wesensgleichen.'

In populärer Weise entwickelt im Anschlusse an Thomas von Aquin und Bossuet Lacordaire[3] diesen Gedanken: ‚Gott ist Geist. Seine erste Thätigkeit ist diese: er denkt. Aber sein Gedanke kann nicht, wie der unsere, vielfach sein, immer sich erzeugend, um zu sterben, und sterbend, um aufzuleben. Der unsrige ist vielfach, weil wir uns als endliche Wesen alle erkennbaren Gegenstände nur nacheinander

---

[1] Élévations sur les mystères. II. Sem. IV. élév.

[2] Der Hebräer hat darum für Erkennen und Zeugen nur ein Wort: יָדַע.

[3] A. a. O. S. 44.

vorstellen können; er ist vorübergehend, weil von unseren Ideen eine die andere verdrängt. In Gott hingegen, dessen Thätigkeit eine unendliche ist, erzeugt der Geist mit einem Male einen ihm gleichen Gedanken, der ihn ganz darstellt, und der keines zweiten bedarf, weil der erste den ganzen Abgrund der erkennbaren Dinge, das heißt den Abgrund des Unendlichen erschöpft hat. Dieser einzige und unbeschränkte Gedanke, zuerst und zuletzt erzeugt aus dem Geiste Gottes, bleibt ewig in seiner Gegenwart als eine genaue Darstellung seiner selbst, sein Ebenbild, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausdruck seines Wesens [1]. Er ist sein Wort, sein innerer Ausdruck, wie unser Wort unser innerer Ausdruck ist; jedoch unterschieden von dem unsrigen ist er ein vollkommenes Wort, welches Alles sagt in einem Worte. Und so wie im Menschen der Gedanke verschieden ist vom Geiste, ohne doch von ihm getrennt zu sein, so ist in Gott der Gedanke verschieden, ohne vom göttlichen Geist, der ihn hervorbringt, getrennt zu sein. Das Wort ist gleichen Wesens mit dem Vater. Im Menschen ist der Gedanke verschieden vom Menschen in einer unvollkommenen Verschiedenheit (und eins mit dem Geiste in einer unvollkommenen Einheit), weil er endlich ist, d. h. weil im Menschen der Gedanke nicht so weit geht, daß er eine Person ist, während er in Gott bis dahin geht. Das Geheimniß der Einheit in der Vielheit geht im Menschen nicht ganz in Erfüllung, darum können wir von uns allein nicht leben. Wir suchen die Nahrung unseres Lebens von Außen her, wir brauchen einen Gedanken, der uns ein anderer und doch nahe ist. In Gott ist die Vielheit ebenso absolut wie die Einheit und darum geht sein Leben ganz in seinem Innern vor sich in dem unaussprechlichen Zwiegespräch einer göttlichen Person mit der andern göttlichen Person, des

[1] 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3.

Vaters ohne Zeugung mit dem von Ewigkeit gezeugten Sohne.'

So erscheint die eine Natur Gottes in zwei sich auf einander beziehenden, darum verschiedenen Hypostasen [1], der Vater theilt zeugend sein ganzes Wesen dem Sohne mit und alle seine Vollkommenheiten; der Sohn ist ihm daher wesensgleich, aber das Wesen ist in anderer Weise in ihm als im Vater, als mitgetheiltes, dort als sich mittheilend. So spricht ewig Gott zu sich selbst, sich ewig erkennend und erkennend sein Ebenbild ewig zeugend: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt [2]. Der Vater ist das Urbild aller Vaterschaft, weil sein Sohn, wie in keiner creatürlichen Zeugung, sein vollkommen gleiches Ebenbild ist [3]. Warum sollte auch Gott nicht einen Sohn

---

[1] Urbild und Abbild, Vater und Sohn, Principium und Principiatum. Manifestum est, quod quanto aliquis magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, fit magis unum cum intellecto. Unde cum divino intellectui intelligere sit in fine perfectionis, necesse est, Verbum divinum esse perfecte unum cum eo, a quo procedit. Thom. l. c. Qu. XXVII. Art. 1.

[2] Ps. 2, 7. So verstehen auch die Väter diese Stelle. Cf. Athanas. De decr. Synod. Nic. 13. C. Arian. IV. 24. Basil. c. Eunom. II. 24. ‚Je ne trouve rien', sagt Leibnitz (Miscellan. VI. Remarq. sur le livre d'un Antitrin.), ‚dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car ce redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par de relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même une substance individuelle absolue.'

[3] Anselm. Monolog. XXXIX. XL. XLI.

haben? Warum sollte das höchste Wesen jener Fruchtbarkeit ermangeln, die es der Creatur gegeben hat? Ich, der ich die andern gebären mache, soll ich nicht selbst gebären? [1]

Doch in der Zeugung des Sohnes ist der Proceß des göttlichen Lebens noch nicht abgeschlossen, so wenig als im Gedanken allein sich unser inneres Leben vollendet. Der Mensch denkt nicht bloß, er liebt; im Gedanken tritt das Bild der Außenwelt oder des eigenen Ich vor die Seele; in dem Acte des Begehrens, der Liebe streben wir nach diesem Bilde, diesem Gegenstande hin, um uns mit ihm, ihn mit uns zu vereinigen [2]. Die Liebe ist nicht der Geist, aber sie geht aus von ihm; die Liebe ist nicht der Gedanke, aber sie folgt dem Gedanken. Doch es ist der Geist, der liebt, wie es der Geist ist, der denkt; denn nichts vermag der Wille zu lieben, das nicht zuvor ist empfangen, gedacht worden im Geiste [3]. So in der Creatur, und so in Gott. Ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig erkennt der Sohn den Vater; aus diesem Wechselverhältniß geht die dritte hypostatische Relation in der Gottheit hervor, der Geist, die ewige, unendliche, hypostatische Liebe des Vaters zum Sohne

[1] Jes. 66, 9. Manifestum est, quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est. Suum enim intelligere est suum esse. Verbum igitur Dei se ipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit, et cum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur, quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus, a quo processio est cum identitate naturae. Haec est autem vera generationis ratio. Thom. C. gent. IV. 11. Cf. Const. Auctor. Fid. Art. 85: ‚quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii'.

[2] Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scl. processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Thom. Summ. theolog. Qu. XXVII. Art. 3. 4.

[3] Thom. l. c.

und des Sohnes zum Vater. Wie die Erkenntniß, so ist auch die Liebe nicht ein Accidens, ein vorübergehender, vereinzelter Act in der Gottheit; es ist das göttliche Wesen selbst, in einer dritten Beziehung erscheinend, in der Beziehung der Liebe, die ausgeht vom Vater und vom Sohne [1]. Darum ist der Ausgang des Geistes ein Ausgang vom Vater und Sohne als einem einzigen Princípe.

Dieß ist aber der Unterschied zwischen Erkenntniß und Wille [2]; die Erkenntniß bethätigt sich dadurch, daß eine

[1] Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, oportet, quod in ipso sit voluntas; non quidem, quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec intellectus, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; sequitur, quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Et quia ostensum est, quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur, quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum . . . Ostensum est autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicatur: unde oportet, quod in Deo sit amor et quia proprium objectum divini amoris est ejus bonitas, necesse est, quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum est, quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat, necesse est, quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur. Amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse; esse igitur in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet, quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens sit vere et substantialiter Deus. Id. C. gent. IV. 19.

[2] Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem . . . voluntas autem fit in actu ex hoc, quod habet quandam inclinationem in rem volitam . . . Processio igitur . . ., quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo

Aehnlichkeit des Objects in die Erkenntniß eintritt. Nicht so der Wille, er bethätigt sich darin, daß er hinstrebt nach dem gewollten Gegenstande. Der Ausgang in der Ordnung der Erkenntniß ist demnach ein Ausgang in der Aehnlichkeit des Bildes, ist eine Geburt, weil jeder Gebärende ein sich Aehnliches gebärt. Der Ausgang nach der Ordnung des Willens aber ist ein Ausgang in Weise eines Antreibenden und Bewegenden zu etwas hin. Daher geht, was nach der Ordnung der Liebe ausgeht, nicht aus als ein Gezeugter oder Sohn, sondern als Geist; mit welchem Namen eine vitale Bewegung oder ein Antrieb bezeichnet wird, wie von Einem gesagt wird, daß er aus Liebe bewegt oder angetrieben wird, etwas zu thun. So ist der Geist die hypostatische Aspiration der Liebe [1], die persönliche, unaussprechliche, ewige Umarmung des Vaters und Sohnes [2], das Pfand ihrer Liebe, in dem ihre Wesenseinheit, ihr einer Geist erscheint, in dem sie sich lieben und

---

quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XXVII. Art. 4. Convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Id. C. gent. IV. 19.

[1] Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem, qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem, cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Id. l. c.

[2] Augustin. De Trinit. VI. 10: Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas . . est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Der hl. Bernhard (Serm. VIII. in cant.) nennt den hl. Geist den Kuß des Vaters und Sohnes.

liebend ihre Seligkeit genießen. Er ist der heilige Geist, denn wie Gottes Erkenntniß wahr, so ist heilig seine Liebe. Darum ist es der Geist, der uns die Liebe Gottes bringt, die uns heiliget, wie der Sohn, das Wort des Vaters, ‚voll der Wahrheit‘, Organ seiner Offenbarung ist. In populärer Weise führt diesen zweiten Grundgedanken des hl. Thomas Lacordaire[1] durch: ‚Wenn wir gedacht haben, dann erzeugt sich ein neuer Act: wir lieben. Der Gedanke ist ein Blick, der seinen Gegenstand zu uns herführt. Die Liebe ist eine Bewegung, die uns nach Außen zu dem Gegenstande hinzieht, um ihn mit uns zu vereinigen, und uns mit ihm zu vereinigen, und also in seiner Fülle das Geheimniß der Einheit in der Vielheit zu vollenden. Die Liebe ist von dem Geiste und dem Gedanken zugleich verschieden; verschieden von dem Geiste, wo sie entsteht und stirbt; verschieden von dem Gedanken durch ihren Begriff, denn sie ist eine Bewegung der Umfangung, während der Gedanke ein einfacher Blick ist. Und dennoch geht sie von beiden aus und macht aus beiden nur ein Einziges. Sie geht vom Geiste aus, dessen Act sie ist, und vom Gedanken, ohne den der Geist den Gegenstand nicht sähe, den er lieben soll; und er bleibt eines mit dem Gedanken und dem Geiste in demselben Grunde des Lebens, wo wir sie alle drei zusammen wiederfinden, immer untrennbar und immer verschieden. In Gott ist es ebenso. Aus dem gleich ewigen Blicke, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne gewechselt wird, entsteht ein dritter Ausdruck der Wechselbeziehung, der von beiden ausgeht, von beiden wirklich verschieden ist, durch die Kraft des Unendlichen bis zur Persönlichkeit erhoben wird, und welches der heilige Geist ist, das heißt die heilige Bewegung, die unermeßliche, makellose Bewegung der göttlichen Liebe. Wie der Sohn in Gott die Erkenntniß er-

---

[1] A. a. O. S. 48.

schöpft, so erschöpft der heilige Geist die Liebe, und mit ihm schließt sich der Kreislauf der göttlichen Fruchtbarkeit und des göttlichen Lebens.'

Der Geist als Liebe geht aus vom Vater und Sohne, vom Worte des Vaters und vom Vater, dessen Wort es ist; denn nichts würde geliebt, wenn es nicht einigermaßen erkannt würde. Der Ausdruck der Erkenntniß des Vaters aber ist der Sohn, das Wort.

So ergeben sich uns die drei Hypostasen der Gottheit. ‚Gott ist der Vater, Gott ist der Sohn, Gott ist der hl. Geist. Und doch sind nicht drei Götter, sondern nur ein Gott.' Und es sind nur drei Hypostasen; denn nur zwei sind die immanenten Thätigkeiten des Geistes, die Erkenntniß und die Liebe. Gott aber erkennt Alles in einem einzigen Act, und liebt Alles in einem einzigen Act. Darum hat er nur ein Wort, ein unendliches, vollkommenes, ewiges, und nur eine unendliche, vollkommene, ewige Liebe. Und hierin offenbart und vollendet sich seine vollkommene Fruchtbarkeit [1].

So ist Gott ein Vorbild aller Vaterschaft auf Erden [2], das Ideal aller Liebe. Denn das Wesen der Liebe ist nichts Anderes als der Drang, sich mitzutheilen. Dieß ist ihr eigenthümlicher Charakter [3], die höchste Liebe wird darum dort möglich sein, wo zwei Personen sich gegenseitig hingeben, ohne daß ihre Eigenpersönlichkeit untergeht, Eins werden nicht

---

[1] Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae scl. intelligere et velle .... Deus uno simplici actu omnia vult .... Unde est in eo solum unum verbum perfectum et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta foecunditas manifestatur. Id. l. c. Art. 5.

[2] Ephes. 3, 15.

[3] Amor est diffusivus sui ist ein Axiom der Schule. Cf. Bonavent., s. S. 136 Note 3.

bloß in ihren Gedanken und ihrer Liebe, sondern in ihrem Leben und Wesen. Dem Menschen ist diese Stufe der Liebe nicht möglich; wohl aber ist sie in Gott. Im Schooße der Gottheit erscheint die Liebe in ihrer höchsten Vollendung; ihr Leben ist ein Leben der Liebe, eine stete ‚Aspiration‘ unendlicher Liebe. In der Offenbarungstrinität ist diese Liebe uns erschienen, in der Hingabe des Sohnes und des Geistes an die Erlösten im Opfer und Sacrament. ‚Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm‘ [1]. Damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind [2]. Und in dieser Liebe, dieser Wechselhingabe ruht die Seligkeit Gottes; ‚denn die Seligkeit‘, sagt Richard von St. Victor, ‚ist nicht denkbar ohne Liebe [3]. Von Keinem aber sagt man, wenn er sein Privat-

---

[1] Joh. 6, 57. [2] Joh. 17, 11.

[3] Didicimus, quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. De Trinit. III. 2. In gleicher Weise schließt er aus der Seligkeit des göttlichen Lebens auf dessen Dreipersönlichkeit (l. c. 3. cf. V. 2). Quod de pluritate personarum plenitudo bonitatis convincit et probat, plenitudo felicitatis simili ratione approbat. Conscientiam suam unusquisque interroget, et procul dubio et absque contradictione inveniet, quia sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate jucundius. Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse. Ut autem charitas in summo bono sit, impossibile est eum deesse et qui exhibere et cui exhiberi possit. Non potest ergo esse amor jucundus, si non est et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In ähnlicher Weise argumentirt Bonaventura (Itiner. ment. VI. 65 seqq.): „Es ist der Güte wesentlich, sich mitzutheilen. Mithin ist es der unendlichen Güte eigen, in unendlicher Weise sich mitzutheilen. Und weil die Mittheilung der göttlichen Güte in der Schöpfung nur eine endliche ist, so begreift man eine andere Mittheilung in Gott, eine Mittheilung der ganzen Natur und Wesenheit. — Wenn du demnach in Gott, der reiner

und eigenes Wohl will, daß er die Liebe im eigentlichen Sinne habe. Darum muß die Liebe hinstreben nach einem Andern, damit sie wahrhaft Liebe sein kann. Wohl könnte Gott, wäre er auch einpersönlich, Liebe hegen und würde sie auch hegen, nämlich gegen die Creatur; aber die höchste Liebe könnte er gegen sie nicht haben. Denn dann wäre seine Liebe ungeordnet, was von der höchst weisen Liebe Gottes nicht gedacht werden kann. Die Creatur ist der höchsten Liebe nicht würdig. Hätte darum die göttliche Person keine zweite, die ihrer würdig ist, so könnte sie nur sich in einer ihrer würdigen Weise lieben. Denn was Gott nicht ist, wäre Gottes nicht würdig. Damit also in jener Gottheit die Fülle der Liebe stattfinden kann, bedarf die göttliche Person einer zweiten, indem sie so einer göttlichen Gemeinsamkeit nicht entbehrt.' ‚Die Dreieinigkeit siehst du', sagt Augustinus [1], ‚wenn du die Liebe siehst; denn drei sind, der Liebende, der Geliebte und ihre Liebe.'

So ist es die Lehre von dem dreieinigen Gott, welche den menschlichen Geist nach den zahllosen Verirrungen nach beiden Seiten hin, dem abstracten Deismus und phantastischen Pantheismus, dem Judenthum und Heidenthum [2], hinweist auf den bedeutsamen Gedanken, daß Gott in dem schlechtempirischen Sinne, in welchem diese creatürlichen Dinge Eins sind, nicht Eins sein kann, daß vielmehr seine Einheit eine transscendentale ist, nicht eine todte Abstraction, sondern ‚Fülle des Lebens', in der Einheit die Vielheit und in der

---

Act ist, eine Selbstmittheilung erkennest in Weise des Wortes, das Alles ausspricht, und in Weise der Gabe, die Alles gibt, dann kannst du einsehen die Nothwendigkeit der Dreieinigkeit, wo kraft der absoluten Güte eine absolute Selbstmittheilung und in Folge dieser eine absolute Wesenseinheit, absolute Gleichheit und gegenseitige Innewohnung und Wechseldurchdringung (circumincessio) ist." Ebenso Alexander von Hales.

[1] De Trinit. VIII. 12. VI. 5. IX. 2.

[2] Joan. Damasc. De fid. orth. I. 7.

Vielheit die Einheit einschließend [1], wie wir dieß schon in der Lehre von den Eigenschaften Gottes und ihrem Verhältnisse zu dessen Wesen erkannt haben. So erhellt, wie tief das Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit in den Entwicklungsgang der religiösen Idee der Menschheit eingriff, wie es den Abschluß von Untersuchungen bezeichnet, welche die alte Philosophie mit rastloser Anstrengung über das innere Wesen und Leben Gottes geführt hatte, ohne daß es ihr gelungen wäre, die Gegensätze in der Anschauung vom Absoluten zu überwinden [2]. So löst es das größte, inhaltreichste, schwerste Problem der Wissenschaft, an dem die antike Philosophie wie der moderne Pantheismus vergeblich sich versucht hat, die Frage nach dem Ausgange der Vielheit aus der Einheit, dem Bande der Einheit in der Vielheit. Ohne Vielheit in der Einheit kein Leben, nur Tod und Erstarrung, ohne Einheit in der Vielheit nur Chaos. Das Leben unserer Intelligenz, die Wissenschaft, der einfachste Be-

---

[1] Die Deduction der Trinitätslehre durch Lessing (das Christenthum der Vernunft WW. VII. S. 142 ff. Erziehung des Menschengeschlechtes §. 73. WW. VI. S. 322 ff.), welche Schelling das Speculativste genannt hat, was Lessing überhaupt geschrieben, ruht auf folgendem Grundgedanken: Von Ewigkeit muß Gott, das vollkommenste Wesen, das Vollkommenste, d. i. sich selbst denken. Gottes Denken aber ist ein productives Denken. Es ist daher das Product, der Sohn, Gott, — Gott, weil alle seine Eigenschaften besitzend, Sohn, weil die Vorstellung später ist als das Vorstellende. Er ist ein Bild Gottes, aber ein identisches Bild. Da Vater und Sohn Alles gemein haben, herrscht zwischen ihnen die vollkommenste Harmonie. In dieser ist Alles, was im Vater ist und was im Sohne, d. i. das göttliche Wesen, sie ist selbst Gott. Es ist der Geist. Diese Harmonie wäre nicht Gott, wenn der Vater und der Sohn nicht Gott wären, und Beide könnten nicht Gott sein, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i. alle Drei sind Eins.

[2] Bei den Eleaten ist das Absolute das schlechthinige Sein, die bewegungslose Einheit, bei Heraklit ist Ausgangspunkt seiner Dialektik der Begriff des Werdens. Vgl. Hagemann a. a. O. S. 450 ff.

griff ruht auf dieser Wechselbeziehung, auf dieser innigen Durchdringung der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit[1]. Alle Ordnung, alles Ebenmaß, alle Schönheit, die nur in Ordnung und Ebenmaß gründet, sie ruhen auf dieser Durchdringung des Einen und Vielen. Und weil Gott die Wahrheit ist und das Leben und die Schönheit und die Liebe, darum muß in eminenter Weise diese Durchdringung des Einen und Vielen — *περιχώρησις* — in ihm sich finden. Darum ist eine die Substanz und vielfach die Wechselbeziehung — *σχέσις*, relatio — in der einen Substanz.

So ist es das Geheimniß der Trinität, welches uns Antwort gibt auf die Frage: Was hat Gott gethan von Ewigkeit, was thut Gott in Ewigkeit? Ist er allein, durch alle Aeonen der Ewigkeit vereinsamt, allein mit sich, der unfruchtbaren Beschauung seiner selbst, beschäftigt? Der menschliche Geist kann diesen Gedanken nicht ertragen. Oder ist Gott immerfort thätig, und die Frucht seiner Thätigkeit von Ewigkeit her die Welt — die Welt demnach der Sohn Gottes und wesensgleich mit ihm?[2] Ist aber die Welt dieß nicht,

[1] Thom. l. c. Qu. XXX. Art. 1. ad 4. Cf. Qu. XLVI. Art. 1: Agens per naturam agit per formam, per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum; agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam; cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ejus, relinquitur, ut, licet sit unus, possit multa facere.

[2] Nach der Lehre der Philosophie und speculativen Theologie fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des absoluten Wesens auf ähnliche Weise hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menschlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum seines Organismus; nicht als ob nach dieser Ansicht Gott einmal unvollendet gewesen und erst mit der Zeit zur Vollendung gelangt wäre, sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dieß nur, weil und sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft; sein ewiger Eingang in sich selbst ist durch seinen ewigen Ausgang aus sich selbst bedingt. Strauß, a. a. O. I. 660. Schleier-

bleibt sie endlich, wie kann das Endliche die Thätigkeit des Unendlichen ausfüllen? Das Dogma allein löst diese Schwierigkeit, die alle außerchristlichen Systeme drückt. Es spricht aus, was dem abstracten Monotheismus an Wahrheit angehört, die Einheit Gottes und dessen unendliche Geschiedenheit von der Welt, seiner Creatur; es nimmt aber auch auf jenes Wahrheitsmoment, das im Pantheismus verkehrt und verzerrt erscheint, — die Idee eines ewig fruchtbaren Lebens und einer immanenten Thätigkeit in der Gottheit. Denn alles Leben ist Thätigkeit, ein bloßes Dasein schon ist Thätigkeit; das einfachste Mineral, so lange es ist, erhält es sich und bethätigt es sich durch die Cohäsionskraft, Schwerkraft; nicht das geringste körperliche Wesen ist ohne irgend welche Kraft und Kraftäußerung — Thätigkeit — zu denken [1]. Gott aber ist höchstes, unendliches Leben, darum absolute Thätigkeit, reine Thätigkeit [2], lautere Wirklichkeit [3]. Er ist thätig nach Außen — das ist die Schöpfung

---

macher, Glaubensl. I. 219 ff. Tiefblickend sagt darum der hl. Thomas (I. Qu. XXXII. Art. 1): Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recte sentiendum de creatione rerum; per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error dicentium, Deum produxisse res ex necessitate naturae; per hoc autem, quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, sed propter amorem suae bonitatis.

[1] Die Ausdrücke der Schule: Wirklichkeit — actus, ἐνέργεια — im Gegensatze zur bloßen Möglichkeit — potentia, δύναμις — bezeichnen diesen nämlichen Gedanken.

[2] Actus purus, nämlich mit Ausschluß alles potentiellen Seins.

[3] Actio est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae sive essentiae. Impossibile est, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Thom. l. c. Qu. LIV. Art. 1. Cf. Au-

und Erhaltung der Welt. Aber war Gott nicht vor der Schöpfung? Und wenn er war und lebte, wenn er wirklich war, so wirkte er, so war in ihm eine Wirkung, eine Bewegung des Lebens (denn alles Leben ist Bewegung), aber nicht nach Außen, wie der Arianismus und Sabellianismus statuirt, sondern eine Bewegung nach Innen. Seine Thätigkeit nach Außen als Thätigkeit der ersten Ursache und höchstes Agens war höchst fruchtbar; aus ihr ist die Welt hervorgegangen. Er hatte sie gedacht und gewollt, er sprach, und sie ward, er gebot, und sie wurde geschaffen. Sollte seine Thätigkeit nach Innen, in der er sich denkt und sich will, eine leere sein und unfruchtbare? Wenn der Menschengeist denkend sich zum zweiten Male setzt, sich geistig reproducirt, sollte die absolute Intelligenz, die absolute Thätigkeit, sich selbst denkend und sich selbst wollend, nicht mehr vermögen, als der endliche Menschengeist? Seine Bewegung nach Außen war mächtig genug, um das Universum in's Dasein zu rufen; seine innere Thätigkeit, die Thätigkeit des absoluten Geistes wäre ohnmächtig, könnte nichts hervorgehen lassen aus ihrem Schooße? Auf seinen Ruf: Wer bin ich? sollte Niemand ihm antworten, nichts als das lautlose Schweigen einer ewigen Einsamkeit? Der die Welt denkend und wollend schuf und, indem er sie schuf, ihr von dem Seinen gab, sie theilnehmen ließ an seinem Wesen und Leben, sollte der, sich selbst denkend und wollend und sich denkend geistig sich zeugt, nicht dieser Geburt aus sich sein Wesen und Leben mittheilen?

Indem Gott, um noch einmal unsere Entwicklung zusammenzufassen, die vollständigste Vorstellung von sich hat, muß in dieser Alles sich befinden, was in ihm selbst ist. Soll sie vollständig sein, so muß sie ebenso nothwendig wirklich sein, wie es Gott selbst ist; denn Erkennen und Sein sind in ihm

---

gustin. De Trinit. XV. 15. Non hoc est nobis esse, quod est nosse.

Eins. So ist der Sohn das Bild im Spiegel seiner selbst, darum dem Vater wesensgleich; es ist die Liebe, mit welcher er sein Bild, den Eingeborenen, umfaßt, und mit welcher dieser zu dem hinstrebt, der ihn gezeugt; wieder ist es Er selbst, denn Wollen und Sein sind in ihm Eins. Darum ist der Geist dem Vater und dem Sohne wesensgleich. Wir nennen diese Dreiheit, in welcher das göttliche Wesen sich entfaltet, diese dreifache Beziehung der Gottheit zu sich selbst, eine Dreipersönlichkeit; denn Persönlichkeit ist die Subsistenzform, das Fürsichsein der vernünftigen Natur [1], Persönlichkeit ist die höchste Vollendung in der Schöpfung, sie muß darum auch in Gott gefunden werden, da er Ursprung, Quell und Vorbild aller Vollkommenheit in der creatürlichen Welt ist. Würden wir den Begriff der menschlichen Persönlichkeit schlechthin auf Gott übertragen, so würden wir irren, denn er findet, wie alle unsere Eigenschaftsbegriffe, nur in analoger Weise auf Gott seine Anwendung [2]; nicht eine individuirte Substanz, sondern das Fürsichsein in einer und derselben Substanz soll hiermit bezeichnet werden. Aber wir irren nicht, wenn wir dieses dreifache Fürsichsein des göttlichen

---

[1] Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis. Thom. Summ. theolog. I. Qu. XXIX. Art. 3. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß die bisher gegebene Entwicklung nur Congruenzgründe (credo, ut intelligam), keinen eigentlichen Beweis des Mysteriums zu geben versucht. Dieser ist dem Gesagten gemäß unmöglich. Cf. Basil. C. Eunom. II. 32. Suarez De Trinit. Disp. III. L. I. C. 11. 12.

[2] Nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandam rem subsistentem in eadem natura. Id. l. c. Qu. XXX. Art. 4. Suarez De Trinit. L. I. Cap. 1.

einen Wesens als Dreipersönlichkeit bezeichnen. Wohl unterliegt die Sprache der Größe dieses unaussprechbaren Geheimnisses, und wir haben kein Wort, das in vollständig adäquater Weise diesen immanenten Lebensproceß der Gottheit bezeichnen könnte [1]; aber wenn wir denn doch einmal in Menschensprache das Göttliche erfassen und darstellen sollen, so dürfte kein Wort entsprechender von der Kirche gewählt worden sein, als eben dieses. In Gott ist kein Vorher und kein Nachher, jeder Act ist Er selbst, seine ewige Wesenheit; darum keine Person vor oder nach der anderen, keine höher oder niederer, jede ewig und Gott [2].

Weil der Vater von Ewigkeit das Wort spricht, ist das Wort von Ewigkeit vor aller Zeiten Anfang bei Gott und Gott selbst. Indem der Vater sich selbst im Worte schaut, schaut er in ihm zugleich die gesammte Ideenwelt [3], erkennt er im Worte und durch das Wort alle Dinge, ehe sie noch geschaffen waren, und er liebt sie mit dem Sohne im Geiste. So sind die Creaturen ein Wiederschein des Lichtes, das der Vater von Ewigkeit aus seinem Schooße geboren [4].

---

[1] Darum sagt Augustinus: personae, si personae dicendae sunt. De Trinit. VII. 7.

[2] Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Symb. Athanas.

[3] Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Thom. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3.

[4] Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus crea-

Das, was nicht stirbt, und was dem Tod verfallen,
 Ist nur ein Wiederschein von dem Gedanken,
 Den unser höchster Herr aus sich geboren.
Denn das lebend'ge Licht, das ausgeflossen,
 Vom ew'gen Licht, von dem es sich nicht scheidet,
 Noch von der Lieb', der dritten unter ihnen,
Vereiniget durch seine Güte, gleichsam
 Sich spiegelnd sein Gestrahl in neun Substanzen,
 Indeß es unaufhörlich bleibt das Eine.
Von da steigt's zu den untersten Potenzen,
 Von Stuf' zu Stufe stets hinab sich senkend,
 Bis hin zu den geringsten aller Dinge [1].

So führt uns der Gang unserer Entwicklung dorthin wieder zurück, von wo wir ausgegangen waren, zur Offenbarungstrinität als Folge und Erscheinung der Wesenstrinität. Hier erscheinen dieselben Momente, wie wir sie in dem trinitarischen Processe erkannt haben; Gott ist Urheber der Welt, aber er schafft sie durch seine Intelligenz und aus Liebe, durch den Sohn im Geiste.

---

turae. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. Id. l. c. Qu. XV. Art. 3. Sic igitur Deus est primum exemplar omnium. Id. l. c. Qu. XLV. Art. 3. Priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. Anselm. Monolog. IX. Foris corpora sunt, sagt Augustinus (in Joan. Tract. I. 17.), in arte (sapientia Dei, quae continet omnia) vita sunt. So sind die Ideen ewig und nur virtuell (κατ' ἐπίνοιαν) vom Wesen Gottes geschieden; und wir können bald von einer, bald von vielen Ideen in Gott reden. — ‚Non enim extra se quidquam positum intuebatur', sagt schon Augustinus (QQ. LXXXIII. Qu. 56), ‚ut secundum hoc constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est.'

[1] Dante, Paradies XIII. 52. Cf. Basil. De Spir. Sto. c. 16.

Auf ihren Sohn hinschauend mit der Liebe,
Die Einer wie der Andre ewig athmet,
Erschuf die erste unfaßbare Urkraft,

Was vor dem Geiste lebt, das Auge schaut,
In einer Schönheit, daß, wer dieß betrachtet,
Nicht sein kann, ohne sich an ihr zu laben [1].

Die Schöpfung, d. i. der Uebergang der Creatur aus der bloßen Ideenwelt in die Wirklichkeit, ist die Wirkung jener ungeschaffenen Liebe, die nicht das Ihre sucht, nicht ein Gut zu gewinnen trachtet, sondern nur geben will von dem Ihren, Lust, Liebe, Leben spenden. Darum ist die Welt geschaffen im Geiste, dem Princip der Liebe.

Nicht um sich neue Güter zu gewinnen,
Was ihr unmöglich, sondern daß da spreche
Ihr Strahl im Wiederscheine: Ich bestehe,

Erschloß in Ewigkeit, vor allen Zeiten,
Nach ihrem Wohlgefallen, unbegrenzet
Die ewige Liebe sich in neun Lieben [2].

Der Mensch war nach Gottes Bild geschaffen; nicht das vollkommene Bild Gottes ist er und Gott gleich; dieses erscheint nur in seinem Eingeborenen, der ihm wesensgleich ist; aber eine Aehnlichkeit der Trinität ist seinem Geiste eingeschaffen, der auf diese hinweist, wie das Abbild auf das Urbild [3]. Als das Bild der Gottheit in ihm entstellt war, da begann eine zweite Schöpfung [4]; Gott, der dreieinige, stellte sein Bild wieder her im Menschengeiste; der Eintritt in das Reich der Gnade und Erlösung bei der Taufe findet statt im Namen und der Kraft des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Aus dem Schooße des Vaters geht der

---

[1] Paradies X. 1 ff.

[2] Paradies XXIX. 13 ff.

[3] Genes. 1, 26; 9, 6. Thom. l. c. Qu. XCIII. Art. 1. 2.

[4] Gal. 6, 15.

Rathschluß der Erlösung aus [1]; in der Fülle der Zeiten wird der Sohn der Offenbarer des göttlichen Rathschlusses, der Bringer des himmlischen Reiches und der Hoffnung des Lebens [2]; denn die Wiederherstellung konnte nur dadurch geschehen, sagt Athanasius [3], daß das Urbild selbst, nach welchem der Mensch anfänglich geschaffen worden, sichtbar erschien. Der Geist verklärt den Sohn, vollendet sein Werk und gießt die Gottesliebe und die Gottseligkeit in unser Herz [4]. Der ewigen Zeugung des Sohnes in der Wesenstrinität entspricht die zeitliche Geburt desselben in der Offenbarungstrinität, dem Ausgange des Geistes vom Vater und Sohn die Ausgießung des Geistes über die Kirche, den der Sohn vom Vater sendet. Das Verhältniß der Personen zu einander in Gott ist die Voraussetzung und der Grund der thatsächlichen Beziehungen zwischen Gott und der Creatur vorzüglich in der übernatürlichen Ordnung. So durchwaltet die immanente Trinität als ökonomische fort und fort die Welt, ist der Glaube an den dreieinigen Gott von dem höchsten praktischen Interesse, die Basis, auf der das übernatürliche Leben der Kirche ruht. So wird die Schöpfung eine Vaterschaft, die da geht über die Welt hin nach dem Urbilde der ewigen Zeugung [5], die Erlösung brachte eine Sohnschaft der Menschheit nach dem Urbilde Christi, ‚des Erstgeborenen,‘ die Heiligung und Geistesausgießung erhebt zur Theilnahme an dem Leben des Geistes, dem Pfand der Liebe und Seligkeit in Gott, der mit seiner Gnade, seiner Liebe, seinem süßen Trost und Frie-

[1] Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht zieht. Joh. 6, 44.

[2] 1 Petr. 1, 3.

[3] De incarn. c. 6. 7. 13. 14. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. III. Art. 8.

[4] Röm. 5, 5.

[5] Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. XXXIV. Art. 3.

den in uns wohnt[1]. Weihnachten, Ostern, Pfingsten mit ihren Festkreisen sind demnach die plastische, immer sich wiederholende Darstellung der Offenbarungstrinität, die in dem Feste der Dreifaltigkeit sich zusammenschließt — der stete Hinweis auf die innere, überzeitliche Wesenstrinität, aus welcher die geschichtliche der Schöpfung, Erlösung und Heiligung hervorgegangen ist.

Der Vater führt uns zum Sohne[2], der Sohn schenkt uns die Hoffnung des Lebens, der Geist wirkt die Liebe in unseren Herzen. So wird die Taufe das Princip des neuen Lebens in uns, sie legt den Glauben, die Hoffnung und die Liebe in unser Herz; es ist der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Geist, der in der Taufe sich bethätigt zur Erneuerung des Gottesbildes im Menschengeist[3]. Unser Geist weist uns auf den Vater hin, er ist das Bild des Vaters; unser Gedanke, aus dem Geiste geboren, ist das Bild des Sohnes, unsere Liebe, ausgehend

[1] Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch Allen. 2 Cor. 13, 13. Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem, cum dicitur donum Dei (Act. 8, 20); donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit (Joan. 15, 26) et quod Apostolus ait, qui spiritum Christi non habet, non est ejus (Rom. 8, 9). Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater spiritus et Filius spiritus et Pater sanctus et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus. Augustin. De Trinit. V. 11.

[2] Joh. 6, 66.

[3] Der neue Mensch, der erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn schuf. Col. 3, 10. Ephes. 4, 22.

von der Erkenntniß, das Bild des Geistes; darum der Glaube an den Vater, der diesen unsern Geist erleuchtet, die Hoffnung auf den Sohn, die unsere Gedanken aufwärts trägt, die Liebe im Geiste, der unsern Willen bestimmt. Wie Geist, Gedanke und Liebe die Erscheinung des Bildes Gottes in uns sind in der Ordnung der Natur, so sind Glaube, Hoffnung und Liebe die Wirkungen des Ebenbildes des Dreieinigen in der Ordnung der Gnade. Drei Personen in der Gottheit, drei Grundverhältnisse im Geiste des Menschen, drei die göttlichen Tugenden in den Erlösten.

So erscheint das Mysterium des dreieinigen Gottes zunächst nur geoffenbart zur Demüthigung des Menschengeistes, der solches nicht zu fassen, nicht zu begreifen vermag. Aber nicht als einsames Räthsel steht die Lehre von der Dreieinigkeit vor unserem Geiste; gerade dieses Geheimniß wird der Stützpunkt, von wo aus es ihm gegeben ist, sich zur höchsten Höhe der Gotteserkenntniß und Gottesliebe aufzuschwingen, der Rahmen, der das ganze übernatürliche Leben umspannt, eine wunderbare Harmonie zwischen Gott und Mensch, Natur und Gnade, Wissen und Glauben, Dogma und Moral, Lehre und Cultus. In jedem durch die Gnade wiedergeborenen Christenherzen hat dieses Fundamental-Dogma seine reale Darstellung; die ineinandergreifende Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, durch welche das Heilswerk zu Stande gekommen ist, widerholt sich als Heilsverwirklichung in jedem Menschen. Und alles Gebet und alle Sacramentenspende und alles Große, Heilige und Erhabene in der Kirche geht aus vom und im Namen des Dreieinigen und strebt hin zu dem Dreieinigen und schließt und vollendet sich in dem Dreieinigen; keine Handlung in der Kirche, die nicht besiegelt wäre mit dem Namen des dreieinigen Gottes, den wir anrufend bekennen und bekennend anrufen. Dieser Name ist die Summe unseres Glaubens, die Wurzel alles heiligen

Lebens, das Unterpfand unserer Kraft und unseres Sieges. Und wie die Kirche unter diesem Bekenntnisse den Täufling einführt in das Reich der Erlösung, so stellt sie mit diesem Bekenntnisse der Dreieinigkeit den Gläubigen hin vor den Richter in seiner letzten Stunde. Sie erblickt darin das Unterpfand des Lebens, daß sie, gezeichnet mit dem Zeichen des Dreieinigen, die Seele dem zurückgibt, der von Anfang an sein Bild in sie gelegt hatte. ‚Hat sie auch gesündigt (die Seele des Scheidenden), so hat sie doch Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist nicht geläugnet, sondern geglaubt.' Und darum spricht sie vertrauend zu dieser: ‚Scheide ab, christliche Seele, von dieser Welt, im Namen Gottes des Vaters, der dich geschaffen hat, im Namen Gottes des Sohnes, der dich erlöset hat, im Namen Gottes des heiligen Geistes, der dich geheiligt hat' [1].

---

## Bemerkungen zum zweiten Vortrag.

Die Aehnlichkeit wie den Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Worte hebt Thomas [2] treffend hervor: ‚Jenes', sagt er, ‚nennen wir Wort, was der Erkennende in dem Act seiner Erkenntniß formirt. (Das gedachte Wort ist logisch früher, als das gesprochene.) So geht das Wort immer vom Intellect aus und existirt im Intellect, und ist der Begriff und das Abbild der erkannten Sache. Und wenn dasselbe erkennend und erkannt zugleich ist, dann ist das Wort der Begriff (ratio) und das Abbild des Intellects, von dem es ausgeht.

‚Jedes intelligente Wesen erzeugt demnach ein Wort. Wenn

[1] Commendatio Animae.

[2] De different. verb. divin. et hum. Opusc. XIII.

ich nun den Begriff eines Steines concipiren will, so muß ich durch Nachdenken zu dem Worte kommen, und so in Allem, was wir erkennen . . . Aber das göttliche Wort ist immer thätig (actu) und so kommt dem Worte Gottes das Nachdenken im eigentlichen Sinne nicht zu.

,Der zweite Unterschied liegt darin, daß unser Wort unvollkommen ist; denn wir können nicht Alles, was in unserer Seele ist, in einem einzigen Worte aussprechen. Darum muß es mehrere unvollkommene Worte geben, durch welche wir in Theilen ausdrücken, was wir in unserer Wissenschaft haben. Das göttliche Wort aber ist höchst vollkommen, darum ist es nur ein einziges. Einmal nur spricht Gott.

,Der dritte Unterschied liegt darin, daß unser Wort nicht gleichen Wesens ist mit unserem Geiste; aber das göttliche Wort ist gleicher Natur mit Gott und subsistirt in der göttlichen Natur.

,Da nun aber in jeder Natur dasjenige, was ausgeht, mit der Aehnlichkeit und Natur dessen, von dem es ausgeht, Sohn genannt wird, so heißt das Wort Sohn, und die Production desselben Zeugung.'

Diese Entwicklung findet sich schon bei Augustinus[1]. ,Wer versteht', sagt er, ,was das Wort ist, nicht nur ehe es ertönt, sondern auch ehe die Töne erdacht werden, . . . der kann durch diesen Spiegel schon etwas sehen, was jenem Worte ähnlich ist, von dem es heißt: Im Anfang war das Wort . . . Wenn also im Worte ist, was in der Erkenntniß ist, dann ist das Wort wahr . . . Und so nähert sich die Aehnlichkeit des gemachten Bildes, soviel es geschehen kann, jener Aehnlichkeit des gezeugten Bildes, wodurch der Sohn Gottes dem Vater in Allem wesentlich gleich genannt wird.

,Der Vater also zeugte, gleichsam sich selbst sprechend,

[1] De Trinit. XV. 12.

das ihm in Allem gleiche Wort. Denn er hätte sich nicht ganz und vollkommen gesprochen, wenn in seinem Worte etwas weniger oder etwas mehr wäre, als in ihm . . . Es erkennt also Gott der Vater Alles in sich selbst, er erkennt es im Sohne; aber in sich als sich selbst, und im Sohne als sein Wort, das Alles, was in ihm ist, umfaßt. Ebenso erkennt auch der Sohn Alles in sich selbst, als das, was aus jenem, welches der Vater in sich erkennt, geboren ist; im Vater aber als das, wovon geboren ist, was der Sohn in sich selbst erkennt. Es wissen also Vater und Sohn, aber jener dadurch, daß er zeugt, dieser dadurch, daß er gezeugt wird. Und Alles, was in ihrer Wissenschaft, in ihrer Weisheit, in ihrer Wesenheit ist, das schaut jeder von ihnen, nicht stückweise oder einzeln, den Blick hin und her und her und hin, und wieder von da oder dort zu diesem und zu jenem wendend, als könne er das Eine nicht sehen, wenn er nicht das Andere sähe; sondern er schaut Alles zugleich, weil nichts ist, das er nicht immer schaut.' —

Es ist merkwürdig, daß ‚allen Völkern eine Götterdreiheit gemeinsam ist.' J. W. Wolf, die deutsche Götterlehre. Leipzig, 1852. S. 3. Ueber die indische Trimurti Brahma, Vishnu und Shiva vgl. v. Bohlen, das alte Indien. II. Bd. S. 313. Lassen, Indische Alterthumskunde. I. Bd. S. 768. Der indische Dichter Kalidâsa singt:

> In drei Personen zeigt sich Gott, der Eine,
> Von denen später nicht noch früher keine;
> Von Shiva, Vishnu, Brahma, wer es sei,
> Ist jeder jeder in der sel'gen Drei.

Ueber die altattische Götterdreiheit von Zeus, Athene und Apollon vgl. v. Lasaulx, Studien. S. 140. Ueber die kapitolinische Götterdreiheit von Jupiter, Juno, Minerva ebendas. S. 141. Ueber die drei Götter der Schweden Thor, Wodan, Fricco Grimm, deutsche Mythologie S. 102. Bei den Preußen und Pommern (Triglav) vgl. Mone,

Geschichte des nordischen Heidenth. S. 207. ‚Die Philosophie der Mythologie', sagt Schelling (WW. Abth. II. Bd. 3. S. 313), ‚führt den Beweis, daß eine Dreizahl göttlicher Potenzen (?) die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind'.

---

## Dritter Vortrag.

---

## Schöpfung und Engelwelt.

Die Welt im Lichte der Vernunft und des Glaubens. — Die Idee der Schöpfung. — Bedeutung derselben. — Die Schrift- und Väterlehre. — Die Schöpfung als ausschließliche That des Absoluten. — Grund der Weltschöpfung. — Freiheit in der Weltschöpfung. — Zeitlichkeit der Welt. — Falschheit des Optimismus. — Verhältniß der Thätigkeit Gottes nach Außen zu jener nach Innen. — Zweck der Welt. — Die Engelwelt. — Lehre der Schrift. — Die Existenz reiner Geister, Postulat der Vernunft. — Religiös-sittliche Bedeutung dieser Lehre. — Gegner der Lehre von den Engeln. — Die Schutzengel.

Von Ewigkeit lebt der dreieinige Gott; ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig hauchen Vater und Sohn den Geist, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht. So hat seine Thätigkeit den würdigsten und seiner allein vollkommen würdigen Gegenstand, und seine Erkenntniß und Liebe in dem Sohne und Geiste ein unendliches Object. Und aus diesem inneren, geheimnißvollen Leben des Dreieinigen quillt ein Meer von Seligkeit, das, vom Vater ausgehend, zum Sohn und Geiste hin- und wiederfluthet. So ist Gott selig in der Fülle seines Seins, und bedarf keines Dinges außer sich zu seiner Vollendung. Denn er ist der Absolute, das vollkommenste, höchste Gut, und darum ist Nichts außer Gott im Stande, durch sein Dasein dessen unendliche Seligkeit zu mehren, noch durch sein Nichtdasein den Genuß des seligen Lebens der Gottheit zu schmälern.

Haben wir in dem vorausgehenden Vortrage das innere Leben Gottes erkannt, so führt uns nun der Gang unserer Darstellung zur Frage nach Ursprung, Bedeutung, Aufgabe und Bestimmung der endlichen Wesen. Daß diese nicht geworden sind aus und durch sich selbst, daß sie nicht ohne Gott sind und noch weniger Gott selbst, wie der Atheismus und Pantheismus behaupten, wurde in den früheren Vorträgen, als von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt die Rede war, ausführlich erörtert. Die Welt ist Gottes Schöpfung — dieß hat sich uns als das nothwendige, unumstößliche Resultat der dort geführten Untersuchung ergeben. Doch hiermit ist unsere Aufgabe nur zur Hälfte gelöst. Was der menschliche Geist durch die denkende Betrachtung der Außenwelt und seiner selbst an Wahrheit gefunden, das hat die Offenbarung bestätigt, nach vielen Richtungen hin erweitert und vollendet; und wie das Dogma der Kirche in der Lehre von dem dreieinigen Gott uns ungeahnte Tiefen erschließt, in denen sich der vom Glauben erleuchtete Geist anbetend und bewundernd verliert; so gewährt es uns in der Frage über den Ausgang aller Dinge aus Gott und ihrer endlichen Bestimmung zu ihm Aufschlüsse, welche unsere natürliche Erkenntniß vielfach befestigen, erhöhen und vervollkommnen. Denn ‚die Erkenntniß', bemerkt der hl. Thomas[1], ‚welche wir auf dem Wege der denkenden Betrachtung gewinnen, fordert ein Doppeltes, nämlich die Eindrücke mittelst der Sinneswahrnehmung und das natürliche Licht der Vernunft, welches auf Grund sinnlicher Wahrnehmung die Ideen bildet. Und nach dieser zweifachen Beziehung wird die menschliche Erkenntniß durch die Offenbarung der Gnade unterstützt. Denn das natürliche Licht unserer Intelligenz wird gestärkt durch Eingießung des Lichtes der Gnade; und zuweilen werden der Phantasie des Menschen Bilder von Gott vorgestellt,

[1] Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 13.

welche viel ausdrücklicher die göttlichen Dinge darstellen als jene, welche wir auf natürlichem Wege durch die Sinne empfangen, wie dieß in den Visionen der Propheten der Fall ist; zuweilen treten auch äußere Erscheinungen ein durch göttliche Veranstaltung oder werden Stimmen gehört, um das Göttliche auszudrücken ... So erkennen wir durch die Offenbarung der Gnade Gott vollkommener, weil uns mehr und herrlichere Wirkungen auf diese Weise gezeigt werden.' — Der tiefe Sinn dieser Worte wird sich uns ganz besonders aus dem Folgenden ergeben, wenn wir die Lehren der Offenbarung erfahren über Schöpfung, Urzustand, Sünde und Erlösung. Sie allein sind im Stande, den forschenden Geist vollständig und allseitig zu befriedigen, und tragen ihr helles Licht hinein in das Dunkel der Anfänge unseres Geschlechtes, durch welches die tiefsten und mächtigsten Ahnungen der Menschheit ihre Erklärung finden.

Zuerst wird uns demnach in dem heutigen Vortrage der Begriff der Schöpfung nach Schrift und Kirchenlehre beschäftigen; sodann werden wir unter den drei Ordnungen der geschaffenen Wesen — Engel-, Körper- und Menschenwelt — jene erste und vorzüglichste zum Gegenstand unserer Betrachtung wählen.

‚Einer', lehrt die Kirche, ‚ist der Schöpfer aller Dinge, der durch seine allmächtige Kraft zumal von Anfang der Zeit beide Creaturen, die geistige und die körperliche, die englische und die irdische, aus dem Nichts geschaffen hat, und zuletzt die menschliche als die gemeinsame, die aus Geist und Leib besteht' [1]. Und die hl. Urkunde beginnt mit dem vielsagenden, tief bedeutsamen, erhabenen Wort: Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde. ‚Das erste Blatt der mosaischen Urkunde', bemerkt Jean Paul, ‚hat mehr Gewicht, als alle Folianten

[1] Concil. Later. IV. Cap. Firmiter.

der Naturforscher und Philosophen.' Es ist in der That der Unterbau der gesammten Offenbarung nicht bloß, sondern der Angelpunkt unserer ganzen Gottes- und Weltanschauung, und scheidet diese scharf, bestimmt und auf immer von allen Mythologien der Völker, sowie den vielgestaltigen Systemen und Träumen alter und neuer Philosophie. ‚Der Begriff schlechthiniger Schöpfung ist dem ganzen griechisch-römischen Alterthum verborgen geblieben,' sagt Brandis[1]. ‚Das Gewicht dieser wenigen Worte fühlen wir freilich nicht unmittelbar, indem uns von Jugend an diese Grundwahrheiten eingeprägt wurden, und wir durch sie die Welt anzuschauen gewöhnt sind. Aber wenn wir uns jene heidnische Vorstellung näher rücken, welche zur Zeit Mosis und noch später in Aegypten, Phönizien und Babylon herrschte, und wovon die brahmanische Religion zur Stunde noch ein zusammenhängendes Bild bietet, dann erkennen wir die hohe Wichtigkeit der mosaischen Lehre von Gott, Welt und vom Menschen. Der große, im Heidenthum weit verbreitete Wahn von einem unfreien, in lauter Nothwendigkeit oder Willkür waltenden göttlichen Wesen ist aufgehoben. Die Furcht vor einer blinden Macht des Zufalls, vor einer den Menschen unheimlichen Urmaterie und mancher verwandte Irrthum, der wie ein Alp auf dem Heidenthume lag, ist durch die mosaische Lehre vertrieben; der Mensch blickt frei in die Schöpfung ein und zum Himmel auf, denn der persönliche, allmächtige, lebendige Gott ist Schöpfer der Welt'[2].

In der That, wenn nicht das lebendige Gotteswort die Welt in's Dasein rief, sondern die Nacht des Chaos am Anfange aller Entwicklung steht, dann ringt des Menschen Geist vergeblich, um sich zu lösen von dem finstern Grunde der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit, woraus er hervorge-

---

[1] Geschichte der griechisch-römischen Philosophie I. 1. S. 306.

[2] Vgl. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung S. 12.

gangen ist. Es ist ihm nimmer möglich, ein Reich der sittlichen Freiheit und wahren Humanität zu bauen; immer bleibt er gefesselt in den Banden jener finsteren Mächte, denen er ursprünglich angehört. Immer schwebt da der Mensch über dem Abgrund, in den er naturnothwendig wieder zurücksinken muß; die Kunst der Alten hat ihn verschleiert, aber nicht geschlossen. ‚Dieses‘, sagt ein anderer Forscher [1], ‚in dem ersten Kapitel des mosaischen Berichts schlicht und einfach ausgedrückte Gottes- und Weltbewußtsein, welches sich als die unveränderliche Grundlage in allen späteren heiligen Schriften des hebräischen Volkes auf das Bestimmteste ausgesprochen findet, bildet den diametralen Gegensatz zu Allem, was in der heidnischen Religion und Philosophie erscheint.‘ ‚Nur die biblische Kosmogonie‘, bemerkt Delitzsch [2], ‚stellt die reine Idee einer Schöpfung aus Nichts dar, ohne ewige Materie, ohne Mitwirkung eines Mittelwesens oder Demiurgos; im Heidenthum scheint diese Idee durch, aber sie ist verdunkelt; die heidnischen Kosmogonien setzen entweder eine vorhandene Materie voraus, sind also dualistisch, oder sie lassen an die Stelle der Schöpfung die Emanation treten, sind also pantheistisch.‘ Mit Emphase, zur Bestätigung und Besiegelung dieses heiligen Glaubens, der wie ein goldener Faden durch die Schriften des Alten Bundes geht, spricht sich dieses Bekenntniß in einem seiner spätesten Bücher aus: ‚Wisse‘, ruft die Mutter der Makkabäer ihrem sterbenden Sohne zu, ‚daß Gott alles dieses aus dem Nichts gemacht hat‘ [3]. Und

[1] Braniß, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie.

[2] Commentar über die Genesis, 3. Aufl. S. 83.

[3] 2 Makk. 7, 28: ἐξ οὐκ ὄντων. An eine Parallele mit dem platonischen ‚μὴ ὄν‘ ist hier nicht von ferne zu denken. Das Wort בָּרָא bezeichnet nach dem Sprachgebrauche das göttliche Hervorbringen, welches, sei es im Bereiche der Natur oder der Geschichte (Ex. 34, 10. Num. 16, 30), oder im Gebiete des Geistes (Ps. 51, 12) ein bisher nicht Dagewesenes in's Dasein ruft, aus Nichts schafft. Nir-

der Neue Bund wiederholt auf gleiche Weise die Lehre von der Schöpfung, als das Centraldogma des Monotheismus und den Grundstein, auf dem der Alte und Neue Bund, unser gesammtes christliches Glauben und Leben ruht [1]. Und die hl. Väter hatten es sich zur Aufgabe gemacht, namentlich den platonischen und gnostischen Systemen von einer ungeschaffenen, ewigen Materie gegenüber den Schöpfungsbegriff allseitig in's Licht zu setzen, und Gott als Hervorbringer, nicht bloß Bildner dieses Universums zu bezeichnen. Sie erklären ausdrücklich, der Idee der Schöpfung entspreche nur eine Hervorbringung aus dem Nichts, indem Gott allein ewig sei [2]; sie heben den Unterschied zwischen Weltschöpfer und Weltbildner hervor [3], finden gerade in der Schöpfung aus Nichts das Auszeichnende der göttlichen Natur und den Grund seiner Herrschaft über die Welt [4] und bezeichnen die Annahme eines Urstoffes als eine sinn- und gottlose Lehre [5]; die Möglichkeit der Schöpfung aber, erklären sie, liege einfach in der Allmacht Gottes, der nichts unmöglich ist [6].

---

gends erscheint בָּרָא als Bezeichnung menschlichen Hervorbringens. Den Beweis für letzteres liefert Patrizi (De interpretat. Sacr. Scriptur. L. II. Romae 1844 p. 5 seqq.). Auch steht בָּרָא nie in Verbindung mit einem Worte, das ein vorliegendes Material bezeichnet, wie dieß bei dem synonymen עָשָׂה machen und יָצַר bilden der Fall ist. Abgesehen von Allem dem aber beweist schon der Zusammenhang von Genes. 1, 1 mit Genes. 1, 2, daß hier vom Schaffen im eigentlichen Sinne die Rede ist, weil ja eben das Chaos als Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit bezeichnet wird. Vgl. Ps. 33, 6—9. Ps. 19, 1—3. Jes. 40, 28. Ps. 104, 1 ff.

[1] Röm. 1, 20. Hebr. 1, 3. Apostelgesch. 14, 14; 17, 24. 1 Joh. 1, 1. 2 Petr. 3, 10—13. Röm. 11, 30.

[2] Theophil. ad Autolyc. II. 10 seqq. 4 seqq.

[3] Justin. Cohort. ad Graec. c. 22.

[4] Athanas. De incarn. Verb. c. 2.

[5] Id. l. c. n. 3: ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις τὴν μὲν τούτων ματαιολογίαν ὡς ἀθεότητα διαβάλλει. Cf. Euseb. Praep. evang. VII. 19.

[6] Iren. adv. haeres. II. 10. Cf. Lactant. Inst. div.

Doch das Alles hat das Apostolische Glaubensbekenntniß in dem kurzen Worte zusammengefaßt: Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde — ein Wort, ebenso bedeutsam durch die Prägnanz des Ausdrucks, wie die Tiefe des Gedankens. Denn Alles, was Gott uns ist, ist er dadurch, daß er unser Schöpfer ist; darum ist er unser Herr [1], darum ist Alles, was da ist, ihm unterthan [2], darum nichtig alle Götzen, die der Mensch anbetet, denn nur Er hat die Erde geschaffen [3]. Die Idee der Schöpfung ist der Idee Gottes als des Unendlichen correlat. Ist der Unendliche nothwendig auch der Absolute, höchst Unabhängige, dann muß ihm eben darum auch die Möglichkeit zukommen, Wesen niederer Art, abhängig von ihm, in's Dasein zu rufen. Weil Gott die absolute, reinste, unendliche Thätigkeit ist, ist er Weltschöpfer, und nur Er kann es sein. Weil der Absolute und frei von jeglicher Bedingung, wirkt er auch frei von jeglicher Bedingung, unabhängig von den Dingen, vielmehr die Dinge selbst ihrem Wesen nach setzend, während jedes endliche, bedingte Wesen, weil in seinem Sein bedingt, auch in seinem Wirken bedingt ist durch das vorliegende Substrat, dieses modificirt und formt, ihm eine Art und Weise der Existenz gibt, letztere selbst aber in seiner Thätigkeit voraussetzt. Gott allein ist Schöpfer, weil er die erste, oberste, allgemeinste Ursache der Dinge, die Ursache schlechthin ist, und diese ist er nur als Schöpfer, der den Dingen das Sein gibt [4].

---

II. 11. August. De civ. Dei XII. 22. Chrysost. in Gen. Hom. III. n. 2.

[1] Esther 13, 9—12.

[2] Ps. 118, 91; 148, 8; 48, 13. Weish. 5, 21. Jerem. 11.

[3] Jerem. 10, 11—14.

[4] Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes effectus universalissimum est ipsum

Allerdings ist das Wesen der Welt ein endliches und begrenztes, aber doch fordert ihr Dasein eine unendliche, unbegrenzte Ursache; denn nur diese allein vermag den Abgrund zu überbrücken, der zwischen dem Nichtsein und dem Dasein gähnt [1].

‚Wie Gott', sagt Ulrici [2], ‚in Beziehung auf Substanz oder Substantialität, so ist er auch in Bezug auf Thätigkeit von allen andern Wesen unterschieden. Nur weil und indem er sich selbst in seiner Absolutheit als die absolute Macht, Weisheit und Güte faßt, schafft er die Welt, verleiht er dem Anderen, Relativen, Weltlichen die (zeitliche) Dauer, die im Werden und der Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hingegeben ist ... Die weltlichen Wesen in ihrer bedingten Thätigkeit sind nur bedingter Weise im Zusammenwirken mit anderen Dingen Ursache von transeunten, ihrer Thätigkeit unterschiedlich gegenübertretenden Wirkungen und Werken'. Wäre die Welt keine Schöpfung, sondern nur eine Emanation aus Gott, dann wäre die Idee einer ersten wirkenden [3] Ursache nirgends verwirklicht; und gerade diese Idee ist es, in welcher sich uns das göttliche Wesen recht eigentlich als solches darstellt.

Fragen wir nun: Warum hat Gott die Welt geschaffen? Schon Augustinus hatte sich diese Frage gestellt.

---

esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae. Thom. Summ. theol. Qu. XLV. Art. 5.

[1] Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus naturalis agentis, sicut et non entis ad ens. Id. l. c.

[2] Ulrici, Gott und die Natur S. 406. 546.

[3] Causa prima et efficiens.

Und er antwortet, der Grund für die Hervorbringung der Welt sei eben kein anderer, als Gottes freier Wille; denn gäbe es für den Willen Gottes eine bestimmende Ursache, so stände diese über Gottes Willen [1]. Wo kein Mangel, bemerkt er anderswo [2], da ist kein Bedürfniß, und wo kein Bedürfniß, da ist keine Nothwendigkeit. So muß es auch sein. Denn Gott ist das höchste Gut, und es ist jedem Gute eigen, sich mitzutheilen [3]; nicht um dadurch einen Besitz zu erlangen und eine Leere, ein Bedürfniß in seinem Wesen auszufüllen, denn dann wäre er nicht das höchste Gut. Wenn wir darum nach dem Motiv fragen, das Gott antrieb, die Natur- und Geisterwelt in's Dasein zu rufen, so kann dieses nichts außer Gott Liegendes sein, da er die Fülle der Vollkommenheit ist [4]. Der Grund ihrer Hervorbringung ist nur Gott selbst, seine freie, bedürfnißlose Liebe; die Weltschöpfung ist demnach nicht eine Wirkung des Mangels, sondern ein Ausfluß der überströmenden Reichthümer in Gott. Wie die Sonne freigebig ihre Strahlen ausgießt über alle Wesen, und sie mit Licht und Wohlsein tränkt, so ist eine Quelle des Lebens ausgegangen von Gott über das, was nicht war, aber als möglich in seinem Geiste ruhte [5],

[1] In Genes. ad Lit. I. 2.

[2] QQ. div. Qu. XXII.

[3] Si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. Thom. Summ. theol. I. Qu. XIX. Art. 2. cf. Art. 5.

[4] Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se velle non sit necessarium. Id. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[5] Ipse (Deus) est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia, quae facta sunt (κόσμος νοητός); quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, sed etiam antequam fiat ... semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa. Anselm. Monolog. C. XXXIV.

und in welchem, in einem in unendlicher Progression auf- und absteigenden Grade, seine Vollkommenheit sich abspiegeln und eine Aehnlichkeit seines Wesens Existenz gewinnen konnte. Gott gibt nur, um zu geben, nicht aber um dafür wieder zu empfangen; wie der Schöpfungsact Gott ausschließlich zukommt als erster Ursache und reinster Thätigkeit, so ist dieser Act der reinsten, selbstlosesten Liebe, wie er sich in der Schöpfung darstellt, ebenso Gottes ausschließliches Attribut; denn die creatürliche Liebe ist nie in diesem Grade selbstlose Liebe[1]. Schon Gregor von Nazianz[2] hat denselben Gedanken ausgesprochen, wenn er sagt: Da es der göttlichen Güte durchaus nicht genug war, bloß in sich selig zu sein, sondern das Gut mitgetheilt werden sollte, damit auch Andere daran Antheil hätten, so hat er zuerst die Engel und die himmlischen Kräfte erdacht, die

---

Deus per scientiam simplicis intelligentiae necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam. Suarez, Metaph. Disp. XXX. Sect. 16. — Deus in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut ideam hujus creaturae. Thom. l. c. Qu. XV. Art. 3. Vgl. Hebr. 11, 3.

[1] Constitut. dogmat. de fid. cath. De Deo rerum omnium Creatore Can. I, 5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas (Gott als das höchste, vollkommenste Gut, das sich mittheilend die Creatur beseligt). Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Thom. l. c. Qu. XLIV. Art. 4. Cf. Id. C. Gent. I. c. 93.

[2] Orat. XXXVIII. 9.

durch das Wort verwirklicht und vom Geiste erfüllt werden sollten.

Wie Gott nicht außer sich, so findet er auch nicht in sich eine Röthigung, die Welt zu schaffen, nicht einmal die Röthigung der Liebe [1]; die Liebe ist zwar ein Grund, weßhalb er schuf, aber kein Motiv, das ihn zum Schaffen bestimmte. Aber wenn Gott die Liebe ist, ist es nicht ihm gerade deßwegen ein Bedürfniß, sich mitzutheilen, die Weltschöpfung demnach in gewissem Sinne doch nothwendig als Befriedigung dieses göttlichen Liebebedürfnisses? [2] — Keineswegs; denn das erste Object der göttlichen Liebe ist er selbst, als das höchste Gut, um dessentwillen er alles Andere liebt; die Existenz dieses Anderen aber steht durchaus nicht in nothwendiger Verbindung mit dieser seiner Liebe zu sich selbst, d. i. seiner Heiligkeit. Wenn er darum seine Liebe walten läßt zur Creatur und diese in's Dasein ruft, so ist er es, der in seinem heiligen Rathschlusse sich frei dazu bestimmt, wie, ist die Creatur in's Leben getreten, er es ist, der in seinem Rathschlusse frei sich bestimmt, eher sein Erbarmen als seine Gerechtigkeit über sie walten zu lassen [3]. Ohnehin ist jede Nothwendigkeit der Idee einer vollkommenen Liebe geradezu widersprechend.

Diese Freiheit Gottes in seiner Schöpfung steht nicht im

---

[1] Amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei. Suarez, l. c. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[2] So Strauß (Glaubensl. I. S. 632).

[3] Voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habitudinem habet non necessariam. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3. ad 5. Augustin. De div. QQ. Qu. XXVIII.: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae; nihil autem majus voluntate divina; non ergo ejus causa quaerenda.

Widerstreit mit seiner Unveränderlichkeit. Denn mit der Freiheit Gottes verhält es sich nicht wie mit der menschlichen Freiheit; hier ist der Act geschieden von dem Vermögen, das in den Act übergehend eine Veränderung bewirkt. Gott dagegen ist reine Thätigkeit, der lauterste Act. Und so ist der Gebrauch seiner Freiheit nicht ein Uebergang von der Potenz zum Act, sondern ein einziger Act, der von Ewigkeit währt, in welchem er über die Creatur beschließt und in Ewigkeit verharrt. In diesem einen Willensact will er die Veränderung der Dinge, selbst unverändert und wandellos [1].

Von Ewigkeit hat demnach Gott die Welt gewollt, aber darum dennoch keine ewige Welt gewollt, sondern für diesen Zeitmoment, in welchem sie in's Dasein trat. Er hat die Welt in der Zeit, und die Zeit, das Maß des Veränderlichen, mit der Welt selbst geschaffen [2] — der Schöpfer der

---

[1] Credimus et confitemur solum Deum Patrem, Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec esse aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint ipse Deus. Conc. Rhemens. a. 1148. Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquam rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Thom. l. c. Art. 7. Suarez, l. c. Schon Maximus (Dial. c. Pyrrh. ap. Baron. Tom. VIII. p. 679) schied zwischen dem göttlichen Willen (θέλημα) an sich und dem Gegenstande desselben (θελητόν). ‚Jener‘, sagt er, ‚ist in Gott, dieser außer Gott.‘ ‚Una eademque immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt,‘ sagt Augustinus (Civ. Dei XII. 17).

[2] Deus voluit ab aeterno, ut mundus esset, sed non (ut esset) ab aeterno, sed quando ipse ab aeterno disposuit. Thom. C. gent. II. c. 30. Die rein speculative Frage über die absolute Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, d. i. ob mit dem Begriffe der Schöpfung jener der Zeitlichkeit wesentlich zusammenfalle oder nicht,

Welt, und darum ‚Herr der Zeiten‘. Die Zeit läßt sich ja nur in der Abstraction von den zeitlichen, successiv existirenden Wesen trennen, wie der Raum von den Körpern. Ein leerer Raum wie eine leere Zeit sind darum nur Phantasiegebilde, denen keine Wirklichkeit zukommt [1]. Wie Gott von Ewigkeit erkannte eine nicht ewige Welt, so schuf er von Ewigkeit eine nicht ewige Welt, nicht so, als hätte er sich geändert, da er schuf und vorher nicht schuf, sondern weil das in der Zeit ward, was nach seinem ewigen Rathschlusse werden sollte.

So ergibt sich von selbst die Antwort auf die Frage, welche schon Augustinus sich gestellt hatte: Warum hat Gott die Welt nicht früher geschaffen? Was hat Gott gethan, ehe er die Welt schuf? [2] Diese und ähnliche Fragen

---

wurde von Thomas und Suarez gegenüber Albertus M. und Bonaventura ventilirt. Hieraus folgt jedoch keineswegs, wie neuestens wieder behauptet wurde, als hätten jene, welche die absolute Möglichkeit durch Wahrscheinlichkeitsgründe zu stützen suchten, den Schöpfungsbegriff in seiner Reinheit nicht gekannt, die Welt Gott gleich gesetzt und so indirect dem Pantheismus gehuldigt. Derartige Behauptungen können nur auf einer unsäglichen Begriffsverwirrung beruhen. Cf. Thom. C. gent. II. 30 sqq. Summ. theolog. I. Qu. XLV. XLVI.

[1] Nos autem dicimus, .. non fuisse locum aut spatium ante mundum. Id. Summ. theol. I. Qu. XLVI. Art. 1. ad 4. ‚Tempora non fuissent nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret‘, sagt Augustinus (Civ. Dei XI. 6).

[2] Confess. XI. 4. cf. Civ. Dei XII. 17. Er selbst gibt sich die Antwort: Voluntas enim (Dei) sempiterna est et immutabilis, et secundum illam voluntatem non solum praeterita et praesentia, sed etiam futura jam fecit... Sic enim fecit, quae futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora. — Revera in ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis. Suarez, Metaph. Disp. L. 5. 6. Hieraus ergibt sich, wie falsch die Behauptung von Strauß (a. a. O. S. 652) ist, es

sind eben unzulässig, weil sie die Kategorien der Zeit in das überzeitliche, ewige Leben Gottes hineintragen, wo sie keine Anwendung finden können [1]; die Zeit beginnt nicht, nachdem die Ewigkeit vorausgegangen, sondern die Ewigkeit umschließt die Zeit, sie coexistirt jedem Momente der Zeit [2].

Hierin findet auch die erste sogenannte ‚Antinomie der reinen Vernunft' ihre Lösung, nach welcher, wie Kant [3] annimmt, wir ebenso viele Gründe für wie gegen die Ewigkeit der Welt haben. Seine Beweisführung ruht, wie schon Thomas von Aquin sie richtig bezeichnet hat, auf bloßer Einbildung [4] bezüglich des Begriffes der Zeit.

Aus der Freiheit der göttlichen Schöpfungsthat folgt die Falschheit des absoluten Optimismus [5]. Ist nämlich Gott wahrhaft frei, so ist er nicht determinirt zu dieser oder jener bestimmten Welt, vielmehr ist in ihm die Möglichkeit zu unzähligen Schöpfungen; denn er ist die absolute Intelligenz und trägt in sich eine unumschränkte Macht. Daß er demnach diese Welt schuf mit diesem Grade von Voll-

---

hätten die Theologen sich ‚der Täuschung' hingegeben, es ‚lasse sich in der Ewigkeit ein Punkt befestigen (!), von welchem abwärts (!) die Welt und Zeit beginne.'

[1] ‚Le tôt et le tard', sagt Malebranche (Entretiens sur la Métaph. Entr. IX. n. 7), ‚sont des propriétés du temps, qui n'ont aucun rapport avec l'éternité.'

[2] In agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare, quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur ejus actioni . . . Deus est prior mundi duratione. Sed τὸ prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Thom. l. c. Qu. XLVI. Art. 1. Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Augustin. l. c. XI. 6.

[3] Kritik der reinen Vernunft. Frankf. und Leipzig 1784, S. 454.

[4] In der eben angeführten Stelle.

[5] ‚Dieu est obligé', sagt Leibniz (Théodicée II. 201), ‚par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux.' Dagegen Thom. C. gent. II. 26. 27.

kommenheit, den sie thatsächlich besitzt und nicht in einem höheren oder niederen, hat seinen Grund, wie der Act der Schöpfung überhaupt, in dem Rathschlusse seines freien Willens. Auf der andern Seite müssen wir jedoch diese Welt, wie sie wirklich geworden, als die relativ beste bezeichnen, insofern sie der Stufe von Vollkommenheit, auf welche der Schöpfer sie erheben wollte, vollständig entspricht. Sie ist, um ein Bild des hl. Thomas[1] zu gebrauchen, ein rein gestimmtes Saitenspiel, auf welchem Harmonien tönen, aus denen die Schönheit und Wonne des göttlichen Lebens wiederhallt.

Darum wiederholt die hl. Schrift siebenmal, und beim siebenten Male mit besonderer Emphase: Gott sah an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut[2]. Ist die Welt der Ausfluß der göttlichen Liebe, die Offenbarung seiner Herrlichkeit, so muß sie allüberall die Spuren der Finger Gottes tragen, der sie schuf. Das Böse war demnach nicht in der Welt, wie sie hervorgegangen ist aus Gottes Hand. „Weder in Gott, noch aus Gott ist das Böse. Es ist aber ebenso wenig in den Creaturen; es ist, wenn wir das Wesen und den Ursprung berücksichtigen, nicht in den Engeln, nicht in den Thieren, nicht in den Körpern, nicht in dem Urstoff“[3]. Hieraus ergibt sich die gänzliche Unwahrheit der mit Philo beginnenden, in den Gnostikern und Manichäern fortgesetzten, durch pantheistische Secten im Mittelalter erhaltenen, von den Reformatoren und der neueren Philosophie wieder aufgenommenen Lehren, daß die Materie oder die Endlichkeit als solche Quelle der Sünde sei[4].

Ein Bedenken erübrigt uns noch zu erörtern. Ist nicht Gott lautere Thätigkeit, reinster Act, ohne jegliche Zusam-

[1] L. c. Qu. XXV. Art. 6.
[2] Genes. 1, 31.
[3] Dionys. Areopag. De div. nom. c. 4.
[4] Vgl. Staudenmaier, Dogmatik III. S. 174.

mensetzung oder Verschiedenheit? Und ist daher nicht der Act, mit welchem er sich selbst will, einer und derselbe mit jenem, mit welchem er die Creatur will? Der Act aber, mit welchem Gott sein eigenes Wesen will, ist ein nothwendiger; denn Gott kann sich nicht nicht wollen, als das höchste Gut; wie kann demnach ein und derselbe Act ein nothwendiger und ein freier zugleich sein?

Die Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich aus dem bereits früher Gesagten bei der Betrachtung des Wesens Gottes. Dieß forbert die Unendlichkeit der göttlichen Natur, wurde dort bemerkt [1], daß sein eines und untheilbares göttliches Wesen in verschiedenen, logisch nicht identischen Begriffen und nach den verschiedensten Beziehungen hin vom endlichen Geiste erfaßt wird. Gott hat die Eigenschaften alle, die in dem endlichen Sein Gott nachahmend sich finden, aber sie sind nicht in Weise des Endlichen, d. i. geschieden in ihm. Haben wir ja doch nicht bloß zwischen den verschiedenen Eigenschaften des göttlichen Willens, sondern den Willen selbst von seiner Erkenntniß, Wille und Erkenntniß von seinem Wesen zu unterscheiden, wiewohl diese Vermögen in Gott nicht geschieden sind, sondern eins unter sich, eins mit seiner Wesenheit selbst. Das aber kommt dem göttlichen Willen als dem Willen des Absoluten zu, daß wegen der Fülle seiner Vollkommenheit er in einem und demselben einfachsten Act alles das setzt, was die Creatur in verschiedenen und sich entgegengesetzten Acten vollzicht. So ist denn der Act der Liebe, mit welchem Gott nothwendig sich selbst liebt, nicht wesentlich verschieden von jenem Act der Liebe, mit welchem er das Geschöpf liebt; nur tritt in dem letzteren Falle eine neue Beziehung des Actes zu dem Objecte ein, aber kein zweiter, von dem ersten verschiedener Act [2].

---

[1] 1. B. 1. Abth. S. 158.

[2] Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia. Sed habi-

Fragen wir nun noch zum Schlusse: Welches ist der Zweck der Welt, d. h. welches ist die Aufgabe, die Gott der Welt vorgesetzt hat, und welche diese realisiren soll?[1] In wenigen Worten hat der hl. Thomas[2] die Antwort hierauf gegeben. ‚Gott liebt seine Güte, und darum will er, daß sie sich mittheile durch Verähnlichung der Creatur mit ihm, woraus das Heil der Creatur hervorgeht'; betrachten wir demnach den Grund, warum Gott schuf, so war dieser seine Güte, aber das Ziel, das er seinem Werk vorsetzte, war das Heil der Creatur. Worin aber besteht dieses Heil der Creatur? Eben in der Aehnlichkeit mit Gott; indem sie nachbildet die göttliche Vollkommenheit — die unfreie Creatur in unfreier[3], die freie in freier Weise[4] —

tudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis neque violenta et innaturalis, sed voluntaria Thom. Aquin. C. gent. I. 82. Idem est omnino actus secundum rem, qui sine ulla additione ad varia terminatur .... Velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia objecta volitilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam. Suarez l. c. Disp. XXX. Sect. 9.

[1] Finis operis im Gegensatze zu finis operantis (Motiv, das Gott antrieb zu schaffen). Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente; finis operantis est, quem principaliter operans intendit. Thom. C. gent. III. c. 2. Cf. Summ. I. Qu. XLIV. Art. 4. in II. Dist. I. Qu. I. Art. 1. Wegen Unkenntniß dieses Unterschiedes läugnet Spinoza, daß Gott einen Zweck hatte in der Schöpfung: Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Eth. I. Append.

[2] L. c.

[3] Gloria Dei objectiva.

[4] Gloria Dei formalis.

erreicht sie ihre eigene Vollkommenheit; indem sie an sich darstellt das göttliche Wesen, seine unendliche Weisheit, Heiligkeit und Macht, seine Liebe und sein Erbarmen wie seine Gerechtigkeit und seine Wahrheit, erscheint dieses göttliche Wesen in ihr, wird Gott mehr und mehr offenbar, mit einem Worte verherrlicht sie Gott. Und indem sie Gott in solcher Weise verherrlicht, nimmt sie Theil an seinem Leben, seiner Größe und seiner Seligkeit. Immerdar und nothwendig lobt das Werk den Meister, gibt die Schöpfung dem Schöpfer die Ehre, wenn auch die Hand der freien Creatur störend in dasselbe eingreift [1]. So ist die Herrlichkeit Gottes der primäre, das Heil der Creatur der secundäre Zweck der Welt; in den Wonneschauern der Seligen erscheint die Herrlichkeit seiner erbarmenden Liebe, aber auch die Qual der Verdammten verkündet die furchtbare Majestät seiner Gerechtigkeit. Und so muß es auch sein. Denn Gott wäre nicht das höchste Gut, das Alpha und Omega [2], könnte die Creatur in anderer Weise als in der Hingabe an ihn und in seiner Verherrlichung ihre Vollendung und Beseligung finden.

Doch das hat schon Athenagoras [3] mit wenigen Worten zusammengefaßt. ‚Gott', sagt er, ‚schafft den Menschen nicht umsonst; denn Gott ist weise, und kein Werk der Weisheit ist vergeblich, noch wegen seines eigenen Nutzens, denn

---

[1] Malebranche Entretiens métaph. Entr. IX. n. 4.

[2] Offenb. 21, 6. Vgl. 4, 11: Würdig bist du, o Herr unser Gott, zu empfangen Herrlichkeit und Ehre und Kraft, denn du hast Alles geschaffen. Jes. 45, 24: Mir soll sich beugen jedes Knie, und mir soll schwören jeder Mund. Vgl. Sprüchw. 16, 4. Ps. 78, 9. Röm. 11, 36: Denn aus ihm, durch ihn und in ihm ist Alles; ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit!

[3] De resurrect. n. 12: *δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Cf. Thom. C. gent. III. 17. 18.

er bedarf keines Dinges... Was den ersten und allgemeineren Grund betrifft', bemerkt er, ‚so hat Gott den Menschen um seinetwillen und wegen der in der gesammten Schöpfung erscheinenden Güte und Weisheit geschaffen; was aber den dem Geschaffenen näher liegenden Grund angeht, so hat er ihn geschaffen wegen des Lebens eben dieser Geschöpfe, aber nicht wegen dieses kurz währenden und alsbald erlöschenden Lebens.'

Wer aber in dieser Lehre von Gottes Herrlichkeit als Endziel der Welt ‚Egoismus' findet, dem ist die Idee des Göttlichen in seinem Unterschiede von dem Menschlichen und Endlichen überhaupt noch nicht aufgegangen. Dieses Wort findet gar keine Anwendung auf Gott, und wer ihn des Egoismus anklagt, muß ihn anklagen, daß eben Gott Gott ist, der Unendliche und nicht ein Endlicher, ‚Alles in Allem' [1], der allein von Ewigkeit sagen kann: Ich bin, der ich bin, der Art, daß nur die Theilnahme an diesem seinem Sein der Creatur ein Sein verleiht.

‚Dadurch', sagt ein Neuerer, ‚daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne erleuchten und entzünden, gewinnt diese so wenig an eigenem Lichtglanze, als sie davon verliert, wenn sie entweder als Kometen ihr Centrum ewig suchen, ohne es zu finden, oder, es in sich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz; denn alles Sternenlicht erlischt, wann und wo sie unter sie hineintritt. Und wie könnte auch irgend ein Zustand der Creatur, etwas Creatürliches die Ehre und Wonne des dreieinigen Gottes vermehren? Sie verliert auch nichts, die ewige Sonne; denn selbst in dem Falle, wo sie Irrgestirne auf ewig hat untergehen sehen müssen, strahlen diese noch einzeln und alle zusammen aus der Tiefe herauf im kalten Nordschein, den sie

[1] 1 Cor. 12, 6; 8, 6.

in krankhafter und versteinerter Selbsterfassung noch entwickeln — ein schauderhaft verschobenes Bild der ewigen Liebe, das für die Bewohner der Erde, die noch um ihre Erlösung sich dreht, vom Firmament herab als Fata Morgana erscheint'[1].

In einer dreifachen Ordnung hat Gottes Macht, Weisheit und Liebe die Creaturen in's Dasein gerufen — Geisterwelt, Körperwelt und die Ineinsbildung beider Welten, den Menschen. Indem wir die Schöpfungsgeschichte der Natur und des Menschen, wie sie sich uns in den hl. Urkunden darstellt, einem späteren Vortrag vorbehalten, wenden wir uns zur Betrachtung der höchsten der Creaturen Gottes, der Engel.

Die Kirche lehrt in der oben angeführten Stelle[2] auf Grund der Schrift und Ueberlieferung die Existenz höherer, körperloser, reiner, mit übermenschlicher Erkenntniß-[3] und Wissenskraft ausgerüsteter Geister[4]. Sie sind Gottes Boten[5] — Engel; denn durch sie soll Gottes Weltplan durchgeführt und vollendet werden; so fordert es die Ordnung der Weisheit in der göttlichen Weltregierung, daß seine ewigen Ideen zugleich durch Vermittlung creatürlicher Kräfte realisirt werden[6]. Darum sehen wir die Engel besonders thätig bei den Hauptepochen in der Entwicklungsgeschichte des

---

[1] Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. XIX. Art. 6.

[2] Conc. Later. IV. Cap. Firmiter.

[3] Matth. 24, 36. Marc. 13, 32.

[4] πνεύματα, Hebr. 1, 14. Geist ist jene Substanz, welche, wie Suarez (De anim. I. c. 9) sagt: ‚neque ex materia constet, neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse dependeat.' Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. LXXV. Art. 2. Wir nennen die Engel reine Geister, im Gegensatze zum Geiste des Menschen, welcher als substantia incompleta die wesentliche Bestimmung hat, den Körper zu beseelen.

[5] ἄγγελοι, Bezeichnung ihrer Function, nicht ihres Wesens.

[6] Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. CIII. Art. 6.

Reiches Gottes auf Erden[1]. Noch vor des Menschen Schöpfung jubeln die Engel Gott zu, da er die Erde gründete[2], und was Jacob[3] im Traume sah, dieses Auf- und Niedersteigen der Engel, ist nur das Symbol ihres steten Verkehrs mit dieser sichtbaren Welt. Sie empfinden Freude über den Bekehrten[4], Betrübniß über des Menschen böse That und bringen Strafe[5]; sie tragen unsere Gebete vor Gottes Angesicht, und bringen Hülfe, Rath, Trost und Stärke[6]. Sie sind die Boten der Gerichte Gottes[7], schützen und bewahren seine Erwählten[8], durch sie rettet Gott aus Gefahr und Noth[9], und sie sind die Zeugen der Siege Gottes über die widerstrebenden Mächte[10]. Vor Gott leben sie in steter Anbetung, unwandelbarem Gehorsam, heiligem Jubel, seligem Schauen, nie endendem Lobpreis[11]. Unendlich groß ist die Zahl der guten Engel, Legionen sind ihrer[12] und Myriaden[13]. Auch unter ihnen hat der Schöpfer, wie in dem Reiche der Natur, Ordnungen und Stufen festgestellt[14]. Nicht in irdische Geschlechtsverhältnisse verflochten[15], sondern in himmlischer Reinheit und innigster Liebe

---

[1] Luc. 2, 15. [2] Job 38, 4. 7.
[3] Genes. 28, 12. Gal. 3, 19.
[4] Luc. 15, 10. [5] Offenb. 12, 7 f.
[6] Genes. 48, 16. Hebr. 1, 14.
[7] 4 Kön. 19, 35. Matth. 13, 49; 25, 31. Apostelgesch. 12, 23.
[8] Genes. 19, 12; 24, 7. Ps. 90, 11. Hebr. 1, 14.
[9] Genes. 22, 12. Dan. 6, 22. Apostelg. 12.
[10] Matth. 28, 2.
[11] Ps. 102. 148. Jes. 6. Dan. 3. Luc. 2, 13. Offenb. 5, 11; 7, 11. Matth. 11, 10; 18, 10; 25, 31.
[12] Matth. 26, 53.
[13] Dan. 7, 10. Offenb. 5, 11. Hebr. 12, 22. Deuteron. 33, 2.
[14] Daß die Engel nicht alle gleich sind, ist ausgesprochen im Conc. Constant. II. C. II. Vgl. Luc. 2, 13. Hebr. 12, 22. Col. 1, 16. Ephes. 1, 21 ff. 2 Cor. 12, 2 ff.
[15] Matth. 22, 30.

stellen sie ein großes Reich der Geister dar, ein Reich der Wahrheit, ein Reich des Guten, ein Reich der Seligkeit. Ein unendlicher Reichthum von Empfänglichkeiten und Thätigkeiten, von Werken und Genüssen; aber zusammengehalten von Einem, einem Plane der Liebe, einem Ganzen der Liebe, ausgeführt durch ein organisches Zusammenwirken eines jeden an seiner Stelle und durch das eigene ihm gewordene Vermögen, zur Darstellung eines unermeßlichen All's der Liebe, und zur Verherrlichung Dessen, durch den es geschaffen wurde und besteht [1]. Nun verstehen wir das Wort des Herrn, das millionenmal täglich wiederhallt auf dem ganzen Erdenrunde: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.

Der Glaube an die Geisterwelt ruht auf der Offenbarung als seinem eigentlichen Grunde; aber auch vor dem tieferen Denken muß er sich als das Postulat einer vernünftigen Gottes- und Weltbetrachtung bewähren. Denn nur in dem reinen, körperlosen Geiste erscheint in möglichst vollkommener Weise ein Abbild des göttlichen Wesens, das in der Schöpfung in den verschiedensten Stufen und Formen eine Aehnlichkeit seiner selbst in's Leben rufen wollte. Ja, die Idee der Schöpfung an sich betrachtet, dürfte die Schöpfung reiner Intelligenzen uns wahrscheinlicher und Gott entsprechender erscheinen, als jene der materiellen Wesen [2]. Hätte Gott nur den Menschengeist und keinen höheren geschaffen, so böte das Universum nirgends das höchst vollendete creatürliche Bild des göttlichen Wesens und Lebens; denn jener ist hineinversenkt in die Materie und in Lebenseinheit der Körperwelt verbunden, und vermag darum nur mühsam und allmählich aus dem sinnlichen Dasein, seinen wechselnden Bildern und fließenden Gestalten zu den ewigen

---

[1] Vgl. Hirscher, Die christliche Moral I. S. 101.
[2] Suarez, Metaph. II. Disp. XXXV. 1.

und allgemeinen Gedanken sich zu erheben [1]. Nur in der Annahme der Existenz reiner Geister geschieht dem Denken Genüge, indem wir in der Ordnung der Geschöpfe durch alle Formen und Grade bis hinauf zum Menschen, von dem niedersten in einer zahllosen Reihe von Mittelgliedern bis zu ihm eine stete Stufenreihe der Wesen schauen, die mit ihm und in ihm in eine neue höhere Welt eingreift, aber in ihm keineswegs ihre Vollendung und ihren Abschluß findet [2]. Wie unter dem Menschen eine Welt bewußtloser und unfreier Wesen — reine Natur — steht, so muß über ihm eine Welt von Intelligenzen noch sein — reiner Geist —, deren verbindendes Glied er selbst ist [3]. Die Natur ist stets bestrebt, das Höchste und Beste hervorzubringen, wie dieß schon Aristoteles [4] als das Grundgesetz des Kosmos erkannt hat. In Millionen Bildungen und Formen ist der Staub der Erde gestaltet, das Mikroskop entdeckt mit jedem Tage neue Reiche des Daseins; aber das Wesen, das allein

---

[1] Diesen Gedanken entwickeln besonders Raimund von Sabunde (Theol. natur. c. 218) und Thomas von Aquin (Summ. theol. I. Qu. L. Art. 1): Si Deus fecit naturam corporalem sibi oppositam, quare non fecerit naturam, quae est ei similis per se existentem?

[2] Non est de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. Thom. Aqu. C. gent. II. 91.

[3] Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo; natura autem intellectualis est superior corporali. Contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur, quod sicut corpus perfectum per animam intellectivam, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima. Id. l. c.

[4] De part. animal. IV. 10: ἡ φύσις ποιεῖ τὸ βέλτιστον.

in der bewußtlosen Natur denkt und strebt, das unendlich höher steht als diese gesammte Körperwelt, das sollte nur in der einen, niedersten und mangelhaftesten Form des Daseins existiren, im Geiste des Menschen? Gott, der so fruchtbar war in Erschaffung des Niederen und Geringen, sollte so unbegreiflich karg sein, daß er nur eine Stufe des Geistes schuf, der allein ihn zu denken und zu lieben vermag, und um dessenwillen alles Andere ist? Oder sollte er nicht auch eine Welt der Geister geschaffen haben, ebenso in Ordnungen und Reiche gegliedert, wie die Ordnungen und Reiche der Natur? Weist darum nicht die unvollkommene Stufe des Geisteslebens im Menschen auf eine viel vollkommenere hin? [1] Wie die Natur außer dem Menschen an und für sich bestehend erscheint, so muß auch der Geist außer dem Menschen an und für sich bestehend existiren; ihre beiderseitige Verbindung im Menschen weist darum hin auf ihre beiderseitige selbständige Daseinsform [2]; wäre dieß nicht der Fall, dann bestände die Schöpfung Gottes nur aus Bruchstücken, sie wäre nicht vollendete Harmonie.

So führt uns die Stufenleiter der Wesen hin zur Geisterwelt. ‚Zwei Dinge', sprach darum Augustinus [3], ‚hast du, o Gott, geschaffen; das Eine ganz nahe bei dir (Engel), das Andere ganz nahe dem Nichts (die Materie). Das Eine hat keinen über sich außer dich, das Andere hat keinen unter

---

[1] Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud secundum naturae ordinem aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Id. l. c.

[2] Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum, et alterum eorum invenitur per se, quod est minus perfectum; et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Id. l. c.

[3] Confess. XII. 7. In ähnlicher Weise spricht Bonaventura (Breviloqu. II. 6): Deus non tantum substantiam a se longinquam, scl. naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam, et haec est substantia intellectualis et incorporea.

sich außer das Nichts.' Die Läugnung dieses Reiches reiner Geister, das sich uns in der kirchlichen Lehre von den Engeln darstellt, ist darum eben nur der mehr oder weniger bewußte Anfang der Läugnung des Geistes überhaupt als eines selbständigen, vom Körper geschiedenen, lebendig-persönlichen Wesens — eine Anschauung, die in ihrer consequenten Durchführung zum Materialismus forttreibt, zur Läugnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode wie des persönlichen Gottes[1]; denn nur weil selbstbewußter Geist, ist der Mensch Gottes Ebenbild; jener ist der höchste, er der niederste in dem Reiche der Geister[2]. Es ist nun gerade die kirchliche Lehre von den Ordnungen und Stufen der Geisterwelt — der Hierarchie der Engel —, welche diese Lücke zwischen Gott und dem Menschen, dem Höchsten und dem Niedersten, ausfüllt. Das Maß für die Stufe der Geister bestimmt sich aber nach dem Grade ihrer Intelligenz; diese selbst steht um so höher, je mehr sie sich Gott, der höchsten Intelligenz, nähert, der alles Erkennbare in einem einzigen einfachsten Erkenntnißacte, einer Idee, die er selbst ist, umfaßt. Sie steht um so niedriger, je mehr die Erkenntniß in einem Processe einzelner sich folgender Erkenntnißacte verläuft, je mehr die Ideen sich vervielfältigen und verengen, durch welche der Geist des Gebietes der Wahrheit sich bemächtigt. Im Menschen aber geht die Erkenntniß von den Sinnen, der Wahrnehmung des Einzelnen und Concreten

---

[1] Den inneren Zusammenhang beider Grundlehren hat schon der hl. Thomas (l. c. init.) gesehen. So heißt es auch von den Sadducäern, den Materialisten jener Zeit (Apostelgesch. 23, 8): Sie sagen, es sei keine Auferstehung, kein Engel und kein Geist.

[2] Anima intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, quod non habet sibi naturaliter inditam notitiam veritatis sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus. Thom. Aqu. Summ. theol. I. Qu. LXXVI. Art. 4.

aus, der Proceß seines Denkens ist darum der langwierigste und mühsamste. Wer mag bestimmen vom Menschen aufwärts diese Reihe der Geister, deren Blick schnell ist wie der Blitz und weiter reicht als das Auge des Adlers? So unterscheidet sich ja schon in dem Reiche der menschlichen Intelligenzen das Genie gerade durch die zusammenfassende Einheit und den weiten Umfang seiner Ideen. In wenigen, aber großen und inhaltschweren Gedanken umspannt es ein weites Gebiet, mit einem Worte, in dem eine Fülle von Ideen liegt, gießt es sein Licht aus über die schwierigsten Fragen, und schlägt jeden Irrthum nieder. Die tiefsten Gedanken sind deßwegen immer auch die einfachsten [1].

Hieraus ergibt sich endlich die religiös-sittliche Bedeutung der Lehre von den Engeln. Nicht einsam sieht sich nunmehr der Menschengeist der erdrückenden Wucht der Körperwelt gegenüber gestellt, die von allen Seiten auf ihn einstürmt und ihn in die Tiefe zu ziehen droht, in ihr Leben hinein, das nur ein Leben des Augenblicks ist, ein Entstehen und Vergehen, ein Tod des Geistes. Ihm steht nun eine Geisterwelt zur Seite, deren Leben und Gesetzen er sich eingegliedert und in seinem tiefsten Wesen verwandt weiß, steht er gleich auf der tiefsten Stufe dieser intellectualen Hierarchie, die stets auf ihn einwirkt, ihn hält und trägt. Oder wäre dieser Verkehr der Engelwelt mit dem menschlichen Geiste etwas ganz Abnormes und Undenkbares? Stehen ja doch

---

[1] Intellectus, quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem intelligentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium ... Quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit (Coel. hierar. 12), quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Thom. Aqu. Quodlib. VII. Art. 3. Summ. theol. I. Qu. LV. Art. 3. Qu. LXXXIX. Art. 1.

selbst alle Einzelwesen in der Körperwelt unter sich in inniger, stiller, geheimnißvoller Beziehung; ist es doch das Grundgesetz der Gravitation, das durch die Bewegung des Planetenhimmels hindurchdringend alle Wesen erfaßt, das Pflanzen-, Thier- und Menschenleben bestimmt und in dem letzten Staub-Atom der Erde nachschwingt. Eine Geisterwelt daher, die wohl existirte, aber nicht in lebendigem Verkehr und steter Wechselwirkung ihrerseits eingriffe in die Menschenwelt, wäre ebenso ein ausfallender Accord auf dem harmonisch gestimmten Saitenspiel der Schöpfung Gottes, wie es die absolute Läugnung ihrer Existenz ist. Dann wäre das Universum in der That zusammenhanglos, wie eine schlechte Tragödie, wie Aristoteles schon bemerkt hat; nur wenn es ein wohlgeordnetes, ineinander greifendes System bildet, befriedigt es den Geist, der überall Ebenmaß fordert, und ist seines Urhebers würdig [1]. Ohnehin ist ja jedwede Thätigkeit und ihre Form nur die nothwendige Folge des Seins, jedes Sein Grund, treibendes Princip und erste der Thätigkeiten. So ergibt sich der lebendige Verkehr aller Intelligenzen, von der höchsten bis zur niedersten, in dem Austausch der Erkenntniß und Liebe. Wie darum dort die Läugnung ihrer Existenz consequent zur Läugnung Gottes führt, so hat auch nur der ein Recht, den Wechselverkehr zwischen Geister- und Menschenwelt zu läugnen, der die Erleuchtung und Erhebung des Menschengeistes durch die Offenbarung Gottes von vornherein für unmöglich erklärt — Naturalismus, Deismus. — So ergibt sich uns die Berechtigung und Stellung der Lehre von den Engeln im Systeme der katholischen Dogmatik und jeder tieferen philosophischen Weltanschauung. Darum war denn auch die Annahme höherer Geister dem philosophischen Alterthume keineswegs fremd [2].

[1] Aristotel. Metaph. XIV. 3. Vgl. Ephes. 1, 10.

[2] Aristotel. Metaph. V. 8. XII. 8. Platon. Tim. pass.

Daß die Lehre von den Engeln weder etwas Undenkbares in sich schließt, noch mit der Grundlage des gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruche steht, haben selbst die Vertreter des Pantheismus zugegeben[1]. Die Hypothese aber, als sei dieser Glaube von Außen her dem Bundesvolke gekommen, ein Rest polytheistischer Naturbetrachtung, ist ebenso unhistorisch und willkürlich, wie jene andere Behauptung des vulgären Rationalismus, es sei diese ganze Lehre eben nur eine anthropomorphistische Anschauung von Gottes Wesen und Leben, hergenommen von dem Hofstaate orientalischer Herrscher[2]. Einen andern, wie er wähnt, vernichtenden Beweis hat Strauß versucht: ‚Was die Beziehung der Engel zu Gott betrifft', sagt er[3], ‚so ist uns durch das Copernicanische Weltsystem der Ort (!) entzogen, in welchem das jüdische und christliche Alterthum den von Engeln umgebenen Thron Gottes dachten. Seit der Sternenhimmel keine über oder um die Erde her gelagerte Schicht mehr ist, welche die Grenzen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt bildete; seit vermöge der unendlichen Ausdehnung der ersteren die letztere nicht mehr jenseits, sondern in der ersteren gesucht werden muß, mithin auch Gott nicht auf andere Weise über

---

Plat. Sympos. p. 202. Phaed. p. 107. Sie sind ihm Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen. Epinom. p. 981. Plutarch. De defect. orac. c. 12. De Is. et Osir. c. 26. Cf. Lactant. Inst. div. II. 14. Augustin. De civ. Dei IX. 19. Vgl. über die heidnische Lehre von den Dämonen Neander's WW. III. B. S. 36. Den griechischen Dämonen entsprechen die Genien der Römer und Etrusker (Virgil. Aen. V. v. 95), die Elfen bei den Germanen. Die persische Religionslehre ist vorzugsweise Dämonologie (Amschaspands, Izeds, Fervers, Dews), ebenso bei den Indern und Aegyptern.

[1] Schleiermacher, Glaubenslehre I. S. 220 ff.

[2] Die Veränderungen, welche die Engellehre der vorexilischen Zeit später erlitt, betrafen nur die Ausdrucksweise und die Anwendung des gegebenen Lehrstoffes. Vgl. Langen a. a. O. S. 298 ff.

[3] Glaubenslehre I. S. 671.

den Sternen, als in und auf ihnen sein kann, müssen auch die Engel für die Vorstellung in diese Sternenwelt hereinfallen.' — Aber der Vorwurf craß sinnlicher Vorstellung trifft mit Nichten die kirchliche Lehre, sondern vielmehr ihre Auffassung von Seite dieses Bestreiters derselben, der zwischen dem Diesseits und Jenseits eine räumliche Kluft, eine materielle Scheidewand befestigt. Gott ist Geist, darum ist er über der Welt, aber ebenso auch in der Welt [1], und es steht daher nicht zu befürchten, daß er mit den Schaaren seiner Engel keinen Platz mehr finde im Universum. Außerdem ist die Unendlichkeit dieser sinnlichen Welt eine nicht bloß unerwiesene, sondern sich selbst widersprechende Vorstellung, welche nur einem mangelhaften Denken zu gut gehalten werden mag, da alles Körperliche ein Endliches und eben deßwegen weder unbegrenzt noch unendlich sein kann [2].

Schleiermacher [3] glaubte, diesem Bedürfnisse des Menschen, nicht einsam in der Schöpfung zu stehen, sondern Wesen seiner Art an seiner Seite zu wissen, geschehe vollständig durch die Annahme Genüge, daß die übrigen Himmelskörper bevölkert seien — eine Hypothese, welche nicht bloß den kirchlichen Begriff von den Engeln alterirt, sondern auch gerade das Gegentheil von dem leistet, was sie leisten soll. Viel tiefer sah Schelling, wenn er schreibt [4]: ‚Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sei, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geister-

[1] Essentialiter est (Deus) intra omnia et extra omnia, infra omnia, supra omnia, sagt Richard von St. Victor (Benj. Maj. IV. 17).

[2] Cf. Aristotel. Phys. III. 5. Metaphys. XI. 10. Die Gravitation fordert einen Mittelpunkt, mit welchem nothwendig zugleich die Unmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung gegeben ist.

[3] Glaubenslehre I. S. 222.

[4] Philosophie der Offenbarung. WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 292.

welt zu sein. Dabei war aber unter Geisterwelt nur die, in welcher der Mensch jetzt schon existirt oder existiren soll, verstanden. Hier aber ist von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtsein seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtsein, noch immer ein universelles Wesen zu sein, an dessen Wohl und Wehe auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat.'

Hiermit ist aber im Princip der katholische Glaube [1], daß jedem Menschen ein Schutzengel beigegeben sei, begründet, hätten wir auch nicht die ausdrücklichen Stellen der hl. Schrift, welche uns die Engel schildern, wie sie ihre Pflegebefohlenen anregen, mahnen, trösten, stärken, abwehren von ihnen, was Leib und Seele schädigt [2], wie sie Freude empfinden über ihre Bekehrung [3]. ‚Welche Würde der Seele', spricht Hieronymus [4], ‚die von ihrer Geburt an einen Engel zum Wächter empfing.' Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen — das ist die wichtige Wirkung dieses Glaubens auf die Gemüther [5]. Sie sind, wie Thomas von Aquin [6] sich ausdrückt, ein wesentliches Glied im großen Ganzen des göttlichen Weltplanes, in welchem jeder Einzelne seine Aufgabe zu erfüllen, seine Idee zu realisiren hat, Träger des göttlichen Gedankens und Boten seines Willens an die Menschen. ‚Wenn ich sehe',

---

[1] Förmliches Dogma ist er nicht. Cf. Perrone, Praelect. theolog. T. V. P. I. c. 3.

[2] Ps. 90, 11. Matth. 18, 10. Apostelgesch. 12, 15. Hebr. 1, 14. Genes. 16, 7; 48, 16. Ps. 33, 8.

[3] Luc. 15, 10.

[4] In Matth. l. c. Augustin. Qu. LXXXIII. Qu. LXVIII. n. 7. Basil. Hom. in ps. 33 n. 5.

[5] Cf. Bernard. In psalm. Qui habit.

[6] Summ. theol. I. Qu. CXIII. Art. 2.

spricht Bossuet[1], ‚wie das Evangelium von einem Engel der Kleinen spricht, der sie schützt vor jeder Verführung, von dem, der den himmlischen Weihrauch der Gebete auf den Altar legt[2], so erkenne ich hierin ein Mittleramt der Engel. Ich sehe aber hierin nichts, was dem Mittleramte Christi entgegen stände, in dem alle himmlischen Geister ihren Herrn erkennen.‘

---

[1] Préface sur l'Apocalypse. XXVII.

[2] Offenb. 8, 3. Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Thom. Summ. theolog. I. Qu. CXIII. Art. 2. Hiemit widerlegt sich von selbst die Einwendung Twesten's (Dogmatik, II. S. 346): „Ist uns der Schutz des allgegenwärtigen Gottes nicht genug? Ist die Gemeinschaft in Christo einer Steigerung (!) durch näher verbundene Geister bedürftig?‘

## Vierter Vortrag.

---

# Das Hexaëmeron.

Der biblische Schöpfungsbericht. — Dessen Bedeutung und wesentlicher Inhalt. — Der biblische Schöpfungsbericht und die Naturwissenschaft. — Licht vor der Sonne. — Grundsätze für die Erklärung. — Die Resultate der Wissenschaft und die Hypothesen. — Hypothesen der Erdbildung. — Die ‚Tage‘ der Schöpfung. — Sechs Bildungsperioden. — Das animalische Leben nicht vor dem vegetativen. — Bedenken und Hypothesen. — Ursprung des mosaischen Berichts. — Die Traditionen der Völker. — Rückblick.

Gehen wir nun über zur Geschichte der Schöpfung, wie sie uns die hl. Urkunde berichtet.

Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; und die Erde war wüst und leer, und Finsterniß war über der Wassertiefe, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Und es sah Gott das Licht, daß es gut war. Und es schied Gott zwischen dem Licht und der Finsterniß. Und es nannte Gott das Licht Tag, und die Finsterniß nannte er Nacht. Und es ward Abend und es ward Morgen, erster Tag[1].

Und es sprach Gott: Es werde eine Feste[2] in Mitten der

---

[1] Genes. 1, 1—5.

[2] Firmamentum übersetzt die Vulgata; hebr. רָקִיעַ, ein Ausgedehn-

Wasser, und sie scheide zwischen Wassern und Wassern. Und es machte Gott die Feste, und schied zwischen den Wassern, welche unterhalb der Feste, und den Wassern, welche oberhalb der Feste (waren), und es geschah so. Und es nannte Gott die Feste Himmel; und es ward Abend und es ward Morgen, zweiter Tag [1].

Und es sprach Gott: Es sollen sich sammeln die Wasser, so unter dem Himmel, an einen Ort, und es erscheine das Trockne; und es geschah so. Und es nannte Gott das Trockne Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer; und es sah Gott, daß es gut (war). Und es sprach Gott: Es bringe hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen und Fruchtbäume, welche Frucht bringen nach ihrer Art, in denen ihr Same ist, auf der Erde; und es geschah so. Und es brachte hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen nach ihrer Art, und Bäume, welche Frucht bringen, worin ihr Same ist nach ihrer Art [2]; und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, dritter Tag [3].

Und es sprach Gott: Es sollen Leuchten werden an der Feste des Himmels, um zu scheiden zwischen dem Tag und zwischen der Nacht; und sie sollen sein zu Zeichen und zu Zeiten, zu Tagen und zu Jahren. Und sie sollen sein Leuchten an der Feste des Himmels, um zu leuchten über der Erde;

---

tes, der Luftraum, der über die Erde wie ein Zelt ausgespannt ist, Ps. 103, 2. Jes. 40, 22; was auch heute noch mit dem unbestimmten Ausdruck: Himmel, Himmelsgewölbe bezeichnet wird: ‚Was kann wunderbarer sein,‘ spricht Plinius (Histor. natur. XXXI. 2), ‚als die am Himmelsgewölbe feststehenden Gewässer?‘

[1] Genes. 1, 6—8.

[2] Junges, zartes Grün, das zuerst die Erde bedeckt (דֶּשֶׁא), aus dem sich die Samen tragenden Kräuter (עֵשֶׂב) und Fruchtbäume (עֵץ פְּרִי) entwickeln.

[3] Genes. 1, 9—13.

und es geschah so. Und es machte Gott die zwei großen Leuchten, das große Licht, zu beherrschen den Tag, und das kleine Licht, zu beherrschen die Nacht und die Sterne. Und es setzte sie Gott an die Feste des Himmels, zu leuchten über der Erde, und um zu herrschen beim Tage und bei der Nacht, und um zu scheiden zwischen dem Licht und zwischen der Finsterniß. Und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, vierter Tag [1].

Und es sprach Gott: Es sollen wimmeln die Wasser von einem Gewimmel lebendiger Wesen [2], und Geflügel soll fliegen über der Erde, über der Oberfläche der Feste des Himmels. Und es schuf Gott die großen Wasserthiere und alle die kriechenden lebenden Wesen [3], von denen wimmeln die Wasser und alles Geflügel mit Schwingen nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war. Und es segnete sie Gott, sprechend: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die Wasser im Meere, und das Geflügel werde zahlreich auf der Erde. Und es ward Abend und es ward Morgen, fünfter Tag [4].

Und es sprach Gott: Es lasse hervorgehen die Erde lebende Wesen nach ihrer Art [5], vierfüßige (Hausthiere), und kriechende Thiere und die Thiere des Feldes [6]; und es geschah so. Und es machte Gott die lebenden Wesen nach ihrer Art, und die

---

[1] Genes. 1, 14—19.

[2] Eigentlich: beseeltem Lebendigen.

[3] Die großen (הַתַּנִּינִם) und kleinen (שֶׁרֶץ, was durcheinander wimmelt) Wasserthiere; die einfachste, aber umfassendste Eintheilung.

[4] Genes. 1, 20—23.

[5] Die Haltlosigkeit der Annahme einer generatio aequivoca, sowie die stete Gleichförmigkeit der Gattung und Arten hat die Wissenschaft bewiesen. Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 188.

[6] Hausthiere (בְּהֵמָה), die mehr am Boden haftenden kleineren Thiere (רֶמֶשׂ), und das umherschweifende Wild (חַיַּת הָאָרֶץ), eine nicht wissenschaftliche, aber dem Zwecke der Darstellung vollständig genügende Eintheilung.

vierfüßigen Thiere nach ihrer Art, und Alles, was kriecht auf der Erde nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war [1].

Und es sprach Gott: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserem Gleichniß, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über die vierfüßigen Thiere und über die ganze Erde und über alle kriechenden Thiere, welche kriechen über der Erde. Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie [2]. Und es segnete sie Gott und es sprach Gott zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die ganze Erde und machet sie unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über alle Thiere, welche kriechen auf der Erde. Und es sprach Gott: Siehe! ich gebe euch alles Kraut, welches Sa-

---

[1] Ueber die Theorie Darwins (vgl. Bd. I. 1. Abth. S. 201 ff.), welcher aus nur wenigen, vielleicht einer einzigen alle Thierarten entstehen läßt, sagt Flourens (Journ. d. Sav. 1863, p. 623 suiv.): Dans l'examen du livre de M. Darwin je me propose deux objets: le premier, de montrer que l'auteur se fait illusion à lui-même et peut-être aux autres par un abus constant du langage figuré; et le second, de prouver que, contrairement à son opinion, l'espèce est fixe, et que, loin d'être venues les unes des autres, comme il le veut, les diverses espèces sont et restent éternellement distinctes ... Il joue avec la nature et lui fait faire tout ce qu'il veut. Uebrigens läugnet Darwin selbst (vgl. S. 481 der deutschen Uebersetzung von Bronn) die Schöpfung nicht, wäre auch nur eine Art ursprünglich geschaffen worden.

[2] Hiemit ist die Meinung einiger jüdischen Ausleger, welche bei späteren Theosophen wiederkehrt, daß der erste Mensch als Mannweib (Androgyn) geschaffen sei, geradezu ausgeschlossen. Cf. Augustin. De Genes. ad. lit. III. 32: Ne quisquam arbitraretur ita factum ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, ostendit se singularem numerum propter conjunctionis unitatem posuisse ... et ideo pluralem numerum continuo subjecit, dicens: Fecit eos et benedixit eos.

men trägt, welches ist auf der Oberfläche der ganzen Erde, und alle Bäume, an welchen Baumfrucht ist, welche Samen tragen, es soll euch sein zur Speise. Und allen Thieren der Erde und allem Geflügel des Himmels, und Allem, was kriecht auf der Erde, in dem ein Lebensodem ist, (gebe ich) alles Grün des Krautes zur Speise; und es geschah so. Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut. Und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag [1].

Und es wurden vollendet Himmel und Erde und all' ihr Heer.

Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebenten Tage von all' seinem Werke, das er gemacht hatte. Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all' seinem Werk, das er geschaffen hatte [2].

Genauer berichtet die Schöpfung des ersten Menschen Genes. 2, 7: Und es bildete Gott der Herr den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens, und es ward der Mensch zu einem lebenden Wesen [3]. Dieß der wunderbare Bericht der Mosaischen Urkunde. Betrachten wir ihn näher, so erkennen wir einen Parallelismus zwischen den Werken der ersten und zweiten Hälfte der Schöpfungswoche. Am ersten Tage wird das Licht erschaffen, am vierten die lichttragenden Gestirne; der zweite Tag scheidet zwischen Wasser und Firmament; der fünfte erzählt die Schöpfung der Fische und Vögel; am dritten Tage entsteht das Trockne mit der Pflanzenwelt; am

---

[1] Genes. 1, 20—31. [2] Genes. 2, 1—3.

[3] Durch den göttlichen Allmachtwillen entstand der Mensch aus Erdenstaub, und wurde in demselben Augenblicke von dem göttlichen Lebenshauche durchdrungen. Im Athmen erscheint das von Gott gegebene Leben am meisten nach Außen. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCI. Art. IV. ad 3.

sechsten Tag die an die Erde und ihre Produkte angewiesenen Landthiere [1]. Die Weltschöpfung ist der Beginn der Heilsgeschichte, ihr erstes Glied; darum steht ihr Bericht auf dem ersten Blatt des heiligen Buches. Außerdem erscheint gleich hier im Anfang der Zeiten eine Gotteswoche, der Grund und das Maß aller Zeiteintheilung in dem bürgerlichen und religiösen Leben des Volkes der Offenbarung. Die Idee der Schöpfung ist die Grundvoraussetzung aller Werke Gottes in der Menschheit und Geschichte der Völker, auf ihr ruht alle tiefere Wissenschaft von der Natur und dem Menschen. Alles, was da ist, ist Gottes Werk, darum ist Alles, weil von ihm geschaffen, gut. Diese zwei Haupt- und Grunddogmen werden deßwegen nicht nur hinsichtlich des Ganzen und im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch im Einzelnen, und zwar bei den sechs großen Bildungsstufen, zu denen das Werk aufsteigend sich erhebt; bei der Hervorbringung des Lichtes [2], der Scheidung von Land und Meer [3], dem Entstehen der Vegetation [4], dem Hervortreten der Himmelskörper [5], der niederen [6] Wasserthiere und Vögel, wie der höheren Landthiere [7], und endlich bei Schöpfung des Menschen [8]. Noch einmal nach der Schöpfung des Menschen und Bestimmung seines Verhältnisses zur Erde als deren Herr, Krone und abschließendes Ziel überblickt dann der Schöpfer sein Werk;

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXXI. Art. 1. Delitzsch a. a. O. S. 88. Eine andere Gliederung gibt Keil (Bibl. Commentar in's A. T. I. B. 2. Aufl. S. 7): Der erste Tag sondert Licht und Finsterniß, der zweite die irdischen und überirdischen Wasser, der dritte Land und Meer. Die nächsten drei Tage sind dazu bestimmt, die zur Wohnstätte für lebendige Wesen bereitete Erde zu bevölkern. Der vierte Tag schafft die Lichtträger und Zeitmesser, der fünfte bevölkert die Atmosphäre, Wasser und Meer, der sechste die Erde.

[2] Genes. 1, 4. [3] Genes. 1, 10. [4] Genes. 1, 12.

[5] Genes. 1, 18. [6] Genes. 1, 21.

[7] Genes. 1, 25. [8] Genes. 1, 26.

als Einzelnes ist es gut, als einheitliches, harmonisches Ganzes ist es sehr gut. Nicht Sonne noch Gestirne, nicht ein Thier, nicht die allnährende Mutter Erde noch irgend ein Element ist Gott, wie dieß in dem Sabäismus des Orients und besonders der Chaldäer, in dem Thierdienste der Aegypter, der Gäolatrie der Pelasger, Römer und Germanen, dem Feuerdienst der Griechen und Perser erscheint; auch sie sind Gottes Werk. Keine feindliche, Gott gleiche Macht steht ihm gegenüber [1], noch ist die Materie als solche der Sitz des Bösen, wie es die Platoniker später dachten. Alles ist Gottes Werk und sehr gut.

Hieraus ergibt sich in höchst einfacher Schlußfolge, welche Bedeutung zunächst und an sich dem mosaischen Schöpfungsberichte zukommt. Sein Zweck ist zunächst religiöse Belehrung [2], wie dieß die Aufgabe der Offenbarung überhaupt ist. Schon Augustinus hat in dieser Beziehung das Rechte gesehen, wenn er sagt: ‚Wir lesen nicht in den Evangelien, daß der Herr gesagt habe: Ich werde euch den Geist senden, der euch belehrt über den Lauf der Sonne und des Mondes; Christen sollen wir werden, aber nicht Sternkundige' [3]. So sollte denn auch der biblische Schöpfungsbericht in keiner Weise der menschlichen Forschung vorgreifen, so wenig als es der Beruf der Offenbarung ist, die Probleme der Philosophie zu lösen; ihren göttlichen Charakter bewährt sie deßwegen

[1] Nach der Lehre der Perser hat Ahriman die Raubthiere, Schlangen und das giftige Gewürm geschaffen.

[2] Damit du nicht etwa deine Augen zum Himmel erhebest und die Sonne schauest und den Mond und alle Sterne des Himmels und dich irrest und betrügest und sie anbetest und verehrest. Deuteron. 4, 19. Cf. Chrysost. Hom. VII. in Genes. 4: Moses hat uns alles dieses geoffenbart, damit wir die ganze Wahrheit erfahren und nicht dem Irrthume jener uns hingeben, die Alles nach ihrer subjectiven Einsicht erklären, sondern unseres Schöpfers unaussprechliche Macht erkennen.

[3] De act. c. Fel. Manich. I. 10.

dennoch, ‚indem alle zukünftige Wissenschaft in ihr Platz findet.‘ Aber bei all' dem hat die Schrift doch durch das, was sie, weil zu ihrem Zwecke gehörig, gesagt hat, die Hauptepochen und Entwicklungsmomente unserer Erde[1] im Ganzen und Großen hinlänglich angedeutet, wie ja auch das Dogma der philosophischen Forschung vielfach zur Orientirung dient[2]. Vor Allem sind es drei große Wahrheiten, welche die Naturforschung immer tiefer begründet und bestätigt fand: daß die gegenwärtige Welt in einer aufsteigenden Reihe von Perioden in's Dasein getreten ist, daß die Gestirne nur Individuationen des schon vorher dagewesenen Lichtes sind, daß ganze Geschlechter von Pflanzen und Thieren der Erschaffung des Menschen vorausgegangen sind[3]. Fassen wir das Gesammtresultat des biblischen Berichtes zusammen, so ergibt sich:

1) Die Körperwelt[4] ist nicht ewig, sondern von Gott im Anfange der Zeit erschaffen.

---

[1] Denn dieß ist der Inhalt der Erzählung — Geogonie, nur uneigentlich Kosmogonie. ‚Sie spricht von dem, was außer der Erde zum Kosmos gehört, nur insoweit, als es in einer näheren Beziehung zur Erde steht.‘ Reusch, Bibel und Natur 1863. S. 81. Delitzsch a. a. O. S. 114.

[2] Schon Thomas (In II. sentent. Dist. XII. Art. 2) unterscheidet zwischen dem, was hier ad substantiam fidei und bloß per accidens ad fidem gehört.

[3] ‚Moses‘, sagt seiner Zeit Cuvier (Cf. Université cathol. 1830. Avril), ‚hat uns eine Kosmogonie hinterlassen, deren Richtigkeit sich täglich wunderbar bestätigt. Die neuesten geologischen Beobachtungen stimmen über die Ordnung, in der alle organisch gebildeten Wesen nach und nach erschaffen sind, vollkommen mit der Genesis überein.‘ Und Ampère (Rev. d. deux Mond. Juil. 1833): Die Reihenfolge, in welcher die organisch gebildeten Wesen auftreten, ist genau die Reihenfolge der sechs Tagewerke, wie sie uns die Genesis darstellt. Entweder hatte Moses in den Wissenschaften eine ebenso tiefe Bildung, als die unseres Jahrhunderts ist, oder er war von Gott erleuchtet.

[4] Ob die Engel vor oder zugleich mit der Körperwelt geschaffen wurden, ist nicht ausdrücklich in der Schrift enthalten; doch weist die

2) Gott hat die Welt in einer stufenweisen Folge geschaffen.

3) Den Urstoff, anfänglich in einem flüssigen, form- und lichtlosen Zustande (Gewässer), hat Gott nicht bloß gestaltet, sondern er hat außerdem neue Wesen durch seine schöpferische Thätigkeit hervorgerufen — die Thier- und Menschenseele [1].

4) Zuerst erscheinen die niederen und unvollkommneren, sodann die höheren und vollkommneren Gebilde.

5) Das erste Phänomen auf unserer Erde war die Erscheinung des Lichtes, die Grundbedingung aller organischen Entwicklung.

6) Die Erde, die Basis und Ernährerin alles Lebendigen auf ihr, scheidet sich vom Meere, allmählich aus dem Gewässer sich erhebend.

---

Bestimmung des Concils vom Lateran indirect darauf hin. Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. LXI. Art. 3. Petav. De Angel. I. c. 15. Suarez, Disp. theol. Tom. II. L. I. c. 3. In neuerer Zeit suchten Einige (v. Meyer, Schubert, Keerl, Westermayer) die theosophische Hypothese Jac. Böhme's wieder zur Geltung zu bringen, es sei nämlich der chaotische Zustand eine Folge des Falles der Engel, welche diese erste Erde bewohnt hätten. Sie hängt mit zwei anderen Vorstellungen zusammen, es seien die Pflanzen und Thiere der Vorwelt das das Werk dämonischer Gewalten, welche dem Schaffen Gottes entgegenarbeiteten, wodurch die monstruosen Thiergestalten der Urwelt entstanden, die hinweggetilgt werden mußten. Die Petrefacten bildeten den Rest dieser dämonischen Thier- und Pflanzenwelt, während die gegenwärtige Fauna und Flora ganz von der vorweltlichen verschieden sei. Diese an sich unklare und willkürliche Hypothese bedarf kaum einer Widerlegung. Sie schiebt ohne jede sachliche oder exegetische Berechtigung zwischen den 1. und 2. Vers des 1. Kap. der Schöpfungsgeschichte, den Zusammenhang zerreißend, diese vorgebliche Katastrophe ein. Sie statuirt einen Gegensatz zwischen der urweltlichen und gegenwärtigen Schöpfung, während diese doch an tausend Punkten mit der vorhergehenden zusammenhängt. Sie supponirt eine leibliche Existenz der Engel, da sie diese Erde bewohnten, und ist nicht im Stande, auch nur irgendwie vorstellig zu machen, wie die gefallenen Engel dem Wirken Gottes entgegenwirken konnten, daß daraus die vorweltlichen Thiere entstanden.

[1] Darum der Gebrauch des Wortes בָּרָא Genes. 1, 21 und 27.

7) Die Erde bedeckte sich mit Pflanzen, ehe schwimmende, fliegende, kriechende und vierfüßige Thiere das Wasser, die Luft und die Erde belebten.

8) Die Landthiere wurden geschaffen, nachdem bereits das Wasser von lebendigen Wesen wimmelte.

9) Die Schöpfung des Menschen fand statt, nachdem das Thierreich in's Dasein getreten war.

10) Die Erde mit Allem, was darauf ist, ist zum Dienste des Menschen geschaffen[1].

Eben hieraus ergibt sich von selbst, daß nur eine unmittelbare göttliche Offenbarung die Quelle sein kann, aus welcher die biblische Erzählung geflossen ist; alle Kosmogonien der Völker weisen durch ihre übereinstimmenden Grundgedanken auf diese Uroffenbarung hin, deren reinste Form der inspirirte Geschichtschreiber uns hier mittheilt. ‚Wenn ein Buch', sagt ein Naturforscher[2], ‚das zu einer Zeit geschrieben wurde, wo die Naturwissenschaften noch so wenige Fortschritte gemacht hatten, deßungeachtet in wenigen Zeilen die merkwürdigsten Sätze aufstellt, zu denen man unmöglich gelangen konnte, als durch den außerordentlichen Fortschritt, der im achtzehnten Jahrhundert stattfand; wenn diese Sätze mit Thatsachen in Verbindung stehen, die man damals, ja bis auf unsere Tage weder wußte noch ahnte, und welche die Philosophen immer auf irrige Weise und unter widersprechenden Gesichtspunkten betrachtet hatten, wenn eben dieses Buch ebenso erhaben ist über sein Zeitalter in wissenschaftlicher Erkenntniß wie in der Sittenlehre, so müssen wir zugeben, daß dieses Buch mehr ist als Menschenwerk'[3].

---

[1] Dieß spricht auch schon Aristoteles aus (Physic. II. 2. Polit. XX. Vol. I. T. 1. c. 3. ed. Francf.): ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. Cf. Cicer. De legg. I. 8.

[2] Boubée, Géologie élémentaire. Paris 1833, p. 86.

[3] ‚Wir können nicht genug aufmerksam machen auf die bewunde-

Wie bereits bemerkt wurde, hat zunächst die hl. Schrift nur religiöse Belehrungen im Auge; indirect aber und secundär spricht sie sich jedoch auch über Fragen aus, welche dem Gebiete der Naturwissenschaft angehören. Darum geht nun nothwendig unsere Untersuchung über zur Betrachtung der mosaischen Kosmogonie in ihrem Verhältnisse zu den Ergebnissen dieser Wissenschaft, und ganz besonders der Geologie. Letztere, die in ihren ersten Anfängen im vorigen Jahrhundert in Folge unvollständiger Beobachtungen nicht selten Anlaß geboten hatte zu Angriffen [1] auf die hier enthaltene Schöpfungsgeschichte, mußte im Verlaufe weiterer Forschungen in den von der hl. Schrift angegebenen Hauptmomenten jener schöpferischen Gestaltung der Erde die Anticipation ihrer eigenen Resultate erkennen. Indem Moses zwischen dem Lichte und seinem Träger, der Sonne, unterschied, hat er eine Lehre verkündet, welche nun in der Physik feststeht, die aber erst die Wissen-

---

rungswürdige Ordnung (des mos. Berichtes), welche die Grundlage (?) der positiven Geologie bildet.' Demerson, La géologie. Paris 1829, p. 108. ‚Auf materiellem Wege', hat schon Linné gesagt, ‚ist es bewiesen, daß Moses nur unter Eingebung des Schöpfers der Natur geschrieben hat.' Es ist vollständig wahr, daß letzterer wie die vorhergenannten Autoren nicht mehr als die Repräsentanten des gegenwärtigen Standes der Naturwissenschaften betrachtet werden können. Aber ihr Zeugniß ist durch die Ergebnisse dieser Wissenschaft bis jetzt noch nicht entkräftet.

[1] Dieß geschah besonders durch Buffon in seinen ‚Epochen der Natur', im J. 1774. Seit der Zeit Buffon's erhob sich System auf System wie die beweglichen Säulen der Wüste, die in drohender Schlachtordnung heranziehen, aber, wie diese, waren sie nur Gebilde von Sand, und obwohl im J. 1806 das französische Institut mehr als achtzig solche, der biblischen Erzählung feindliche Theorien aufzählte, so ist doch keine unter ihnen, die sich bis jetzt erhalten hätte, oder Erwähnung verdiente." Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensb. 1840, S. 222.

schaft unseres Jahrhunderts festgestellt hat. Origenes [1] wollte daher die Erschaffung des Lichtes allegorisch gefaßt wissen; Augustinus stand rathlos vor dieser Stelle und neigte zur allegorischen Deutung [2]. Newton kannte sie noch nicht, und Voltaire wiederholte nur den Spott, zu welchem schon den heidnischen Bekämpfern der Bibel diese Stelle Anlaß gegeben hatte [3]. Licht vor der Sonne ist jetzt so wenig mehr ein Stein des Anstoßes, daß die Wissenschaft, auch abgesehen von dem biblischen Schöpfungsbericht, um es mit den Worten eines amerikanischen Forschers auszudrücken, bekennt: ‚This stumblingblock is the corner-stone of creation‘ [4]. ‚Was diesem Naturphänomen‘, sagt A. v. Humboldt [5] vom Nordlicht, ‚seine größte Wichtigkeit gibt, ist die Thatsache, daß die Erde leuchtend wird, daß ein Planet außer dem Lichte, welches er von der Sonne empfängt, sich eines eigenen Lichtprocesses fähig zeigt. Die Intensität des Erdlichtes übertrifft bei dem höchsten Glanze farbiger und nach dem Zenith aufsteigender Strahlung um ein Weniges das Licht des ersten Mondviertels. Bisweilen hat man ohne Anstrengung Gedrucktes lesen können ... Ohne der problematischen, aber sehr gewöhnlichen Art des Wetterleuchtens zu erwähnen, in der ein ganzes tief

---

[1] C. Cels. VI. 60.

[2] De Genes. ad lit. IV. 22: istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae: ut si lux illa, quae primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est. Doch bezeichneten die Väter vor und nach ihm wie er selbst (l. c. 27) dieses Licht als ein körperliches, besonders Gregor. Nyss. (Opp. Paris. 1638, T. I. p. 8 et 10), Basil. in Hexaëm. Hom. II. VI. Gregor. Nazianz. (Orat. XLIV. in Nov. Dominic.), Ambros. (Hexaëm. I. 9) u. A.

[3] Vgl. Mädler, ges. Naturw. III. S. 653. Bessel, Vorlesungen S. 84. Reusch a. a. O. S. 158, und besonders Ulrici, Gott und die Natur, S. 72 ff.

[4] Delitzsch a. a. O. S. 97.

[5] Kosmos I. S. 207.

stehendes Gewölk viele Minuten lang ununterbrochen flimmernd leuchtet, finden wir in unserm Dunstkreise selbst noch andere Beispiele irdischer Lichterzeugung ... Wie im Polarlicht, im elektromagnetischen Ungewitter, in hohen Breiten die Fluth des bewegten, oft farbigen Lichts den Luftkreis durchströmt, so sind in der heißen Zone der Tropen viele tausend Quadratmeilen gleichfalls lichterzeugend.'

Vor Allem muß nun hier festgehalten werden, daß, weil es die Aufgabe der biblischen Urkunde nicht war, uns über naturwissenschaftliche Fragen zu belehren, wir positiv und direct eine solche auch von ihr nicht zu erwarten, noch in ihr zu suchen haben. Ebenso gewiß ist es jedoch, daß, wenn sie Fragen der Art berührt, sie als Werk des hl. Geistes nicht irren kann. Bei der Erklärung dieses Theiles der hl. Schrift kommen daher zwei Grundsätze in Betracht: Erstens, daß wir nicht in einseitiger Auffassung befangen, unsere Deutung als absolutes Bibelwort bezeichnen, die vielleicht Wahrscheinlichkeit enthalten, aber keine jeden Zweifel ausschließende Evidenz hat. Schon der hl. Augustinus[1] und Thomas[2] haben dieß bemerkt. ‚Unerschüttert', sagt dieser, ‚müssen wir an der Wahrheit der hl. Schrift festhalten. Wo sie aber einen vielfachen Sinn zuläßt, da soll man nicht an einer Auslegung ausschließlich festhalten, damit die hl. Schrift den Ungläubigen nicht zum Gespötte wird, wenn sich ihre Falschheit herausgestellt hat.' Sodann beachte man wohl, daß die biblische Urkunde in der Sprache und Anschauungsweise ihrer Zeit, und nicht in jener der exacten Forschung zu uns spricht. Schon Hieronymus[3] hat dieß hervorgehoben, und der hl. Thomas weist wiederholt darauf hin, daß die biblische Darstellung eine populäre, phänomenologische und anthropo-

---

[1] De Genes. ad lit. I. 18. Confess. XX. 23—24.
[2] Summ. theol. I. Qu. LXVIII. Art. 1.
[3] In Jerem. 28, 10. 11.

morphistische, nicht aber eine astronomische, geologische oder philosophisch-physikalische Bedeutung habe [1].

Auf der andern Seite aber sind es nur die gesicherten, unumstößlichen Thatsachen der Wissenschaft, nicht aber unerwiesene Voraussetzungen und Hypothesen, welche mit dem biblischen Berichte in Vergleich gebracht werden dürfen. Wird dieser Standpunkt — und er ist der allein richtige — consequent festgehalten, so wird zwischen Bibel und Naturwissenschaft auch der letzte Schein des Gegensatzes verschwinden. ‚Die wahre Geognosie‘, sagt A. v. Humboldt [2], ‚lehrt uns die äußere Erdkruste kennen, wie sie gegenwärtig ist. Das ist eine Wissenschaft, so sicher, wie nur immer eine physikalische beschreibende Wissenschaft sein kann. Dagegen ist Alles, was auf den früheren Zustand unseres Planeten Bezug hat ... so ungewiß, als die Art, wie sich die Atmosphäre des Planeten gebildet ... Dennoch liegt die Zeit nicht weit hinter uns, da sich die Geologen vorzugsweise mit diesen Problemen beschäftigten, deren Lösung fast unmöglich ist mit diesen ‚fabelhaften Zeiten der Geschichte der Welt.‘ Und anderswo erklärt er [3]: ‚Die Kosmogonie setzt die Existenz aller jetzt im Weltall zerstreuten Materie voraus und beschäftigt sich nur mit den mannigfaltigen Zuständen, welche diese Materie durchlaufen hat, bis sie ihre dermalige Form und Mischung erhielt. Was außer diesem Kreise liegt, gehört zu den Anmaßungen der philosophirenden Vernunft.‘ Und Burmeister [4] gesteht: ‚Solche Darstellungen, denen

---

[1] L. c. Qu. LXVII. Art. 4. Qu. LXIX. Art. 2: Dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit, quae in manifesto apparent. Cf. Qu. LXX. Art. 1. ‚Die hl. Schrift‘, sagt Kepler (Epitome astronom. Copernic. p. 138), ‚welche höhere Dinge lehrt, bedient sich der gewöhnlichen Redeweise, um verstanden zu werden, spricht nur ganz beiläufig von natürlichen Dingen nach der Weise, wie sie erscheinen.‘

[2] Kosmos I. S. 31.

[3] Bei Tholuck, vermischte Schriften II. S. 155.

[4] Geschichte der Schöpfung, S. 127 nennt er selbst seine Theorie

wir den Namen Hypothesen beilegen, werden in unserer Schöpfungsgeschichte immer eine große Rolle spielen müssen, und auf ihrem Gebiete, auf dem der Wahrscheinlichkeit, werden wir uns um so mehr befinden, je ferner der Zeitpunkt, den wir betrachten, der Gegenwart liegt, und je weniger sein Factum durch Thatsachen in gegenwärtiger Zeit sich ergründen und begreifen läßt. Alles, was über diesen geschichtlichen Zeitpunkt hinausreicht, beruht auf Hypothesen, Muthmaßungen und Theorien, deren Begründung durch factische Thatsachen kaum möglich ist' [1]. ‚Wir müssen aufrichtig gestehen, daß die Zeit noch nicht da ist, eine vollkommene Theorie der Erde fest und unabänderlich festzustellen, weil wir noch nicht alle die Thatsachen vor uns haben, auf welche eine solche Theorie mit Erfolg gegründet werden kann' [2]. Außerdem ist der Wechsel der geologischen Theorien [3] trotz der Jugend dieser Wissenschaft fast sprüchwörtlich geworden; Hypothesen folgten auf Hypothesen; ja selbst die unerläßliche Voraussetzung für Aufstellung eines auch nur einigermaßen wahrscheinlichen Systemes — der Satz, daß dieselben Gesetze von Anbeginn und in derselben Weise gewirkt haben — ist nicht bloß noch nicht bewiesen [4], sondern ihm wird von den namhaftesten Autoritäten geradezu widersprochen [5]. Und wäh-

---

der Erdbildung eine Hypothese. Andere Aeußerungen ähnlicher Art bei Quenstedt (Epochen der Natur. Tübingen 1860, S. 20 ff. Sonst und Jetzt, S. 281). Ebenso Naumann, Geognosie, 2. Aufl. 1863. II. S. 16.

[1] Burmeister a. a. O. S. 270.

[2] Buckland, Geologie und Mineralogie, deutsch von Agassiz, 1839, S. 11.

[3] Vgl. Ansted, Die Vorwelt. Deutsch von K. Hartmann 1848. II. Thl. S. 161.

[4] ‚Diesen Beweis beizubringen, ist geradezu eine Unmöglichkeit.' A. Wagner, Geschichte der Urwelt 1845, S. 530.

[5] A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 6. 89. II. S. 302. III. S. 4. 9. Perty, Anthropologische Vorträge S. 40. C. Vogt, Geolog.

rend die Einen den Gebilden ihrer Phantasie sich hingeben, welchen in dieser Wissenschaft ‚hinlänglicher Raum gestattet‘ [1] ist, üben nach A. Wagner's Geständniß die Stimmführer einen Terrorismus, der sein Gegenstück findet in dem ‚nachbetenden Geschwätz jüngerer Geologen‘, die ‚begierig auf die Aeußerungen der Meister warten, während diese mit dem Anfange auch wieder gegenseitig zu warten scheinen‘ [2].

Sollten übrigens nach dem augenblicklichen Stand der Forschung wirklich Bedenken auftauchen, deren Lösung schwierig, vielleicht unmöglich erscheint, so erinnere man sich an das bereits anderswo Gesagte, daß eine gegründete Einwendung gegen den Glauben nicht denkbar ist [3]. Dieß hat schon Augustinus [4] hervorgehoben, indem er sagt: ‚Wenn gegen das Ansehen der heiligen Schrift ein Einwand vorgebracht wird, so ist dieser nur scheinbar, wenn er auch noch so scharfsinnig scheint.‘ Der Einwand beweist nur den Mangel der tieferen Erkenntniß in dem Individuum sowohl wie in einer ganzen Zeitperiode, die ihn noch nicht zu lösen vermag, kann aber die mit Evidenz erkannte Wahrheit keineswegs erschüttern. Dieß gilt von jeder, nicht bloß von der religiösen

---

§ 1579. ‚Das Maß der Wirkung war in verschiedener Zeit verschieden.‘ Cuvier, Disc. sur les révolut. du globe p. 27. 41. 88. 105. B. Cotta, Vorw. zu Lyell's Geologie, Berlin 1857. A. Wagner, Geschichte der Urwelt 1857.

[1] Münchener Gelehrte Anzeigen XXIII. 698.

[2] Fr. v. Kobell (Münch. Gelehrte Anzeig. XXI. 217). In ähnlicher Weise sprechen Schafhäutl (Festrede vom 25. Aug. 1843), A. Wagner a. a. O. Vorr., der ebendaselbst (S. 19) das Urtheil Göthe's mittheilt. Andere Aeußerungen der Art bei Reusch a. a. O. S. 40 ff.

[3] I. Bd. 2. Abth. S. 131.

[4] Ep. 149 ad Marcell. Cf. Thom. C. gent. I. 7: Was man immer an Gründen gegen die Lehren des Glaubens vorbringt, beruht nur auf Wahrscheinlichkeiten oder Sophistik.

Wahrheit[1]. Wir können ihn vielleicht jetzt noch nicht lösen, aber er muß und wird gelöst werden. ‚Was die von den Freigeistern vorgebrachten Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche anbetrifft‘, sagt Euler[2], ‚welche sie in der hl. Schrift anzutreffen vorgeben, so wird nicht undienlich sein, zuvörderst zu bemerken, daß sich keine so fest gegründete Wissenschaft findet, gegen welche nicht eben so wichtige und noch wichtigere Einwürfe gemacht werden könnten. Ja, es lassen sich darin solche scheinbare Widersprüche ausfinden, welche dem ersten Anblick nach unlöslich scheinen. Da man aber diese Wissenschaften bis auf ihre ersten Gründe untersuchen kann, so wird man in Stand gesetzt, dergleichen Schwierigkeiten völlig zu heben. Wenn man aber auch noch nicht vermögend wäre, dieses zu thun, so würden doch diese Wissenschaften nichts von ihrer Gewißheit verlieren. Warum sollte denn der hl. Schrift durch ähnliche Einwendungen sogleich alles Ansehen benommen werden?‘ Man hatte gegen die biblische Erzählung mit der Geologie zugleich die Astronomie, Chronologie und Geschichte als Zeugen vorgeführt; die Einwürfe jener Zeit sind längst verschwunden, allein diejenigen waren im vollen Rechte, welche sie gleich zu Anfang verachteten, oder sie nur prüften, um die Lösung zu finden, nicht aber, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu gelangen. Was aber Augustinus weiter bemerkt, das findet seine Anwendung

[1] Beispiele gibt Maistre, Abendst. I. Bd. S. 241 ff.

[2] Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister §§ 39. 40. 44. Die schwächliche Halbheit Schleiermacher's erklärt uns seine Worte, welche er im J. 1829 an Lücke schrieb (Theol. Studien und Kritik. II. 489): Mir ahndet, daß wir werden lernen müssen, uns ohne Vieles zu behelfen, was Viele noch gewohnt sind, als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie lange wird er sich halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen Niemand sich entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?

auf jene, welche mit falsch verstandenen Bibelworten [1] gegen evident bewiesene Wahrheiten und Thatsachen kämpfen. ‚Wer einem augenscheinlichen Beweise das Ansehen der hl. Schrift entgegenhält, der hält nicht diese, sondern seine falsche Deutung ihm entgegen.‘

Ehe wir zur Betrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte vom Standpunkte der Naturwissenschaft übergehen, wollen wir zuerst in aller Kürze die kosmologischen Ergebnisse der Naturforscher zusammenstellen.

Die Grundvoraussetzung der seit Herschel und Laplace von den meisten Forschern angenommenen Theorie der Erdbildung ist der Satz: Der Erdkörper war im Anfange seines Daseins ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmählicher Verdichtung in Gluth gerieth und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit überging [2] ... Das Chaos mit seiner uranfänglichen Gleichheit der Form war vielleicht auch der Materie nach ebenso indifferent; und erst als Temperaturunterschiede eintraten, bedingten diese ... ein Agiren der losgebundenen Substanzen auf einander nach den ihnen innewohnenden chemischen wie physikalischen Eigenschaften ... Von der concentrirten Masse strahlte ein intensiveres Licht, der Genosse hoher Temperaturen aus [3]. Die edlen und zugleich schwersten Metalle schieden sich zuerst aus und bildeten den festen Kern; die Erden oder Alkalien — Verbindung von Sauerstoff und Metall — bildeten bei der heftigen Wärmeerzeugung während ihrer Verbindung eine flüssige

[1] Wie die Gegner des Copernicanischen Systems in älterer, und in neuerer Zeit die Verfechter bestimmter politischer Doctrinen.

[2] Burmeister, Geschichte der Schöpfung 1. Aufl. S. 129 ff. Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß neuestens diese ganze Hypothese sehr erschüttert worden ist. Vgl. Ludwig, Handbuch der Geologie 1861. Lyell, Geologie 1857, S. 129. A. Wagner, Geschichte der Urwelt 1857. Winkler, Island 1861, S. 281 ff.

[3] Genes. 1, 3. (Anmerk. Burmeister's.)

Schlackenrinde über dem metallischen Kern. Mit zunehmender Abkühlung trat nach und nach die Erstarrung ein, während welcher die Krystallisation der Silicate — Verbindung von Kieselerde und Alkalien — vor sich ging. Im Gasraume, in welchem neben Wasser-, Sauer- und Stickstoff noch verschiedene Stoffe sich befanden, verdichteten sich die Dämpfe, sanken herab; an der Rinde erwärmt, erhoben sie sich wieder und so ward auf Kosten des weiter erkaltenden peripherischen Theils der Erdrinde durch dieses Spiel des Aufsteigens und Sinkens eine ziemlich gleichmäßige Temperatur hergestellt. In Folge der Erkaltung und Verdichtung der Massen zogen sich diese zusammen, und bildeten Spalten und Schlünde, eine feurigflüssige Masse aus dem Innern trat in sie ein, hob die Ränder empor und erstarrte. Mit der fortschreitenden Erstarrung fiel der Wasserdunst in den untersten Schichten des Gasraumes nieder und bildete ein dampfendes Urmeer. Indem das Wasser und schon die heißen Dämpfe mit der Erdrinde in Berührung kamen, verwitterte diese; es bildeten sich Stoffe, die vom Meere aufgenommen und schichtweise abgesetzt wurden. Dieser Proceß wiederholte sich verschiedentlich; immer mehr sank die Temperatur. Zuerst bewirkte die Wärmeausstrahlung der hervorbrechenden glühenden Massen ein tropisches Klima, das sich gleichmäßig über die Erde ausbreitete; allgemach erreichte jedoch die Erde den gegenwärtigen Punkt der Ausgleichung, wo sie ebenso viel Wärme ausstrahlt, als sie von der Sonne wieder empfängt.

So entstand in Millionen von Jahren (?) die gegenwärtige Erdrinde; das Innere ist feurig-flüssiger Kern. Neben den emporgehobenen krystallinischen Massen (Urgebirg — Granit, Porphyr, Syenit, Basalt) bildeten sich die schichtenweise abgesetzten Niederschläge in einer bestimmten Folge[1]. Bezüglich

---

[1] Uebergangsformation — Primäre Flötzgebilde — Secundäre Flötzgebilde — Tertiärformation — Diluvialformation — Alluvium.

des Lebens auf der Erde nimmt Burmeister [1] drei Hauptperioden an; die mythische, in welcher die Hitze und Finsterniß (als der glühende Fluß im Innern kein Licht mehr ausstrahlen konnte) alles organische Leben unmöglich machte; die zweite Periode, in welcher die Erde nach ihren wesentlichen Verhältnissen vollendet war, theilt er in drei Abschnitte; der Ocean war von Organismen bevölkert und die Inseln in ihm hatten sich mit Vegetation bekleidet, aber noch waren keine luftathmenden Thiere vorhanden. Dann entstanden die ersten Amphibien, und endlich mit der Bildung der Tertiärschichten die Säugethiere. Die dritte und letzte Periode tritt ein mit dem Zonenunterschiede und dem ersten Erscheinen der Menschen auf der Erde nach der Diluvialepoche.

Daß diese Darstellung, welche die Erdbildung auf Grund der in ihr nach bestimmten Gesetzen thätigen Kräfte zu erklären sucht, in keiner Weise das Dasein Gottes als erster Ursache, Schöpfers des Urstoffes, obersten Princips und Regulators aller Bewegung und Entwicklung ausschließt, vielmehr einschließt, bedarf keiner Erinnerung [2]; sie steht aber auch ebenso

---

[1] A. a. O. S. 270 ff. Auch hier vergesse man nicht, daß, wie die Geologie, so auch ‚die Paläontologie noch eine sehr junge Wissenschaft ist, deren Principien erst seit einigen Jahren festgestellt werden konnten.‘ Vogt (Geologie 1854. II. S. 382), und daß wir uns nach Lyell (Geologie 1858. II. S. 267) erst auf der Schwelle der Forschung befinden, namentlich in Bezug auf die Reihenfolge der organischen Wesen (Natürl. Geschichte der Schöpfung S. 51). Vgl. Reusch a. a. O. S. 261.

[2] Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 184 ff. ‚On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle; mais il a fallu impulsion première, qui a tout ordonné pour une inépuisable série des temps.‘ Barthélemy Saint-Hilaire (Journal des Sav. 1862, p. 607). Selbst Cotta sagt: Der erste Ursprung der Erdmasse ist ein unlösbares Räthsel, bei dem wir nur an die unerforschliche Macht eines Schöpfers appelliren können. Vgl. A. Wagner a. a. O. S. 170.

wenig im Gegensatz zur biblischen Geogonie. Nach dieser sind sämmtliche Gebilde im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten und Uebergängen durch Gottes schöpferische Thätigkeit hervorgebracht worden. Der Abschnitte waren im Ganzen sieben, mit der darauffolgenden Periode der Ruhe — eine Gotteswoche. Wie lange diese Abschnitte währten, die ‚Tage' dieser Gotteswoche vermag die Geologie nicht zu bestimmen und hat die Bibel nicht angezeigt; wir wissen aber, tausend Jahre sind vor Gott wie der gestrige Tag [1]. Daß wenigstens die ersten drei Tage der Schöpfungswoche nicht als gemeine, astronomische Tage, sondern als prophetische Tage zu denken sind, erhellt schon daraus, daß erst vom vierten Tage Sonne und Mond, die Bedingung des Tag- und Nachtlebens dieser Erde, erscheinen, was schon Augustinus [2] bemerkt hat. Auch der Deutung der übrigen drei Tage als prophetischer Tage, d. i. längerer Perioden, steht von Seiten der hl. Schrift nichts im Wege, da der siebente Tag, der Ruhetag Gottes, nicht einen Tag von vierundzwanzig Stunden bezeichnen kann, und der Sprachgebrauch das Wort ‚Tag' auf längere, durch besondere Ereignisse ausgezeichnete und begrenzte Perioden anwendet [3].

---

[1] Ps. 89, 4.

[2] De civ. Dei XI. 7.

[3] So Genes. 2, 4: „Am Tage, da Gott machte die Erde und den Himmel.' Hier erscheint demnach die ganze Schöpfungszeit, die in sechs Tage gegliedert ist, als ein Tag. So ist auch der ‚Tag des Herrn', wie ihn die Propheten (Joel 2, 11, 31. Sophonias 1, 7. 9. 14) verkünden, kein astronomischer Tag. Die Siebenzahl, ‚Gotteswoche' ist es, wie Reusch (a. a. O. S. 133) mit Haneberg (Geschichte der bibl. Offenb. 2. Aufl. S. 13) richtig bemerkt, worauf der Nachdruck liegt, nicht auf der Länge oder Kürze der einzelnen Abschnitte. Die Formel am Schlusse jedes Tages: ‚Und es ward Abend und es ward Morgen' kann nicht dem entgegengehalten werden. Denn sie wird auch bei den drei ersten Tagen gebraucht, wo weder Sonnen-Untergang noch Aufgang war. Sie bezeichnet demnach, wie schon Augustinus bemerkt hat,

Betrachten wir nun die sechs Bildungsperioden der Erde, nach der Darstellung der hl. Schrift, vom Standpunkt des Naturforschers, so stellt sich uns mit dem ersten Tage die Lichtperiode dar. Man könnte sie auch die chemische nennen, indem die Elementar-Atome in gegenseitige Verbindung traten, und mit jeder neuen Verbindung Wärme und Licht sich mehrte. Licht und Wärme (Magnetismus — Elektricität) sind die allgemeinen Erscheinungen bei aller elementaren Thätigkeit, Bedingung alles organischen Lebens. Mit dem zweiten Tag beginnt die Periode der Atmosphäre, die Bildung des Aetherhimmels; sie scheidet ‚die unteren Wasser von den oberen', indem sie durch ihren Druck das Wasser der Erde niederhält, und die Wolken über ihr schweben läßt. ‚Mir scheint das Verhältniß so gedacht werden zu müssen: Sobald auf der Erde und in dem sie umgebenden Raume jene erste Gluth in Folge der chemischen Licht- und Wärmeentwicklung nachließ, fiel auch eine ungeheure Menge Wasser herab, welches früher die Erde mit einem dichten Nebel umhüllt hatte. Es blieb jedoch eine Menge tropfbar flüssiger Wasserdämpfe in

---

den Abschluß der einen, den Beginn der folgenden Periode. ‚In jenen Tagen, da Alles geschaffen wurde, nahm ich Abend als den Abschluß der geschaffenen, Morgen als den Anfang der neu zu schaffenden Creatur', sagt er (De Genes. ad lit. IV. 18). Cf. Petav. De opif. sex dier. I. 5. Welchen weiten Spielraum jedoch die Kirche den Auslegern ließ, beweist gerade die Deutung des Hexaëmeron durch Augustinus, der in der Reihenfolge der Tage nur eine äußere Einkleidung des Schöpfungsberichtes erblickt (Civ. Dei XI. 30), ohne daß seine Meinung von den kirchlichen Schriftstellern als theologisch tadelnswerth wäre bezeichnet worden. Cf. Thom. Summ. theol. I. Qu. LXXIV. Art. 2. Suarez, De oper. sex dier. Tract. I. c. 10—12 (wo er auch die Meinungen Cajetan's und Melchior Canus', die nur einen Tag annehmen, aufführt: Saepe etiam dies accipitur pro indefinito). Doch gilt auch hier das Wort des hl. Augustinus (l. c. 28): Neque enim ita haec confirmo, ut aliam sententiam, quae proponenda sit, inveniri non posse contendam.

den höheren Regionen noch zurück, weil dort die Kälte größer war. Diese bildeten einen Nebelkreis um die Erde, der durch die durchsichtige Atmosphäre von dem Wasser auf der Erde getrennt war' [1]. Indem jetzt bei der allmählichen Abkühlung die festen unorganischen Körper sich bildeten, so können wir diese Periode auch die der Krystallisation nennen.

Die dritte Periode ist die Periode der Vegetation; sie umschließt eine zweifache göttliche Thätigkeit, die aber einen Zweck verfolgt — die Scheidung von Land und Meer und die Bekleidung jenes mit dem Grün der Pflanze. Die Schrift sagt jedoch nicht, daß Alles, was jetzt Festland ist, sich am dritten Tage aus dem Gewässer emporgehoben habe [2]; nach den Beobachtungen der Geologen fanden selbst nach der Periode der Thierschöpfung noch solche Erhebungen statt in Folge gewaltsamer Eruptionen [3], die ganze Geschlechter von Thieren begruben. ‚Die Erde war mit einer Unzahl von Pflanzen bedeckt, aber ihre Mannigfaltigkeit war nicht groß; kein Säugethier, kein Vogel belebte diese dichten Wälder' [4]. Der Riesenvegetation dieser Periode genügte der bleiche, brütend warme Schein [5]; die Temperatur mußte höher und gleich-

---

[1] Pianciani, In histor. creat. Mosaic. comment. Deutsch Regensb. 1854, S. 131. Cf. Civ. Cattol. Cosmogon. natur. compar. coll. Gen. Ser. IV. Vol. 1. p. 150 ff.

[2] Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 118.

[3] Lehrt die Schrift den Vulkanismus oder Neptunismus? Keines von beiden Systemen, weder hier noch Ps. 103, 3 ff.; ihre Aufgabe stellt sie über diese Gegensätze. ‚Jene', sagt Buckland (a. a. O. S. 14), ‚welche in der Bibel eine ausführliche Geschichte der geologischen Erscheinungen suchen, haben eine ungegründete Erwartung, da dieses Buch nur zum Führer im religiösen Glauben bestimmt ist.'

[4] Brogniart, Considérat. sur la nat. des végét., qui ont couvert la superficie de la terre aux diverses époques de sa formation. Instit. des scienc. Paris, Tom. XVI. p. 423.

[5] Strauß hätte sich daher durch Burmeister eines Besseren belehren lassen können, wenn nach ihm (Glaubenslehre I. S. 622) ‚die

mäßiger gewesen sein, wie die Fülle von baumartigen Farrenkräutern beweist, wie sie selbst unter den Tropen nicht mehr vorkommen.

Hiemit ist die Bildung der Erde als eines selbständigen Weltkörpers vollendet. Der vierte Tag regelt das Verhältniß der Erde zu andern Himmelskörpern. Der Erde erscheinen jetzt Sonne, Mond und Sterne. Halten wir nur immer die Aufgabe der biblischen Urkunde fest, so wird uns klar, warum sie uns nicht berichtet, was die Gestirne an sich sind, und wann sie als solche geschaffen wurden, sondern wir erfahren nur, was sie für die Erde und den Menschen sind. Sonne, Mond und Sterne sind Gottes Geschöpf [1], und sollen ‚scheiden Tag und Nacht, zu Zeichen sein und zu Zeiten.' So lange jener Nebelgürtel die Erde umgab, waren sie noch nicht erschienen. Wir können uns das Werk des vierten Tages als Folge eines allmählichen Vorganges oder als Wirkung einer gewaltigen Katastrophe vorstellen, welche eine bedeutende Veränderung in der Atmosphäre hervorrief [2].

Die fünfte Periode ist die Periode des animalischen Lebens. Die kosmischen Bedingungen waren gegeben; die Atmosphäre, vordem mit einem Uebermaß von Kohlensäure geschwängert [3], war gereinigt, die Temperatur gemäßigt und

neuere Astronomie es verkehrt findet, daß schon Scheidung der Elemente und Vegetation auf der Erde ohne Sonne sollte stattgefunden haben.'

[1] Deuteron. 4, 19.

[2] Die Frage, ob Sonne, Mond und Sterne erst nach der Erde erschaffen wurden, oder ob sie vor der Erde in völlig ausgebildetem Zustande sich bereits befanden, oder ob ihre Ausbildung gleichzeitig mit der Erde vor sich ging — darüber entscheidet die Bibel nicht. Aus ihr erhellt nur, daß von hier an sie in ein bestimmtes bleibendes Verhältniß zur Erde traten, und der Gegensatz von solarischer und planetarischer Polarität sich bilden konnte. So widerlegen sich von selbst die angeblichen Widersprüche der Bibel mit der Wissenschaft, wie sie Strauß aufzählt (a. a. O.).

[3] Brogniart a. a. O. Burmeister a. a. O. S. 409.

die Sonne goß aus ihr wohlthätiges Licht. Nach und auf Grund des Processes der allgemeinen chemisch-physikalischen Kräfte, nach den niederen Organismen des Pflanzenlebens, welches jenen in sich schließt, tritt die Thierwelt ein, die von der Pflanze sich nährt und das organische (vegetative) Leben der Pflanze mit dem höheren Vermögen der Empfindung (sensitiven) und willkürlichen Bewegung (locomotiven) verbindet [1]. Moses gebraucht bezüglich ihrer Hervorbringung das Wort ‚Schaffen', um die Thierseele als ein über- und immaterielles Princip zu bezeichnen, dem Grundsatze gemäß, der seit Harvey unerschüttert feststeht: Omne vivum ex ovo, wohl auch um dem Thiercultus Aegyptens [2] gegenüber ihren creatürlichen Charakter zu betonen. Die Eintheilung in schwimmende, fliegende, kriechende und gehende (vierfüßige) Thiere ist die dem Hebräer geläufige, einfachste und allgemein verständliche [3].

Die von der hl. Schrift angegebene Reihenfolge der Schöpfungen ist jene, wie sie die Wissenschaft der Natur der Sache nach fordert und die Erfahrung mit großer Wahrscheinlichkeit beweist. ‚Eine üppige Vegetation ist an eine Kohlensäure im Ueberfluß darbietende Atmosphäre gebunden; noch jetzt hauchen alle vulkanischen Gegenden Kohlensäure aus. Eine solche Atmosphäre wird aber den Luft athmenden Thieren höchst nachtheilig, woraus sich dann der Mangel an Landthieren sehr leicht erklärt. Nur Amphibien mochten in einer solchen Atmosphäre gedeihen können.

Für die im Wasser lebenden Thiere war die Einwirkung der Atmosphäre minder schädlich... Es mochten diese Ge-

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 290. 410.

[2] Vgl. Exod. 32. Weish. 11, 18 ff.

[3] Genes. 9, 2. Levit. 11, 46. Deuteron. 4, 17. 18. 3 Kön. 4, 33. ‚Von den Thieren', bemerkt Cicero (De natur. deorum II. 122) ‚suchen einige gehend, andere kriechend, andere schwimmend, andere fliegend ihre Nahrung.' Cf. Qu. Tusc. V. 13.

schöpfe erst entstanden sein, als durch große Massen von Vegetabilien die Atmosphäre mehr gereinigt war [1]; denn eine Entstehung derselben vor aller Vegetation ist schon deßhalb unmöglich, weil alle Thiere der Vegetabilien zu ihrer Existenz bedürfen und keine organische Materie unmittelbar aus den Elementen bilden können, wie die Pflanzen. Fressen also gleich viele Thiere andere Thiere, so fressen doch diese zuletzt immer Pflanzen; und ‚das Thier, als Begriff aufgefaßt, nimmt nichts in seine Substanz auf, was nicht schon in irgend einer Form als organische Materie existirt hat. Daher kann auch in der ältesten Schöpfungsperiode kein thierischer Organismus vor vegetabilischem gelebt haben, wenn es gleich denkbar ist, daß beide in kurzen Pausen nach einander entstanden' [2]. Dasselbe bezeugen die Ergebnisse der Geologie. ‚Die organische Schöpfung begann mit dem Pflanzenreiche, diesem folgte das Thierreich, und zwar zunächst nur Wasserthiere, dann die Landthiere, besonders die Säugethiere und zuletzt der Mensch' [3]. ‚Aus den physischen Thatsachen erhellt ebenso gut wie aus der Schöpfungsgeschichte, daß das Leben auf der Erde mit den einfachsten Wesen begonnen habe, und daß die Pflanzen am Anfange nicht allein zahlreicher vorhanden waren, als die Thiere, sondern auch, daß die Pflanzenarten des Festlandes lange vor dem größten Theil der Thiere, welche dort leben, erschienen sind' [4].

Man unterscheidet nach der gemeinsamen Annahme der neuesten Fachmänner: 1) die primären Flötzgebirge, und hier

---

[1] Ebenso spricht Ampère bei Bertrand, Lettres sur les révolutions du globe p. 316.

[2] Burmeister a. a. O. S. 409 ff. Vgl. Joh. Müller, Handbuch der Physiolog. 4. Aufl. I. S. 36. 44.

[3] F. Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 615.

[4] Marcel des Serres, De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques, deutsch von Steck 1841, S. 161.

a) die paläozoische Gruppe, in welcher noch keine Versteinerungen vorkommen, b) die Kohlengruppe mit ihren zahlreichen aufgehäuften Lagen verkohlter Pflanzensubstanz, und c) das sogenannte Perm'sche System, das die ersten Spuren luftathmender Rückgratthiere (einer Eidechsenform) enthält. 2) Die secundären Flötzgebirge (mesozoische Periode), die bestehen a) aus der sogenannten Triasgruppe, b) aus den drei Schichten des Jurakalks, von denen die erste (Lias) eigenthümliche Organismen enthält (Belemniten, Ammoniten, Ichthyosauren), und c) aus der Kreideformation. 3) Die Tertiärformation (känozoische Periode, mit der Unterabtheilung der eocänen, miocänen und pliocänen Zeit), deren Schichten sich durch die Menge der in ihnen versteinerten Organismen und deren Aehnlichkeit mit dem jetzigen Geschlechte auszeichnen. 4) Die Diluvialformation[1]. Endlich das Alluvium, das sich durch partielle Ueberschwemmung in der geschichtlichen Zeit gebildet hat. So lehrt uns denn die Geognosie: 1) alsbald nach der ersten Scheidung von Meer und Festland das Auftreten einer Riesenvegetation. 2) In der Periode der wiederholten Hebungen und Senkungen ein massenhaftes Auftreten der Wasser- und kriechenden Thiere, und daneben ein Auftreten der Vögel. Daß die Gerippe der Vögel sich nicht so gut erhalten konnten, als die der Eidechsen und Muschelschalen, ist begreiflich. Die Vögel, auf dem trockenen Festlande lebend, verwesten. Die Wasserthiere lebten im Wasser oder Schlamm, und wurden alsbald im Schlamme begraben, vom Schlamme durch-

[1] Vgl. Lyell, Elem. der Geologie, deutsch von Hartmann, Weimar 1839, S. 178 ff. Petzold, Geolog. 2. Aufl. Leipzig 1845, S. 49 ff. 283 ff. Burmeister a. a. O. S. 187 ff. Ulrici a. a. O. S. 276. Doch spricht selbst Lyell die Ueberzeugung aus, die Wissenschaft befinde sich erst auf der Schwelle der Forschung, und werde wiederholt in der Lage sein, ihre früheren Aufstellungen zu modificiren. Vgl. Reusch a. a. O. 2. Aufl. S. 218.

drungen und so durch Versteinerung erhalten. Schon in der Triasformation in Connecticut (bunter Sandstein, Muschelkalk und Keuper) hat man Fußspuren von riesengroßen straußenartigen Vögeln gefunden. In der sogenannten Wealdenformation (zwischen Jura und Kreide) hat man Knochen von Sumpfvögeln, in der Kreideformation Reste von Vögeln überhaupt gefunden [1]. Vereinzelte Spuren von Säugethieren kommen schon im Jura vor; eine fertige Welt von diesen begegnet uns in der Molasse (zweiten Tertiärformation). Die Periode, in welcher die Welt der Säugethiere geschaffen wurde, scheidet sich von jener der Steinkohle (Vegetation) und des Muschelkalkes und Jura (Fische und Amphibien) klar und deutlich als eine Hauptepoche. Wenn wir erwägen, daß die in der Kohlenformation vorkommenden Pflanzenarten in allen Zonen der Erde die nämlichen sind, demnach ein klimatischer Unterschied nicht bestand [2], daß dagegen in der Trias- und Juraformation die Spuren klimatischer Unterschiede eintraten [3], so schiebt sich in der Naturforschung wie in der Bibel zwischen die Kohlenperiode (Genes. 1, 9—13) und jene der secundären Flötzformation (Genes. 1, 20—23) die kosmisch-planetare Vollendung unserer Erde ein. Wenn auch nach Einigen [4] gewisse verloren gegangene Arten von Krustenthieren,

---

[1] Vgl. Ebrard, der Glaube an die hl. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg 1861, S. 65.

[2] Burmeister a. a. O. S. 272 ff. Brogniart a. a. O. Marcel des Serres a. a. O.

[3] Burmeister a. a. O. S. 282 ff.

[4] Buckland a. a. O. S. 17. Quenstedt, Epoch. d. Nat. Tübingen 1860, S. 39 ff. A. Wagner a. a. O. S. 195 ff. Naumann a. a. O. II. 213 ff. Bosizio (Das Hexaëmeron und die Geologie. Mainz 1865) verlegt neben anderen Gründen, um der erwähnten Schwierigkeit auszuweichen, mit K. Ammer, Keil, Veith und den älteren heidnischen wie christlichen Schriftstellern (Apulejus, De mag c. 41 p. 534. Tertullian. De pallio c. 2. Euseb. Chronic.

die nicht mehr bestehende Familie der Trilobiten in derselben Abtheilung der untersten Uebergangsschichte zugleich mit den ersten Seepflanzenorganismen vorkommen, so folgt hieraus doch noch nicht eine Priorität des Thieres vor der Pflanze. Es folgt aber auch nicht aus dem Nebeneinander-Gelagertsein eine gleichzeitige Bildung, da nach dem von Burmeister und Müller aufgestellten Principe das Thier an die Pflanze angewiesen ist, die Entwicklung demnach nur eine stufenweise aufsteigende sein kann. Aus der sehr feinen, erdigen Beschaffenheit und dem höchst regelmäßigen Absatz der Schichten (der Grauwackengruppe, zur paläozoischen

---

Clem. I. p. 62. Eustath. In hexaëm. p. 49. Augustin. Civ. Dei XV. 9) die Bildung der Fossilien in die Zeit nach der vollendeten Erdschöpfung als Wirkung der Sündfluth und anderer Elementarereignisse. Nach ihm sollen die Ergebnisse der Geologie bezüglich der Folgenreihe der Schichten und Petrefacten als vollständig unhaltbar sich erweisen. Daß auch wir nicht blindlings den Hypothesen der Geologen zuschwören, ist bereits hinlänglich dargethan worden (vgl. Naumann a. a. O. II. 17 ff.). Die Anschauung Bosizio's aber zu der unserigen zu machen, können wir uns so lange nicht entschließen, als seine Beweisführung wesentlich nur auf drei Namen ruht, Volger, Meyer und Bronn. Während jener vereinzelt steht und wenig Ansehen in der Geologie genießt, ist dieser nur durch seine Arbeiten über die Wirbelthiere ausgezeichnet. Bronn dagegen hält das Grundprincip der Reihenfolge fest, und läßt es nur durch die Existentialverhältnisse modificirt erscheinen, wie auch W. Hamilton, auf den Pianciani (Civ. Catt. a. a. O.) sich beruft. Kutorga endlich gibt gar keine Beweise. Außerdem müßte Bosizio beweisen, erstens, daß der Grundsatz Lyell's, dieselben Gesetze hätten von Anbeginn und in derselben Weise gewirkt, wie jetzt, falsch sei; sodann daß die Reihenfolge der Schichten und der eingelagerten Fossilien rein willkürlich ersonnen sei; drittens, daß auch Thiere aus der Zeit des Menschen und selbst Menschen mit den Resten früherer Perioden sich finden; endlich muß er irgendwie die Möglichkeit vorstellig machen, wie in so kurzer Zeit sämmtliche geschichteten Formationen, namentlich die Steinkohlenlager mit ihren Zwischenmitteln sich bilden konnten.

Gruppe gehörig) hat man auf einen ruhigen, wenig bewegten Ocean, der sie bildete, geschlossen. Daß in ihm zugleich große Massen verbrannter vegetabilischer Substanzen enthalten waren, zeigt das ausgedehnte Vorkommen von Kohle und Bitumen als Farbenmittel der Grauwackenglieder an. So wäre denn schon vor ihrer Bildung eine reiche Organisation und ein für Gewächse wirthlicher Boden auf der Erde anzunehmen [1].

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 198. Vom biblischen Standpunkt aus betrachtet verschwinden diese wenigen, dem Hebräer ebenso wie die Infusorien unbekannten Krustenthiere gegenüber dem massenhaften Auftreten der Pflanzenwelt auf dem festen Land in der Kohlenperiode (dritter Tag), und der Thierwelt (fünfter und sechster Tag) der secundären und tertiären Formation. A. Wagner nach Buckland nimmt an (a. a. O. I. S. 507), daß am dritten Tage die Bildung des Erdkörpers und der Gebirge bereits vollendet war; die in ihnen beschlossenen Pflanzen- und Thierorganismen stünden außer aller Beziehung zu dem gegenwärtigen organischen Bestand; die in der Bibel erwähnte Pflanzen- und Thierwelt sei daher eine jüngere, von jener, die wir nur im fossilen Zustande finden, ganz verschiedene. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Basel 1861, S. 584 ff. ‚In conclusione', sagt Pianciani (Civ. Catt. Ser. IV. Vol. II. p. 307): ‚1) La proposizione generale: il regno animale è anteriore al vegetabile, è assurda; dacchè le piante acquatiche debbono essere almeno contemporanee agli animali acquatici, e così le piante terrestri agli animali terrestri. 2) Non è finora accertato, benchè sia verisimile, che le piante marine precedessero le terrestri; nè è dimostrato, che queste fossero posteriori agli animali marini degli classi inferiori, nè mancano ragioni probabili tratte dai fatti e dall' analogia a favore della contradittoria asserzione. 3) Non è verisimile, che gli animali vertebrati sieno anteriori o ancora contemporanei alle piante anche terrestri.

Al più potrebbe ammettersi che sieno stati a un dipresso contemporanei, e precedenti agli altri esseri de' due regni, l'apparire delle infime piante (alghe ecc.) e dell' infima provincia del regno animale, quella detta de' radiati, i quali s'allontanono al tutto della forma degli animali più elevati e più conosciuti; e

Es ist wahrscheinlich, daß der Periode der Thierschöpfung eine große Katastrophe vorausging und eine noch größere folgte; Lager wurden gehoben, und es entstand Land, wo früher Meer war, Schlammausbrüche aus den Tiefen des Meeres vernichteten unzählige lebende Wesen, ja ganze Gattungen; neue Arten wurden geschaffen. Für den Gestaltungsproceß der Erdoberfläche (die Bildung der fossilienhaltigen Erdschichten) ist jenseits des dritten Tages bis zur Schöpfung des Menschen voller Raum, und es steht nichts im Wege, anzunehmen, daß er mit Katastrophen verbunden war, welche die Pflanzenschöpfung des dritten und die Thierschöpfung des fünften und sechsten Tages durchbrachen und ganze Generationen verschlangen. Denn ,die Werke der einzelnen Schöpfungstage sind nur grundlegend, der dadurch eingeleitete Proceß des Werdens erstreckt sich über sie hinaus'[1]. Als allgemeines Gesetz der Schöpfungsperioden tritt aber dieß hervor, daß die lebenden Wesen auf der Erde im umgekehrten Verhältnisse ihres Baues aufeinander gefolgt sind[2].

---

quei della classe de' polipi più rassomigliano, per la forma, la immobilità e la carenza di organi di locomozione, alle piante che agli animali, e per vegetabili erano ritenuti dagli antichi naturalisti.'

Reusch a. a. O. S. 258: ,Erst nachdem Pflanzen und Wasserthiere existirten, erfolgte die Bildung der ältesten Schichten der paläozoischen Periode, in denen wir darum Pflanzen und Thiere finden. Diese ältesten Schichten sind ausschließlich marin. Von den auf dem Lande lebenden Organismen treten die Pflanzen unzweifelhaft vor den Thieren auf. Jedenfalls können also die Seepflanzen vor den Seethieren, die Landpflanzen vor den Landthieren geschaffen sein. Ja die Landpflanzen können auch vor den ältesten Seethieren geschaffen worden sein, und auf dem Lande existiren, während sich auf dem Meeresboden die ältesten silurischen Schichten bildeten.'

[1] Delitzsch a. a. O. S. 110. 118.

[2] Marcel des Serres a. a. O. S. 131. Cf. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. LXXII. Art. 1.

Der sechste Tag endlich bezeichnet die Periode der Intelligenz, der Bildung der vollkommeneren Thiere und der Schöpfung des Menschen. Die kosmischen Kräfte schaffen und wirken in den Höhen wie in den tiefen verborgenen Klüften der Erde; das Land hat sich mit einer zahllosen Pflanzenwelt umkleidet; die Thierwelt lebt und webt unter dem Himmel wie in den Abgründen der Gewässer. Nun tritt die höchste Schöpfungsstufe, die erhabenste Lebensform in Gottes sichtbarer Schöpfung auf — der Mensch, das intelligente, freie Ebenbild Gottes. Er ist der Mikrokosmos, der Repräsentant aller bisherigen Lebensstufen, in dem alle Kraft und Thätigkeit der vorausgehenden Daseinsformen gipfelt. Nach der einen Seite gehört er der Erde an, und alle Existenzweisen finden sich in ihm wieder; denn er hat das Dasein mit dem Stoffe, das vegetative Leben mit der Pflanze, die Empfindung mit dem Thiere gemein [1]; aber nach der anderen Seite seines Wesens ist er überirdischer Herkunft, göttlichen Geschlechtes und darum erhaben über alle irdische Natur, ihr König und ihr Herr, Priester und Mittler [2].

Eine letzte Frage übrig noch zu beantworten. Woher stammt der mosaische Bericht? Hätten auch die Hauptmomente desselben ihre Bestätigung durch die Wissenschaft noch nicht gefunden, so beweisen doch die Sagen der Völker über die Schöpfung der Welt hinreichend, daß der biblischen Darstellung ein historischer Kern zu Grunde liegen muß, aus dem die wesentliche Uebereinstimmung der Völkersagen auf allen

[1] (Pseudo-) Augustini Serm. XXVII. in verb. apost. Gregor. M. in Job. VI. 16. Lactant. Ir. Dei c. XIV.: Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium.

[2] Einigungspunkt des Universums (σύνδεσμον ἁπάντων) nennt deßwegen Theodoret (Qu. XX. in Genes.) den Menschen ‚κόσμον δεύτερον'. Gregor. von Naz. (Orat. XXXVIII. Carm. II. 86).

Punkten der Erde trotz aller nationalen und religiösen Differenz allein ihre Erklärung findet. Schon hiemit ist jene Ansicht gründlich widerlegt, welche in der biblischen Erzählung nichts sehen will als eine Dichtung oder das Product subjectiver Reflexion und Weltanschauung. Da sie aber auch die Schilderung eines Augenzeugen nicht sein kann, so muß ihr Ursprung im göttlichen Geiste gesucht werden. Gerade die so auffallende Uebereinstimmung der kosmogonischen Sagen sowohl unter sich als mit der Darstellung der hl. Schrift in minder wesentlichen Einzelheiten berechtigt uns zu dem Schlusse, daß eine gemeinsame Quelle in der Urtradition [1] floß, aus welcher die Völker schöpften, eine Uroffenbarung, die dem Haupte des Menschengeschlechtes geworden. Was sie hier erfuhren über den Ursprung der Welt und ihres Geschlechtes, das nahmen sie mit sich hinaus als ihr Erbe und als die Erinnerung an ihre Heimath bei ihren Wanderungen über die Erde. Wenngleich vielfach entstellt, mißverstanden und national gefärbt [2], bilden diese Sagen nur

---

[1] Cf. Calmet in Genes. I. 1. Jahn, Einl. in d. A. B. II. S. 134.

[2] Nach der etruscischen Kosmogonie schuf Gott die Welt in sechs Perioden von je tausend Jahren (vgl. Suidas unter *Τυῤῥηνία*); nach dem Zend-Avesta schafft Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Perioden (Kleuker, Zend-Avesta 3. Thl. S. 53); die babylonische Kosmogonie bei Berosus (Syncelli Chronogr. ed. Bonn. I. 28) und besonders die phönikische bei Sanchuniathon (Fragm. ed. Orelli p. 9 seqq.) lassen alle Dinge vom Geist (Kolpia) und dem Chaos (Baau = בֹּהוּ) ausgehen. Das Gesetzbuch Manu's und das Epos Mahabhârata erzählen, daß Gott zuerst das Wasser schuf und dieses befruchtete, und daß der Same zum Ei wurde, welches dann Brahma, darin innerweltlich geworden, spaltete (v. Bohlen, das alte Indien. 1. Thl. S. 155). Aehnliches berichtet die ägyptische Mythe (Creuzer, Symbolik I. S. 311); bei den Chinesen (Mémoires concern. les Chinois. T. I. p. 99) und Japanesen (Stuhr, Religionssysteme des Orients S. 38 ff.) kehrt die

die wunderbare Variation zu dem einen großen Grundgedanken, welcher am reinsten floß in dem Stamme, welchem Moses angehörte. Ihm und dem göttlichen Geiste, unter dessen Leitung er niederschrieb, verdanken wir demnach diese ersten Kapitel der Genesis, welche die tiefen und unerschütterlichen Grundlagen geworden sind, auf denen alles Licht unseres Geistes, alle Hoffnung unseres Lebens, alle Bildung und Gesittung, die gesammte christliche Weltordnung ruht.

Wir können unsere gegenwärtige Darstellung nicht schließen, ohne ein Wort des seligen Faber anzuführen[1]:

„Kein Anblick kann für den wahren Theologen reizender sein, als die Riesenschritte der wissenschaftlichen Entdeckungen und die kühnen Methoden wissenschaftlicher Forschungen zu betrachten. Er hat nichts für seinen Glauben zu fürchten, außer eine gewisse Verlegenheit, die gerade aus dem Reichthume der Beweise entsteht, welche so viele neue Entdeckungen unaufhörlich zu seiner Verfügung stellen, um ihn zu vertheidigen. Nichts kann engherziger, gemeiner und einfältiger sein, als die Idee eines Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Religion. Allerdings haben einige Wissenschaften in ihren ersten Entwicklungsperioden die Köpfe derjenigen verwirrt, die aus ihren Quellen tranken, und unverdaute Theorien, die mit den Lehren des Glaubens unvereinbar sind, waren das Resultat; alle diese wurden am Ende nur neue und schlagendere Beweise für die göttliche und unwandelbare Wahrheit unseres heiligen Glaubens. Denn weitere Entdeckungen und eine umfassendere Beweisführung führte in allen ähnlichen Fällen dahin, daß man die irreligiöse Theorie aufgab ... Man hat die Geologie, die Bildungsgeschichte unserer Erde,

Vorstellung vom Weltei wieder; die siebentägige Schöpfungswoche bei den afrikanischen und amerikanischen Völkern (Ewald, Alterthümer 2. Aufl. S. 111).

[1] Das allerheiligste Altarssacrament S. 340.

als eine Wissenschaft angesehen, deren Pflege der religiösen Richtung unseres Geistes besonders gefährlich sei. Wenn dem so ist, so liegt die Schuld an dem Geiste und nicht an der Wissenschaft. Die ganze Reihe von Controversen, welche mit der Annahme endigten, daß die gegenwärtige Oberfläche der Erdkugel modernen Datums und daß der Mensch beziehungsweise neu in der Schöpfung sei, ist nichts Anderes als eine lange Kette von Beweisen für die mosaische Erzählung. Wenn wir dem Geologen nachgehen, wie er durch die aufeinanderfolgenden Schichten gräbt, welche die Erdrinde bilden, und wie er in den verschiedenen Schichten eine neue Schöpfung organischen Lebens erblickt, die theils eine Copie der früheren ist, theils die folgende anticipirt, bis zuletzt die fossilen Ueberreste ein organisches Leben verkünden, das nur wenig von der unorganischen Materie entfernt steht, und wenn wir dann in Regionen eintreten, wo offenbar nie ein organisches Leben herrschte, sondern nur die rohe Materie, und wenn wir ihm so von den Schichten aufgeschwemmten Landes an bis zu dem harten Granite folgen, was für ein Feld religiöser Ideen öffnet sich nicht da vor uns? Jene Reihen von Thieren, als der Mensch noch nicht erschaffen war, jene Millionen von Jahren, während welcher die Erde für das Menschengeschlecht vorbereitet wurde, jene stillen, grausigen Epochen, wo die unorganische Materie allein existirte, jene furchtbaren und entsetzlichen Katastrophen, die auf der Erde auf einander folgten, bilden gleichsam eine Art Kalender, mittelst dessen wir einen Theil von dem Leben Gottes berechnen können, ehe das Menschenleben begonnen hatte. Es ist ein Irrthum zu glauben, die Lehre, die sechs Schöpfungstage seien lange unbestimmte Perioden und keine Schöpfungstage, sei der Theologie von den Entdeckungen der Neuzeit aufgezwungen worden. Der hl. Augustin spricht davon. Bossuet nennt sie ‚sechs verschiedene Entwicklungen‘. Auch ist es gewiß unbegründet, wenn die gewöhnliche Naturkunde

die Perioden der Erdbildung nach der Zeitdauer der Schichtenbildung in der entwickelten Natur berechnen will; denn jedenfalls war der Bildungsproceß energischer am Anfange der Entwicklung des Erdkörpers, gerade so wie dieß zur Stunde noch der Fall ist bei der Bildung eines jeden Organismus. — Eine vielfach beschränkte Schriftauslegung ist eben nicht die hl. Schrift selbst, und eine vielfach beschränkte Naturkunde ist noch lange nicht das wirkliche System der Natur'.

Indem wir daher in dem Vorausgegangenen in ihren Grundzügen die Uebereinstimmung der mosaischen Kosmogonie mit den Ergebnissen der Wissenschaft zu erweisen versucht haben, waren wir weit entfernt, diesen Nachweis bis auf das gesammte Detail durchführen zu wollen. Die Wissenschaft der Geologie ist noch zu neu; ihr Ausgangspunkt für die Lösung der verschiedenen Fragen ruht vielfach nur auf Hypothesen; jeder Tag bringt neue Entdeckungen, welche die früheren Ansichten theils bestätigen, theils modificiren. Die Acten sind noch keineswegs geschlossen, die sämmtlichen Vergleichungspunkte noch gar nicht einmal festgestellt. Wenn darum auf der einen Seite die Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat, auf der anderen Seite aber der Bericht ganz allgemein gehalten, vielfach dunkel und, weil er in erster Linie religiöse Belehrung bezweckt, vielfacher Auslegung fähig ist, so wäre es ein in sich ungerechtfertigtes Beginnen und zugleich dem Geiste des hl. Buches entgegen, in den wenigen Zeilen, die wir dort lesen, Aufschlüsse zu suchen über die mannigfachen Probleme der Astronomie, Geologie und Physik. Wir hatten uns daher in den verschiedenen hier einschlägigen Fragen so zu verhalten, daß wir zeigten, ‚es sei unseren hl. Büchern nichts entgegen, was die Weisen der Welt über die Natur der Dinge wahrhaft beweisen konnten..., so daß uns weder die Rede einer

falschen Wissenschaft verführte, noch eine falsche und abergläubige Meinung in der Religion beunruhigte'[1].

[1] Augustin. de Genes. ad lit. I. 21: Ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur.

## Fünfter Vortrag.

---

# Die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare.

Schrift- und Kirchenlehre — Ihre grundlegende Bedeutung. — Gegensätze der Hypothesen. — Art und Abart. — Die Racen-Abarten. — Zeugnisse. — Die Aehnlichkeit der Individuen in leiblicher und geistiger Hinsicht. — Die wilden Völker. — Möglichkeit der Abstammung Aller von Einem. — Einwendungen. — Ihre Widerlegung. — Gegenbeweise. — Wahrscheinlichkeit der Abstammung Aller von Einem. — Bestimmende Einflüsse. — Beispiele und Analogien. — Der geistig-sittliche Zustand als wesentlicher Factor. — Sprachstämme und Völkerstämme. — Die Sprachentrennung im Zusammenhang mit geistigem Verfall. — Bestätigung der Bibel durch die Sprachwissenschaft. — Die Bibel über den Ursprung unseres Geschlechtes. — Verwandtschaft der Völker. — Amerika. — Bemerkungen.

Nach den Worten der Schrift, sowie nach der Lehre der Kirche stammt das gesammte Menschengeschlecht von Einem Paare ab, das aus Gottes Hand hervorgegangen ist [1]. ‚Es ließ Gott,‘ lehrt der Apostel ‚von Einem Blute ausgehend das gesammte Menschengeschlecht Wohnung nehmen über dem ganzen Angesichte der Erde.‘ Bei aller Verschiedenheit der Sprache, Bildung, Farbe, körperlichen wie geistigen Begabung

---

[1] Apostelgesch. 17, 26. Vgl. Genesis 1, 27; 2, 5; 2, 20; 8, 16; 9, 19. Matth. 19, 4. Luc. 3, 38. Dieß gleichfalls von der Thierwelt zu behaupten, sind wir durch die Aussagen der hl. Schrift keineswegs veranlaßt. Cf. Concil. Trident. Sess. V. 1. 2.

gehören demnach Alle auf der gesammten Erde Einer Familie an, deren Haupt Adam ist, der erste Mensch. Nach Strauß[1] und den neuesten Vertretern des Materialismus[2] sowie nach den Behauptungen der Schriftsteller aus der sogenannten amerikanischen Schule[3], soll das ‚gerade Gegentheil die übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft wie der Philosophie' bilden, eine Anschauung, ‚welche schon den alten Autochthonensagen zu Grund gelegen.'

Gerade aber in diesem Hinweise auf die Autochthonensagen der Alten enthüllt sich uns der diametrale Gegensatz in der beiderseitigen Weltanschauung, je nachdem sie von der Annahme Eines oder vieler und der Art nach verschiedener Stammpaare ausgeht. Auf jener ruht das Christenthum und seine Lehre von der Würde des Menschen, persönlicher Gleichberechtigung, sittlicher wie socialer Gemeinschaft, die Idee der Humanität, die Magna Charta unserer Civilisation. Diese ist die reinste, naturgemäße Frucht des Heidenthumes mit seinem Despotismus und seiner Sklaverei, seiner Spaltung und Zerklüftung in endlos sich bekriegende Stämme und Geschlechter, seiner Verachtung eines jeden Fremden, der einfach deßwegen schon als Feind (hostis)[4] erscheint, seinem Kastenwesen und seinen Apotheosen. Derselbe Geist, der einen Galenus[5] bei Abfassung seiner Diätetik für Neugeborene nur an Griechen denken ließ, da, wie er sagte, er ‚an die Germanen und übrigen Barbaren so wenig denke, als an die Bären, Wildschweine und ähnliche wilden Thiere',

---

[1] Glaubenslehre I. B. S. 681.

[2] Vogt, Natürliche Geschichte der Schöpfung. S. 252. Physiologische Briefe. S. 261. Burmeister, Geschichte der Schöpfung. S. 471. Büchner, Kraft und Stoff. S. 82.

[3] Knox, Morton u. A. Cf. Nott and Gliddon, Types of mankind. Philadelphia 1854.

[4] Cf. Cicero, De offic. I. 12.

[5] C. Galeni, Opera omnia. Vol. IX. p. 52 ed. Kühne.

derselbe Geist weht nicht minder durch die Schriften der Häupter der amerikanischen Schule, welche, von der Artverschiedenheit der Menschen ausgehend, die Sklaverei rechtfertigen, der Ausrottung der Farbigen und dem blutigsten Vertilgungskriege das Wort reden, da auf diese Weise mit der Vernichtung niederer Daseinsformen höheren Lebensentwickelungen Raum gegeben wird. Selbst nach Burmeister [1] ,vollziehen die Auswanderer nach dem Westen nur ein Gottesurtheil, wenn sie die amerikanischen Urvölker von der Stelle drängen; sie sind nur der Ausdruck des ewig waltenden Gesetzes der Vervollkommnung der Menschheit durch sich selbst'.

Soviel ist jedenfalls gewiß, daß die Lehre von einem einzigen Stammpaare nicht bloß im Buchstaben des Christenthumes, sondern, wenn wir diesen von seinem Geiste trennen könnten, so recht in seinem Geiste begründet ist. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus dem Satze, daß der Mensch nicht ein Product tellurischer Kräfte, sondern des Willens der allmächtigen Weltintelligenz ist, der keine eines zureichenden Grundes entbehrende Wiederholung zuläßt. Dann aber ruht auf der Vorstellung von der natürlichen wesentlich auch die der geistigen Einheit des Menschengeschlechtes; und die Idee der geistigen Verwandtschaft aller Menschen, die Continuität ihres geistigen Gattungslebens ist bedingt durch die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes. Culturinteressen von der höchsten Bedeutung knüpfen sich daher an jene Wahrheit [2], was schon Lactantius [3] mit richtigem

[1] Burmeister, Geolog. Bilder. II. S. 282.

[2] Vgl. Hundeshagen, Die Humanitätsidee 1853. S. 25.

[3] Lactantius, Div. instit. V. 10. Cf. Augustin. Civ. Dei. XII. 21. So widerlegt sich von selbst, was Lotze (Mikrokosmus III. S. 92) sagt, ,daß wir die Einheit der Menschheit vielmehr als ein Ziel in die Zukunft verlegen, als in der Vergangenheit suchen sollen, in der sie nie mehr als eine wirkungslose Initiale sein werde'.

Blicke erkannt hat. ‚Sind wir Alle', sagt er, ‚von Einem Menschen ausgegangen, den Gott schuf, dann sind wir sicherlich Alle blutsverwandt, und darum ist es ein so großes Verbrechen, einen Menschen zu hassen, selbst wenn er ein Verbrecher ist'. Die Lehre von der Einheit des Blutes hat jene von der Einheit des Geistes und der Liebe erst ermöglicht; denn der Anfang bestimmt das Ende, der Ursprung das Ziel.

Das Heidenthum ist Wahn und Lüge, darum ist Wahn die Autochthonensage, die aus ihm geboren ist, die mit ihm steht und fällt, gerade so wie seine Mythen von Göttersöhnen als den Urahnen des Volkes. Falsch ist der Grund, aus welchem Einige[1] diese Entstehungsweise des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen suchten, nämlich die Hypothese einer ungleichartigen Zeugung (generatio aequivoca seu spontanea), welche vom philosophischen wie naturwissenschaftlichen Standpunkt aus längst widerlegt und verlassen ist. Quenstedt[2] spottet über Jene, welche nicht müde werden, von der Allmacht der todten Erde zu reden; ‚damals wimmelte', bemerkt er ironisch, ‚aller Dreck von organischem Leben, und die Allmacht der todten Erde konnte im Schaffen

---

[1] Strauß a. a. O. Vgl. I. B. 1. Abth. S. 194.

[2] Quenstedt, Geologie I. S. 169. Sonst und Jetzt S. 233. ‚Die älteren Experimente von Ehrenberg (vor ihm schon von Spallanzani), Schwann, Schultz und Anderen, in neuerer Zeit wieder durch die umfassenden Untersuchungen von Pasteur bestätigt, haben bewiesen, daß eine sog. generatio originaria oder aequivoca, d. h. eine Entstehung specifisch bestimmter Keime ohne Mitwirkung gegebener Organismen aus formlosem Stoffe in der Natur nicht vorkommt. Dagegen hat sich der alte Harvey'sche Satz: ‚Alles Lebendige entsteht aus einem Ei' vollkommen bewährt und nur noch physiologisch bestimmter und schärfer dahin aussprechen lassen, daß alles Lebendige, d. h. Pflanze und Thier aus einer Zelle entsteht.' Schleiden, Das Alter des Menschengeschlechts 1863. S. 28.

gar nicht satt werden.‘ Und Quatresages[1] spricht aus: ‚Wir betrachten die Lehre von einer ungleichartigen Zeugung für ein= und allemal widerlegt.‘

Auf keinem Gebiete stoßen wir im Namen einer und derselben Wissenschaft auf so viele Widersprüche und Gegensätze, als gerade bei der Frage über die Abstammung des Menschengeschlechtes aus Einem von Gott geschaffenen Paar. Einmal wird versucht, mit Lamarck und Darwin die Abstammung aller Pflanzen= und Thierarten von einigen wenigen Urformen durch natürliche Züchtung als wahrscheinlich und wirklich darzuthun. ‚Der Schöpfer‘, behaupten die Vertreter dieser Hypothese, ‚hat einigen wenigen erschaffenen Pflanzen= und Thierformen, vielleicht nur einer einzigen, Leben eingeblasen, in Folge dessen diese Organismen im Stande waren, zu wachsen und sich fortzupflanzen, aber auch bei jeder Fortpflanzung in verschiedener Richtung nur um ein Minimum zu variiren. So entstanden ‚die Abarten, Arten, Gattungen und Klassen‘[2]. Das andere Mal wird als Ergebniß derselben Wissenschaft behauptet, daß ‚die Abstammung aller Menschen von Einem Paare dem wissenschaftlich geläuterten Blicke des vorurtheilsfreien Forschers sich in einem sehr ungünstigen Lichte darstellt‘, ja daß ‚kein ruhiger Beobachter je auf den Gedanken gekommen sein würde, alle Menschen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht der unklare Mythus der mosaischen Schöpfungsgeschichte es gelehrt hätte‘; denn

---

[1] Revue d. deux Mondes. 1861. II. p. 157: Nous regardons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées. Weitere Belege bei Reusch, Bibel und Natur 2. Aufl. S. 348 ff. Vgl. Apologie I. B. 1. Abth. 4. Aufl. S. 194.

[2] Vgl. Bronn, Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung. Aus dem Engl. 1860. Wie Darwin spricht auch Lyell (Antiquity of Man first ed. p. 387). Vogt bekehrte sich schnell zu dieser Hypothese, ‚weil es nun mit dem Schöpfer vorbei sei‘.

‚glauben lasse es sich wohl, aber begreifen nicht‘. Schon vor Burmeister[1] hatte Voltaire gesagt: ‚der Weiße, welcher zum ersten Male einen Schwarzen sah, mußte in großes Staunen versetzt werden. Wer mir aber behauptet, der Schwarze stamme vom Weißen, versetzt mich in ein noch größeres Staunen‘.

Was nun die vorgeschützte Unbegreiflichkeit anbelangt, so geht schon aus der Falschheit der Hypothese von der ungleichartigen Zeugung zur Genüge hervor, daß nur durch die Annahme einer Schöpfung das Dasein organischer Wesen und vor Allem des Menschen einen Grund hat, d. i. begreiflich wird. „In allen unseren Forschungen‘, sagt Bischof[2], ‚kommen wir endlich auf ein Glied, über das wir nicht hinaus können. Wie die ersten Pflanzen auf Erden gekommen sind, ist uns (dem Naturforscher) ebenso unbekannt, wie der Uranfang der Dinge.‘ Aehnlich spricht sich selbst Cotta aus. ‚Wir haben kein Recht, uns Ursachen durch die Einbildungskraft zu schaffen‘, bemerkt Liebig[3]: dieses Recht prätendirt aber gerade der Materialismus, indem er dabei den Thatsachen wie dem gesunden Denken Gewalt anthut. Welcher Richtung aber mit bei weitem größerer Berechtigung der Vorwurf dogmatischer Befangenheit gemacht werden muß, lehrt der Augenschein. Den Wortführern des Pantheismus und Materialismus, welche die Idee einer Schöpfung von vorneherein verwerfen, denen der Stoff ‚das allein Wahre und Wirkliche ist‘[4], kann die Lehre von der Schöpfung des Menschen durch Gott und demnach die Abstammung Aller

[1] Burmeister a. a. O. Vogt a. a. O.

[2] G. Bischof, Lehrbuch der chemischen und physikalischen Geologie I. S. 3. II. S. 101.

[3] Liebig, Chemische Briefe S. 20.

[4] Moleschott, Kreislauf des Lebens S. 387. Virchow, Archiv für pathologische Studien II. S. 9.

aus Einem Blute nicht anders als unwahr und unbegreiflich erscheinen; sie müßte eben das ganze System stürzen. Sie nehmen daher eher zu den willkürlichsten Hypothesen ihre Zuflucht. Naiv genug gibt diesen Grund selbst Burmeister[1] an, ‚weil ohne dieselbe (Hypothese) die Entstehung der Organismen auf Erden nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar sei' (!). ‚Man sieht', sagt solchem Gebahren gegenüber der besonnene Quatrefages[2], ‚wie sehr diese Leute, die sich der freien Wissenschaft rühmen und sich das Monopol zuschreiben, bloß im Namen der Philosophie und Vernunft ihre Aussprüche zu thun, sich hüten sollten vor ihrer instinctiven Abneigung gegen die geoffenbarte Wahrheit, welche sie antreibt, jede Thatsache, jedes Zeugniß, jede Lehre zu verwerfen, welche mit dem Glauben in einiger Beziehung steht. Sie gerade sind die ärgsten, intolerantesten Absolutisten, und ihre dem Glauben widerstreitenden Hypothesen, seien diese auch noch so gewagt, stellen sie ohne Weiteres als Dogmen auf.' Und selbst Virchow[3] gesteht: ‚Es gibt einen materialistischen Dogmatismus so gut wie einen kirchlichen und idealistischen; sicherlich ist der materialistische der gefährlichere, weil er seine dogmatische Natur verläugnet und in dem Kleide der Wissenschaft auftritt, weil er sich als empirisch darstellt, wo er nur speculativ ist, und weil er die Grenzen der Naturforschung an Orten aufrichten will, wo letztere offenbar noch nicht competent ist.'

Zur Begründung unserer Lehre von dem Ursprunge aller Menschen von Einem Stammpaare stellen wir folgenden Satz auf:

---

[1] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 304.
[2] Revue d. deux Mondes 1860. Tom. XXX. p. 809 ff.
[3] Virchow a. a. O.

## I.

Die verschiedenen Menschenracen sind Varietäten, Abarten einer Art (Species), aber nicht verschiedene Arten einer Gattung [1].

‚Die Art', sagt J. Müller [2], ‚ist eine durch die Individuen zunächst repräsentirte Lebensform, welche mit gewissen unveräußerlichen Charakteren in der Generation wiederkehrt, und durch die Generation ähnlicher Individuen constant wieder erzeugt wird. Der letzte Umstand unterscheidet die Art von den Bastarden. — Die Bastarde, deren Erzeugung schon durch die Abneigung der Individuen verschiedener Art erschwert wird, sind nicht mehr fähig, sich durch Vermischung mit ihres Gleichen in ihren Charakteren zu erhalten. Die Abarten oder Varietäten sind innerhalb des Begriffes der Art vorkommende und durch Individuen repräsentirte Lebensformen, welche sich auch fruchtbar unter sich und mit anderen Varietäten vermischen können. Die Varietät, wenn sie perennirend wird, ist Race.' ‚Wenn sich bei Individuen derselben Art', sagt J. Leunis, ‚durch äußere Einflüsse entstandene unwesentliche Ver-

---

[1] Die Naturwissenschaft unterscheidet in dem Thierreiche Abarten (Spielarten), Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen. So bilden Pudel, Spitz, Mops u. s. f. die Abarten der Art ‚gemeiner Hund (Canis domesticus)'; gemeiner Hund, Wolf und Fuchs gehören zu einer Gattung, weil diese Thiere bei aller sonstigen Verschiedenheit darin übereinkommen, daß sie auf jeder Seite der oberen Kinnlade sieben Backenzähne haben. Die Gattung Hund (C. domesticus, C. lupus, C. vulpes) bildet mit der Hyäne eine Familie, weil beide die unbeweglichen Krallen an den Zehen und den langgestreckten Kopf mit einander gemein haben. Diese Familie bildet mit jener der Bären, Marder, Viverren und Katzen die Ordnung der Raubthiere (Ferae) mit vollständigem Gebiß und freien bekrallten Zehen. Die Raubthiere ordnen sich der Klasse der Säugethiere (Mammalia) unter. Vgl. J. Leunis, Synopsis der Naturreiche S. 10.

[2] J. Müller, Physiologie des Menschen 1840. II. B. S. 769.

schiedenheiten in Größe, Farbe u. s. f. durch Zeugung oder Samen fortpflanzen, so entsteht eine Abart oder Unterart (Race); wenn diese sich aber durch folgende Generationen wieder verlieren, eine Spielart (z. B. veredelte Obstsorten).' ‚Art', sagt Flourens[1] nach Cuvier[2], ‚ist die Aufeinanderfolge von Individuen, welche sich fortpflanzen. — Die Aehnlichkeit der Individuen, welche Buffon in die Begriffsbestimmung mit aufnahm, ist nur ein accessorisches Moment'; denn wie dieser selbst bemerkt hat, die Aehnlichkeit der Individuen, welche verschiedenen Arten angehören, ist oft viel größer, als jene der Spielarten. ‚Die Art', sagt Flourens anderswo[3], ‚ist nichts anderes, als die fortgesetzte Fruchtbarkeit; die Fruchtbarkeit gibt den Ausschlag.' Ebenso bestimmt den Begriff der Art Buffon[4] als ‚die gleichbleibende Folge von ähnlichen Individuen, die sich fortpflanzen'; in gleicher Weise Jussieu, de Candolle, J. Geoffroy Saint-Hilaire, Chevreuil[5]. ‚Der Charakter einer jeden Art', fügt Buffon bei, ‚bildet einen Typus, dessen Grundzüge bleiben; alle accessorischen Eigenschaften variiren.' ‚Alle Naturforscher', bemerkt Geoffroy Saint-

---

[1] Flourens, Histoire des travaux de Cuvier. Paris 1845, p. 297.

[2] Cuvier, Le règne animal. T. II. p. 80.

[3] Journal des Savans 1863, p. 628. C'est la fécondité, qui fait la fixité. En définitive, c'est la fécondité, qui décide du tout. L'espèce vient de la fécondité continue.

[4] Buffon, Oeuvres in 4°. IV. p. 386.

[5] Bei Quatrefages a. a. O. XXXI. p. 160. ‚L'espèce', sagt Jussieu, ‚est la collection constante de tous les individus, qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent à d'autres, qui peuvent, par une fécondité réciproque, produire des individus fertiles et qui se reproduisent par la génération de telle sorte, qu'on peut par analogie les supposer tous sortis originairement d'un seul individu.'

Hilaire, ‚nehmen diese Definition an, oder verfahren wenigstens darnach.‘ ‚Alle Einzelwesen‘, sagt J. Leunis[1], ‚welche von gleichen Eltern abstammen, sich fruchtbar fortpflanzen können und im Verlauf ihrer Entwicklung selbst oder durch ihre Nachkommen den Stammeltern wieder ähnlich werden, bilden eine Art.‘

Schon Aristoteles[2] sah in der fruchtbaren Zeugung das Kriterium der Art. Nur die Häupter der amerikanischen Schule, Morton[3], Agassiz u. A. A. definiren die Art als ‚die Summe von Individuen, welche, seit sie dem Menschen bekannt sind, immer dieselben Eigenthümlichkeiten bewahrt haben‘; auch Schleiden[4] hat in neuester Zeit sich ihnen angeschlossen. Diese Definition ist jedoch durch und durch tendentiös und wissenschaftlich unhaltbar; sie ist eben nur aufgestellt, um im Interesse der südstaatlichen Sklaverei die Vielheit und Verschiedenheit der Menschenarten beweisen zu können. Diese Schule kennt nur Arten, keine Abarten (Varietäten und Spielarten), und ignorirt vollständig, was ihnen der Hausgarten und die nächste Thierwelt um sie her täglich an Gegenbeweisen bietet. Wie groß ist nicht die Anzahl der Racen, welche die Species ‚Pferd‘ in sich schließt! Noch größer und auffallender ist die Anzahl der Varietäten bei den Hunden, wie sich dieß bei den Ausstellungen von London, Hamburg und München (in den Jahren 1862, 1863 und 1864) recht anschaulich zeigte. Nach ihnen bildet jedes Volk, ja jeder Stamm eine eigene Menschenart, und sie geben sich, wie auch Vogt und Giebel[5], alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß diese alle verschiedene Arten seien; sie haben aber Blumen-

---

[1] J. Leunis, Synopsis der drei Naturreiche a. a. O.
[2] Aristoteles, De anima. I. 5. IV. 24.
[3] Bei Nott and Gliddon, Types of mankind. p. 74 ff.
[4] Schleiden, Entstehung der Arten S. 38.
[5] Vgl. Archiv für Naturwissenschaft 1855.

bach[1] nur ignorirt, nicht widerlegt. Die Art ist eben kein rein abstracter Begriff, keine bloße ‚Summe‘, kein nur subjectives Eintheilungs- und Ordnungsprincip; sie ist viel mehr als das; sie ist eine physiologische Thatsache, ein realer, durch und in seiner Entwickelung historisch abgeschlossener Formenkreis[2].

Wie aus Vorausgehendem sich ergibt, reicht zur Erklärung der Verschiedenheit der Menschengruppen die Annahme der Arteinheit und Racenverschiedenheit vollkommen aus; sie ist sogar von vorneherein bewiesen durch die viel größere Ausdehnung der Varietäten auf Grund der Einen Art in der Thier- und Pflanzenwelt.

‚Die Menschenracen‘, fährt daher auf seine Begriffsbestimmung hin J. Müller[3] fort, ‚sind Formen einer einzigen Art, welche sich fruchtbar paaren und durch die Zeugung fortpflanzen. Sie sind nicht Arten eines Genus; wären sie dieß, so würden ihre Bastarten unter sich unfruchtbar sein. Ebenso sprechen sich die übrigen namhaftesten Naturforscher und Ethnographen aus, wie A. v. Humboldt[4], Blumenbach[5], Rudolf[6] und Andreas Wagner[7], Burdach[8], Wilbrand[9], Th. Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier[10]. Selbst Bur-

[1] Blumenbach, De generis humani varietate nativa. 1795, p. 75 sqq. Vgl. auch Reusch, Bibel und Natur S. 386 ff.

[2] Vgl. R. Wagner, Archiv für Naturgeschichte 1863, Heft 2.

[3] J. Müller a. a. O. S. 773.

[4] A. von Humboldt, Kosmos I. S. 379. II. S. 234.

[5] Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte S. 55.

[6] Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts; deutsch mit Zusätzen von R. Wagner 1840.

[7] R. Wagner, Geschichte der Urwelt II. S. 8.

[8] Burdach, Anthropologie 1854, S. 696 ff.

[9] Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? 1844.

[10] Bei K. Schmidt, Anthropologie S. 181.

meister[1] sagt: ‚Alle Nationen der Erde gehören zu einer und derselben Art (species) im naturhistorischen Sinne, und ihre Unterschiede können lediglich als Varietäten angesehen werden.‘ Die einfache, unbezweifelbare Thatsache, daß die verschiedenen Menschenracen sich fruchtbar mit einander vermischen, und ohne Abnahme durch Zeugung constant fortpflanzen, bestätigt unsere gegebene Bestimmung. Bastarderzeugungen zwischen nahe verwandten Thieren finden zwar statt, aber die aus diesen Verbindungen entstandenen Geschöpfe sind meistens unfruchtbar, und findet sich auch einmal ein fruchtbares Individuum unter ihnen, so dauert diese Fruchtbarkeit nicht länger in den folgenden Generationen, während gerade aus der Vermischung der von einander am meisten abstehenden Racen ein schönes, kräftiges und fruchtbares Geschlecht hervorgeht[2]. Dieser Beweis aus der mangelnden Fortpflanzung ist unwiderleglich, was auch Morton[3], Vogt[4] und Rudolphi[5] dagegen vorbringen mögen; R. Wagner[6] stellt deßwegen den Satz auf, daß, ‚wo eine Vermischung der Bastarde unter sich angeblich beobachtet wurde, die Selbständigkeit der elterlichen Thiere als verschiedene Species, wenigstens der Säugethiere, zweifelhaft sei.‘ Weitere Belege geben Bachman[7] und Duvernoy[8]. Zwar suchte die amerikanische Schule den Beweis zu liefern,

---

[1] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 272.

[2] Vgl. Wilbrand a. a. O. S. 11.

[3] Morton, Hybridity in animals and plants. New-Haven. p. 6.

[4] In seiner bekannten Schrift: ‚Köhlerglaube und Wissenschaft‘.

[5] Rudolphi, Beiträge zur Anthropologie 1812.

[6] Bei Prichard a. a. O. I. S. 449. Weitere Belege gibt Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 25 ff. und Quatrefages, Rev. d. deux Mondes 1860, p. 814. 1861. 1 Mars.

[7] Bachman, The doctrine of the unity of the human race. Charleston 1850.

[8] Cf. Dictionnaire d'histoire naturelle par d'Orbigny. X. p. 543.

daß Mischlinge, aus verschiedenen Menschenracen hervorgegangen, auf die Dauer nicht fruchtbar seien. Dieß findet jedoch seine einfache Widerlegung durch die Bevölkerung von Mexico und der Philippinen, von Nicaragua und Paraguay, Neu-Granada, Curaçao, die Bewohner der Pitcairn- und anderer Inseln, worauf wir mit Hinblick auf Bachman, Waitz, Scherzer, Quatrefages, A. Wagner [1] verweisen. Die Kinder von Europäern und Eingeborenen auf den Philippinen sind schöner als jene aus ungemischten Ehen. Die Mulatten (Mischlinge von Negern und Weißen) vermehren sich, wie Burmeister [2] berichtet, sehr rasch, und sind durch körperliche Schönheit ausgezeichnet; wie Waitz [3] gleich ihm berichtet, nehmen sie nicht selten durch Bildung und Talent eine hervorragende Stellung im amerikanischen Süden ein. Es liegt am Tage, daß, wo immer wir in der Geschichte Culturvölker auftreten sehen, dieselben erst als höchstes Product aus einer unendlichen Reihe von Mischungen hervorgegangen sind [4].

Aber auch das accessorische Moment der Arteinheit, die Aehnlichkeit der Individuen, erscheint bei allen, auch den entferntest stehenden Racen. Die leibliche Organisation ist bei allen im Wesentlichen dieselbe. Die Abänderungen im Knochenbau, als unterscheidende Kennzeichen der Race, beschränken sich beinahe nur auf den Schädel und das Becken. Aber wie unbedeutend ist in Hinsicht auf letzteres der Unterschied zwischen Neger und Europäer gegenüber dem

[1] Vgl. Bachman a. a. O. S. 115. Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 209. Scherzer, Wanderungen durch die mittelamerikanischen Freistaaten 1857. Quatrefages in der Revue d. deux Mondes. 1857. Mars. p. 182. A. Wagner a. a. O. I. S. 25.

[2] Burmeister, Geologische Bilder I. S. 95. S. 164.

[3] Waitz a. a. O. S. 165.

[4] Bastian, Das Beständige in den Menschenracen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. Berlin, 1868. S. 56.

Becken des Gorilla und Orang-Utang! Die unterscheidenden Kennzeichen der Schädelbildung bei den verschiedenen Racen bedingen kleine Unterschiede in dem Gesichtswinkel. Allein, während er von 90°—75° variirt, fällt er nie unter 75° herab; jener des Affen dagegen variirt zwischen 30°—65°, steigt nie über 65° hinauf [1]. Bei einer Vergleichung der Grundfläche des Schädels sind die bestimmten Kennzeichen des Menschen an der bestimmten Lage des großen Hinterhauptloches und der Hinterhauptgelenkköpfe, eben so auch jene an den Jochbeinen bei den niedersten wie höchsten Racen gleich gut entfaltet. „In Folge dessen", sagt Owen [2], „bin ich zu dem Schlusse gelangt, daß der Mensch nur eine Species bildet, und daß die den Racen eigenthümlichen Unterschiede nur Varietäten anzeigen". Bei allen Racen findet sich die gleichmäßige Zahl und Länge der menschlichen Zähne in einer nicht unterbrochenen Reihe; während der Gorilla und Chimpanse nicht bloß in einem sehr bezeichnenden am Schädel befindlichen Merkmale vom Menschen abweicht, welches weder von dem Unterschiede in der Nahrung und Lebensweise noch von der Anstrengung der Muskeln herrühren kann, sondern namentlich auch durch den großen Eckzahn des männlichen Gorilla, welcher in bestimmter Größe vor seinem Gebrauche sich entwickelt [3]. Die Menschen alle, mögen sie weiß, schwarz, roth oder gelb sein, abgesehen von sehr kleinen individuellen Verschiedenheiten, haben denselben Umfang der Schädelhöhle; das Gehirn des Congo-Negers unterscheidet sich in Nichts von dem des Europäers, wie die Untersuchungen von Tiedemann und R. Wagner nachgewiesen haben [4]. Nach

---

[1] Vgl. Meyer, Der Gorilla S. 40. J. Leunis a. a. O. S. 84.

[2] Vgl. Meyer a. a. O. S. 50. Owen, On the Classification and geographical Distribution of the Mammalia. London 1857. Und: On the Gorilla in Annal. and Magazine of natural History. 1859.

[3] Meyer a. a. O. S. 57.

[4] Fr. Tiedemann, Das Gehirn des Negers mit dem des Euro-

Gratiolet[1] und R. Wagner zeigen die Windungen aller menschlichen Gehirne mit ziemlich geringen Abweichungen denselben Grundtypus, und selbst die mikrocephalen Menschengehirne zeigen keinen Rückfall in den Affentypus. Die mittlere Größe des Leibes herrscht im Allgemeinen durch alle Menschenracen vor. ‚Die Unterschiede zwischen dem Menschen und den höchststehenden Affen', sagt Th. Bischoff[2], ‚erstrecken sich nicht nur auf einzelne Punkte, wie z. B. auf den Gesichtswinkel, auf die Stellung des Hinterhauptloches, auf die Anordnung, Art und Bau der Zähne oder auf die absolute und relative Größe des Gehirns, die Anordnung seiner Windungen, die Bildung der Extremitäten u. s. f., sondern sie erstrecken sich bis auf das feinste Detail, dessen vorzugsweise hervortretende Effecte nur jene einzelnen hervorgehobenen Punkte sind. Nur bei einer zu einseitigen Berücksichtigung solcher einzelner Punkte ist es mir begreiflich, wie ein so ausgezeichneter Forscher, gleich Huxley, sich zu dem Ausspruche hat verleiten lassen können, daß die Verschiedenheiten zwischen den verschiedenen Affen größer seien, als zwischen dem höchststehenden Affen und dem Menschen. Beobachtet man aber den aus allen wissenschaftlichen Verschiedenheiten hervorgehenden Gesammteffect, so wird sicherlich selbst ein Kind oder ein in allen wissenschaftlchen Vergleichungen ungeübter Mensch nie darüber in Zweifel sein,

---

päers und Orang-Utangs verglichen. Heidelberg 1837. R. Wagner, Ueber die Hirnbildung der Mikrocephalen mit besonderer Rücksicht auf den Bau des Gehirns normaler Menschen und der Quadrumanen. Göttingen 1862.

[1] Gratiolet, Mémoires sur les plis cérébraux. 1854. Laurent et Gratiolet, Anatomie comparée du système nerveux. Vol. II. Selbst Moleschott (Kreislauf des Lebens, 4. Aufl. S. 413) spricht sich in gleicher Weise aus.

[2] Ueber die Verschiedenheit in der Schädelbauordnung des Gorilla, Schimpansé und Orang-Utang. München, 1867, S. 74.

alle Affen zusammen auf die eine Seite, und alle Menschen, die Neuseeländer und Andamaneninsulaner nicht ausgenommen, auf die andere Seite zu stellen, weil der Verschiedenheiten so viele und mannigfaltige sind, und dieselben so sehr in alle Details eingehen, daß daraus auch für ein ungeübtes und geistig nicht geschärftes Auge ein auffällig verschiedenes Gesammtbild hervorgeht'. ‚Bis jetzt ist es ganz unmöglich gewesen', sagt Virchow [1], ‚einen unmittelbaren Zusammenhang des Menschen mit dem Affen darzustellen. Denn eine wirkliche continuirliche Reihe bis zum Menschen existirt nicht'.

Wie das Knochengerüst, so ist auch der innere Bau aller menschlichen Körper derselbe; dieselbe Periode der Zahnung, der Katamenien, die nämliche Dauer der Schwangerschaft. Alle haben den aufrechten Gang, organisch begründet in dem Bau des Fußes [2] und der Differenzirung der vorderen und hinteren Extremitäten. Kein Mensch ist an eine bestimmte Nahrung, ein bestimmtes Klima gebunden; überall gleichmäßige, wenn auch durch Uebung geschärfte Entwicklung der fünf Sinne. Alle wissen ihre Nahrung zu bereiten, während der Affe die wohlthätige Wirkung des Feuers, das der Mensch angefacht hat, genießt, aber es nicht versteht, durch Zutragen von Holz es zu unterhalten. Alle haben Vernunft und Sprache, Alle, wenn auch der niedrigsten Race angehörig, sind fortschreitender Bildung fähig, wenn auch nicht in völlig gleichem Maße und nicht nach gleicher Richtung, wie dieß die Natur eines großen organischen Ganzen erheischt; eine völlige Gleichheit der Anlage findet ja nicht einmal bei allen deutschen Stämmen und ebenso wenig bei den europäischen Völkern statt. Außerdem, wer bemißt die Tragweite des Druckes, den äußere Umstände auf Einzelne wie ganze Völkerschaften üben? Alle

[1] Vortrag, gehalten im Berliner Gewerkverein 18. Febr. 1869.
[2] Vgl. Burmeister, Geolog. Bilder I. S. 63 ff.

Menschen haben religiöse Grundbegriffe, ein wenn auch noch so sehr verdunkeltes und verwirrtes Bewußtsein von Gut und Bös, so daß Quatrefages [1] nicht mit Unrecht dieses religiöse und sittliche Moment mit aufnahm in die Begriffsbestimmungen des Menschen. „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten', sagt A. von Humboldt [2], ‚widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch die Cultur veredelte, aber keine edleren Stämme.' In einem Briefe an Burmeister (am 11. Aug. 1853) bemerkt er diesem: ‚daß der schwarze Mensch sich nie über die dienende Stellung erheben werde, ja der alte symbolische Ausdruck von der Annäherung zur Affennatur sind Stellen, die mich sehr gekränkt haben. Ich habe sechs Jahre lang viele tausend Neger beobachten können, auch viele in meinen Diensten gehabt, und mein Essai politique sur l'île de Cuba zeugt von der Lebhaftigkeit, mit der mich dieser Gegenstand mein ganzes Leben lang beschäftigt hat'. Wenn Nott und Glibdon dieß bestreiten, so kann uns das nicht Wunder nehmen; wenn aber auch Büchner [3] einem Humboldt entgegen die amerikanischen Indianer als uncivilisirbar bezeichnet, während er andererseits das Thier dem Menschen beinahe gleich stellt, so beweist dies nur auf's Neue die arrogante Gedankenlosigkeit der materialistischen ‚Spaziergänger'. Schon Blumenbach und Tiedemann haben Verzeichnisse gebildeter und selbst gelehrter Neger gegeben; wir nennen nur Toussaint Louvertüre

[1] L'homme est un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité. Rev. des deux Mondes. 1860. p. 821. Vgl. auch Rauch, Anthropolog. Studien. Augsburg 1864.

[2] A. von Humboldt, Kosmos I. S. 385. Waitz, a. a. O. I. S. 393 ff.

[3] Büchner, Kraft und Stoff S. 146.

und Ira Aldridge [1]. Uebrigens sind die Berichte der Sklavenhändler, Sklavenbesitzer, Kaufleute und flüchtigen Reisenden über die geringe Bildungsfähigkeit der Neger immer nur mit großer Vorsicht aufzunehmen; auffallende Beweise von Parteilichkeit hat besonders Pott [2] diesen Berichterstattern nachgewiesen. Der französische General Faidherbe, der lange Zeit am Senegal gelebt hatte, bemerkte Gerhard Rohlfs [3] gegenüber, daß er die Neger nördlich vom Aequator bildungsfähiger gefunden, als die Araber. ‚Bei der überraschenden Gleichheit‘, sagt er, ‚in den Sitten der Neger und Zigeuner ist das Bedenken nicht ungerechtfertigt, ob man es nicht weit mehr mit Charakterisirung einer niederen von Umständen abhängigen Bildungsstufe zu thun habe, als mit der des Nationalcharakters‘. Alle jene Berichte, welche eine Inferiorität der Neger darzuthun suchen, sind unvollständig; sie haben nicht das Volk, sondern nur Bruchtheile vor sich, und diese in der allerungünstigsten und naturwidrigsten Lage, in der Regel als Sklaven, oder seit Kurzem aus der Sklaverei Befreite. Und was wären selbst Menschenalter, um das zu ergänzen, was uns eine mehr als tausendjährige Entwickelung gegeben? Ist das Vorurtheil nicht gleichfalls ein beträchtlicher Factor in der Verurtheilung des Negers? Die Negerfrage ist noch nichts weniger als spruchreif, sagt selbst Pott.

Das Schicksal der verschiedenen ‚wilden‘ Völkerschaften können wir allerdings nur zum Theile aus den Bedingungen ihrer äußeren Lage begreifen. Der Mensch ist nicht blos von der Erde überhaupt, sondern noch mehr

---

[1] Andere Beispiele gibt Scherzer (Augsb. Allgem. Zeitung. Beil. 342 vom J. 1865). Bezüglich der Indianer Mexiko's bemerkt ein Berichterstatter der Augsb. Allgem. Zeitung (Beil. 295, Jahrg. 1865): Es bleibt die Frage, ob der freie Indianer moralisch nicht höher steht als die Majorität der seinen Frieden störenden Weißen.

[2] Pott, Die Ungleichheit der menschlichen Racen 1856. S. 100 ff.

[3] Ausl. 1869, S. 33.

von den Ländern abhängig, die er bewohnt; das ist ja die Grundidee von C. Ritter's großartigem Werke: Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und Geschichte des Menschen [1]. Die Einöden der Polarländer und des ganzen zunächst liegenden Gebietes der arktischen Welt haben mit der Unmöglichkeit des Unterhaltes und einer dichteren Bevölkerung jedes höhere menschliche Leben von vorneherein ausgeschlossen. Was hier Mühsal und Noth, das hat in umgekehrter Weise auf den Inseln der Südsee die Gunst des Klima's gewirkt; in ihrer Abgeschlossenheit durch den Ocean war ruhiges Dahinleben im Genusse des Augenblickes, durch Wollust und Menschenfresserei geschändet, die einzige Existenzweise der Bewohner, ohne alle höhere Ziele. Die erschlaffende Hitze, die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, die frühe Geschlechtsreife, die Schwierigkeit des Verkehres in der ungegliederten Masse des afrikanischen Continents mag nicht wenig auf die Stagnation der Negerstämme eingewirkt haben. Den Nordamerikaner bestimmte das waldige Gebiet seiner Heimath zum Jäger, der mit Mühe sich vor dem Hunger schützt, und veranlaßte die zahllosen inneren Kriege der Stämme über die Grenzen ihrer Jagdberechtigung, in denen sie sich aufrieben. Dagegen erblicken wir in der Mitte des Festlandes das Reich von Mexico, dessen einstige Blüthe zahlreiche Trümmer bezeugen, und ähnliche Denkmäler alter Cultur jenseits des Aequators im peruanischen Küstenlande [2].

Wenn aber besonders die Indianer und Polynesier immer mehr zurückgedrängt durch die unaufhaltsam vordringende Macht der weißen Race, immer schwächer und an Zahl geringer werden, so hat die furchtbare Grausamkeit des Europäers und besonders des Anglo-Amerikaners, der den In-

---

[1] Vgl. auch hierüber: Jardin des plantes, par Esquiros et Weil, p. 282. Lassen, Indische Alterthumskunde I. S. 207.

[2] Vgl. Lotze, Mikrokosmus III. B. S. 92 ff.

dianer wie ein Wild niederschießt und seine Brunnen und Lebensmittel vergiftet, ihm immer mehr seine Lebensquelle, das Jagdgebiet, abschneidet, der verhängnißvolle Einfluß europäischer Sitten und europäischer Laster, die Menge verheerender Krankheiten, namentlich der für die Indianer so verderblichen Blattern, welche die Ansiedler einschleppten und die nothwendig bei der ungeheuren Kluft der beiderseitigen Zustände aus dem Verkehr beider Racen entstehen mußten, die völlig verkehrte Methode englischer Missionäre, so wie eine gewisse durch die Anwesenheit der höher gebildeten Race hervorgerufene Entmuthigung und Niedergeschlagenheit nicht den geringsten Antheil an dieser Erscheinung, wobei wir nicht vergessen dürfen, daß schon vor der Ankunft der Europäer widernatürliche Wollust, Kindesmord und Abtreibung der Leibesfrucht, Trunk, der durch die Einführung gebrannter Spirituosen nur noch verderblicher wirkte, und Sorglosigkeit viele Stämme geschwächt und in steigender Progression gemindert hatte[1]. Gewiß ist es möglich, den wilden Menschen zu bilden, aber unsere schnell arbeitende Cultur hat dafür weder Geduld noch Zeit, sie verlangt vielmehr, daß man darüber staune, wie an einer Stelle der Wildniß in zwanzig Jahren sich volkreiche Städte erheben, unbekümmert darum, ob der Boden mit dem Blute der erschlagenen Eingeborenen gedüngt ist. Da, wo Cook an der Küste von Neusüdwales die Wilden in kleinen Haufen umherschwärmen sah, stehen jetzt Städte mit allem Luxus Europa's ausgestattet[2].

Schließen wir hieran unsern zweiten Satz:

## II.

Die Wissenschaft ist nicht im Stande, die Unmöglichkeit der Bildung von Menschenracen aus

[1] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159: Augsb. Allgem. Zeitung 1865. Nr. 2. Beilage.

[2] Vgl. Ausl. 1867, S. 397.

einer Art, demnach der Abstammung Aller von Einem Urpaare darzuthun.

Was die Beweisführung dieses Satzes betrifft, so ist dieselbe in den bereits angeführten Aussprüchen der Fachmänner, sowie durch die Analogien im Thier- und Pflanzenleben vollkommen bestätigt. Wer unseren Satz läugnet, hat daher den Gegenbeweis zu erbringen, ‚die Unmöglichkeit der Entstehung Aller aus Einem Paare'[1] darzuthun.

‚Während der in Deutschland vorhandene Jude', so lautet die Entgegnung Burmeister's[2], ‚nie ein Deutscher, der nach Afrika oder Amerika auswandernde Europäer nie ein Neger oder Caraibe wurde, warum sollten die Nachkommen Adam's zu Negern und Caraiben geworden sein?' — ‚Der in Deutschland wohnende Jude wird nie ein Deutscher.' Das beweist ja gerade unseren Satz, daß nämlich bleibende Varietäten einer gemeinsamen Art und einer Race abstammen; denn der Jude gehört derselben Race (der kaukasischen) an, wie der Deutsche. Oder will man, weil der Jude sich vom Deutschen unterscheidet, eine besondere Menschenart, die jüdische, statuiren? Was aber die Neger und Caraiben angeht, so ist das Experiment noch gar nicht gemacht worden, so daß ein solch' apodiktisches Urtheil gerechtfertigt wäre; denn noch nie haben Generationen von Negern durch Jahrhunderte sich unvermischt in Europa erhalten. Uebrigens zugegeben diese Behauptung, was beweist sie? Das gerade Gegentheil von dem, was damit bewiesen werden will. Wie bei den Thieren, so auch bei den Menschen ist jede neue Race das Product zweier Factoren, der primitiven Race

[1] ‚Wir behaupten die Unmöglichkeit der Entstehung (Aller) aus Einem Paar.' Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft S. 50. Dagegen Schaaffhausen (Tagblatt der Versammlung deutscher Naturforscher 1867. S. 42): ‚Die Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Paare muß zugegeben werden.'

[2] Burmeister a. a. O. S. 471.

und der bestimmenden Einflüsse. Ein Neger und ein Europäer werden darum **nie** einander gleich, weil bei Versetzung in entgegengesetzte Klimate nur der **eine** Factor der gleiche ist, nicht aber der andere, nämlich die primitive Race. Man wirke auf eine Pferderace eben so ein, wie auf eine andere; jene wird nie diese; sie wird sich modificiren, aber immer von ihr verschieden sein. Der ausgewachsene Neger wird in Amerika nie mehr zum Yankee werden, so wenig als ein solcher in Afrika zum Schwarzen; aber unter richtig eingeleiteten Kreuzungen auf der Geschlechtssphäre unter regem Ideenaustausch können wir theoretisch ein mit keinem der naturwissenschaftlich feststehenden Gesetze collidirendes Bild construiren, das im augenscheinlichen Fortschritt vom Niederen zum Höheren die Abstammung des Europäers vom Neger zeigen möchte[1]. ‚Es ist zu glauben', bemerkt **Burdach**[2], ‚daß die menschliche Natur Anfangs noch nicht in so festen Zügen ausgeprägt, vielmehr unbestimmt war, und erst allmählich in die verschiedenen Menschenstämme sich entwickelt hat. So haben alle Kinder im Mutterleibe und unmittelbar nach der Geburt eine rothe Hautfarbe, wie sie im reifen Alter bei keinem Stamme sich findet; erst allmählich färbt sich das Kind des Negers schwarz, des Europäers weiß, des Mongolen gelblich.' Außerdem constituiren Neger und Caraiben die äußersten Formen der Varietät; aber ‚selbst die Raceneigenthümlichkeiten', sagt **J. Müller**[3], ‚sind keine absoluten, zu welchen der Variationstrieb nicht auch in anderen Racen in einzelnen Fällen sich hinneigte, oder klimatische Einflüsse Annäherung bieten.' Wollartige Haare kommen fast so stark wie bei den Negern auch bei einzelnen Europäern

[1] **Bastian**, Das Beständige in den Menschenracen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. Berlin, 1868. S. 83.

[2] **Burdach** a. a. O. S. 702.

[3] **J. Müller** a. a. O. S. 773.

vor, ebenso ihre Gesichts= und Schädelformen; bei Allen dunkelt die Haut in heißen Klimaten, während der Embryo des Negers erst nach der Geburt beim Lichte sich färbt, und auch seine bedeckten Körpertheile von weniger dunkler Farbe sind[1]. Die Hauptfarbe des Italieners, Spaniers ist eine dunklere als jene des Engländers oder Norwegers; sollen sie deßhalb verschiedenen Arten angehören? Wie weit müßte die Färbung gehen, bis sie eine neue Art bildet? ‚Als ich nach Ghadames kam', sagt Richardson[2], ‚hatte ich rosige Farbe; jetzt bin ich geworden, wie diese gelben Menschen.' Die länger in Guinea lebenden Europäer werden fast kupferfarbig[3]. Nach Pruner[4] erhält der in Aegypten sich akklimatisirende Europäer nach kurzer Zeit eine schmutzig braune Farbe, in Abessynien eine Bronzefärbung. Die Araber sind in kälteren Gegenden hellfarbig, in Mekka gelbbraun, in der Wüste haben sie ein negerartiges wolliges Haar, in Nubien sind sie glänzend schwarz[5]. Ebenso bieten die Afghanen alle Nuancen der Farbe dar. Auch der Reisende Barth wurde allmählich rothbraun, wie die Neger aus dem Gebirge. Langsdorf[6] fand auf den Marquesasinseln Europäer, die nach einigen Jahren so dunkelfarbig wie die Eingeborenen wurden. ‚Es gibt keine Farbennuance', sagt Gobineau[7] von den indianischen Stämmen, ‚die nicht bei ihnen vorkäme.'

---

[1] J. Müller a. a. O.

[2] Richardson, Trav. in the gr. desert of Saharah. 1848. I. p. 265.

[3] Monrad, Gemälde der Küste von Guinea. 1824. S. 371. Olivier, Land= und Seereisen im niederländ. Indien. 1829. II. S. 266.

[4] Pruner, Krankheiten des Orients. 1847. S. 83.

[5] Prichard a. a. O. IV. S. 590 ff.

[6] Langsdorf, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt. S. 77.

[7] Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines IV. p. 243.

Nicht bloß der Jude, wenn er seine ererbte Sitte, Religion, Spracheigenthümlichkeit, seine gesammte Weltanschauung und Lebensrichtung beibehält, wird in Deutschland nicht ein Deutscher; auch der Franzose wird es nicht, noch der Spanier, wenn sie sich in ihrer Familie, Sitte und Sprache abschließen. Sollen wir darum autochthone Juden, Franzosen und Spanier anzunehmen genöthigt sein? Uebrigens ist auch aus anderen Gründen das angezogene Beispiel von den Juden übel gewählt. Denn selbst die Gleichmäßigkeit ihrer Schädelform erleidet bedeutende Ausnahmen, wie Sandifort[1] nachweist; der Farbe nach zeigen sie große Mannigfaltigkeit[2]. Das häusliche Leben des Menschen, zwischen der höchsten Cultur und fast thierischer Rohheit alle Grade durchlaufend, muß ihn in ganz anderer Weise umgestalten, als dieß bei den Hausthieren der Fall ist, wo die Domestication einen so bedeutenden Einfluß übt. Der auswandernde Europäer wird eben deßwegen weder Neger noch Caraibe, weil er durch Bildung, Sitte, Sprache, Religion, mit Einem Worte durch all' das, wodurch er wahrhaft Mensch ist, hoch über ihm steht[3].

Außerdem, wenn jetzt Europäer nicht zum Negertypus herabsinken, so beweist dieß keineswegs, daß der Mensch nicht zu ihm herabsinken kann im Angesicht der Jahrtausende der Geschichte, der großen und mächtigen Katastrophen der vorhistorischen Zeit, wie wir sie im Bewußtsein aller Völker vorfinden. ‚Man beredet sich gern', sagt A. von Humboldt[4], ‚es seien diese Landeseingeborenen, die um einen Feuerherd hocken, oder auf großen Schildkrötenschalen sitzen, mit Erde oder Fett bestrichen sind und stundenlang den dum-

[1] In seinen Tabulae craniorum.

[2] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 251. Prichard a. a. O. IV. S. 597. Mutke in Nat. und Offenbar. Jahrg. 1863.

[3] Cf. De Salles, Histoire générale de la race humaine. 1849. p. 265.

[4] A. von Humboldt, Aequinoctialreise III. S. 441. S. 240 ff.

men Blick auf das Getränke heften, dessen Zubereitung sie beschäftigt, keineswegs der Urstamm unseres Geschlechtes, sondern vielmehr ein entarteter Stamm und die schwachen Reste von Völkerschaften, die durch langen und zerstreuten Aufenthalt in Wäldern in Barbarei zurückgesunken sind.' In gleicher Weise urtheilt Forster[1]. Der Schluß, ‚weil jetzt die Neger nicht weiß und die Weißen nicht schwarz werden, so stammen sie nicht von Einem Paar', ist demnach, wie Wuttke[2] mit Recht sagt, reine Willkür, und gerade so viel werth als jener: weil jetzt die Farrenkräuter in Deutschland nur mäßige Kräuter bleiben, so ist es unmöglich, daß sie früher so groß wie hohe Bäume wurden, oder: weil im Mannesalter der Mensch nicht so leicht seine Physiognomie ändert, so kann dieß auch nicht in seiner Kindheit der Fall sein. Die Racenvariation aber fällt in die Zeit der anfänglichen Entwickelung der Menschheit, das Werdende unterliegt anderen Gesetzen als das Gewordene. ‚Im Kindesalter', sagt Burdach[3], ‚konnten die Menschen noch keine bedeutende Persönlichkeit erlangt haben, mußten darum von der Natur abhängiger und dem Einflusse der Außenwelt mehr unterworfen sein. Da jetzt die Naturkräfte nicht mehr mit derselben Intensivität wie früher wirken, und alle Verhältnisse einen bleibenderen Charakter angenommen haben, der Mensch mehr Selbständigkeit gewonnen hat, so vermag das Klima jetzt nicht mehr so zu wirken.'

Die Fragen Burmeister's[4] und Vogt's[5], wie es denn möglich sei, daß die Menschen so schnell sich vermehren und nach den entfernten Inseln gelangen konnten, ferner,

---

[1] Forster, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt. S. 240 ff.
[2] Wuttke, Geschichte des Heidenthums. I. S. 30.
[3] Burdach a. a. O. S. 701.
[4] Burmeister a. a. O.
[5] Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 27.

warum sie denn nicht in den üppigen Fluren der Tropen beisammen geblieben, sondern nach kalten und unwirthbaren Gegenden auswanderten, können kaum ernstlich gemeint sein. Denn die Geschichte zeigt Beispiele außerordentlich schneller Vermehrung in Menge auf. Eine von wenigen schiffbrüchigen Engländern i. J. 1589 besetzte Insel wies nach achtzig Jahren aus nur vier Müttern eine Anzahl von 12,000 Menschen nach[1]. Andere Beispiele erwähnen Wiseman[2], A. Wagner[3] und besonders R. Thum in seiner Schrift: ‚Carl Vogt's Köhlerglaube und Wissenschaft in seinem eigenen Licht'[4]. ‚Es ist dieß', sagt Thum, ‚die Stelle, wo Vogt zu seiner Erklärung, daß er kein Mathematiker ist, den Beweis beibringt. Denn hätte er nur eine dunkle Idee von einer geometrischen Progression aus seinen Schuljahren her sich bewahrt, so würde er diesen Satz nicht haben schreiben können!' Nach der einfachen Rechnung Thum's ergeben sich nach 425 Jahren 800 Millionen Menschen. Eine Analogie der überraschenden Ergebnisse einer in geometrischer Progression fortschreitenden Vermehrung bilden die zahllosen Rinderheerden von Paraguay und Buenos-Ayres, welche von einem Stier und wenigen Kühen herstammen, welche Salazar i. J. 1546 daselbst zurückließ[5]. „In Europa', sagt Burdach[6], ‚werden jetzt von jedem

---

[1] Cf. Bullet, Réponses critiq. Besançon 1819. III. p. 45.

[2] Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Deutsch von Haneberg. S. 187.

[3] Wagner a. a. O. II. B. S. 280 ff.

[4] Vom Jahre 1856, bes. S. 27 ff.

[5] Die 8 Schweine, welche Columbus auf seiner zweiten Reise nach Hispaniola mitgebracht hatte, waren 1499 schon unzählbar geworden. Las Casas Histor. general. I. 163. Vgl. Peschel, Zeitalter der Entdeckungen S. 304. Pferde und Rinder waren wegen ihrer außerordentlichen Vermehrung schon zur Zeit des Peter Martyr (De orbe novo, 1516) ausgeführt und nach Oviedo (Histor. general y natural VI. 26) sehr wohlfeil.

[6] Burdach a. a. O. S. 704.

Ehepaar im Durchschnitt vier Kinder erzeugt. War nur, was wohl denkbar ist, ein einziges Menschenpaar erschaffen worden, und pflanzte sich dasselbe nebst seinen Nachkommen nach diesem Maßstabe fort, so gab dieß schon nach tausend Jahren eine doppelt so große Bevölkerung, als jetzt auf der Erde lebt.'

Die Schwierigkeit der Wanderung von einem Punkte der Erde zum andern ist nirgends größer als bei den verschiedenen Inseln der Südsee. Und doch läßt sich gerade hier in genügender Weise darthun, nicht allein, daß sie nicht unüberwindlich sind, sondern daß sie thatsächlich überwunden wurden. Besonders werden Japanesen häufig erwähnt, welche nach der Südsee verschlagen wurden, bis wenige Meilen nördlich von der Mündung des Columbia [1]. Schon A. von Humboldt [2] hat hervorgehoben, daß, um von Asien nach Amerika zu gelangen, nur eine Seereise von höchstens 36 Stunden erforderlich sei. Völlig entscheidend ist aber gerade für die Völker der Südsee die Uebereinstimmung in Sprache, Sitte, Sage und Religion, so daß die Schwierigkeit der Wanderung durchaus nicht mehr als Gegengrund angeführt werden kann [3].

---

[1] Cf. G. Careri, Voyage autour du monde. V. p. 64. Bennet, Narr. of a whaling voy. I. p. 242. Wilkes, Narr. of the U. St. Exploring Expedit. Philadelphia 1848. V. p. 260. IV. p. 295.

[2] A. de Humboldt, Histoire de la géographie du nouveau continent. 1836. II. p. 607. Ueber die Möglichkeit der Bevölkerung der Erde von Asien aus s. A. Wagner a. a. O. S. 232. Cardinal Bembo berichtet in seinen Historiae Venet. VII. p. 170 (Lutet., 1551) daß im Jahre 1508 an der Küste der Bretagne von einem normännischen Seefahrer ein Fahrzeug mit blau tätowirten Eskimo's aufgefunden wurde. Von sieben derselben war ein Einziger noch am Leben. Noch i. J. 1682 wurden Grönländer nach den Orkaden verschlagen. Vgl. A. v. Humboldt, Kritische Untersuchungen I. S. 471.

[3] Die Belegstellen bei Waitz, Anthropologie I. S. 226. Die malaiischen und polynesischen Sprachen berühren sich stammverwandt-

Schon in sehr früher Zeit mochten Küstenfahrer durch Stürme nach fernen Landen geführt worden sein. Größere Auswanderungen wurden durch Uebervölkerung, Mangel u. s. f. veranlaßt. Um dem Tode, der Sklaverei, dem Zwange fremder Sitten zu entgehen, wichen ganze Völkerschaften aus ihrer Heimath. Am mächtigsten aber wirkte der Wandertrieb, die Sucht des Menschen, in der Fremde sein Glück zu finden, der Sinn für Abenteuer, die Erwerbslust, wie bei den Phönikern.

Wenn aber Vogt, der amerikanischen Schule[1] folgend, aus der großen Sterblichkeit europäischer Ansiedler unter den Tropen den Schluß zieht, daß Einwanderungen gar nicht stattfinden konnten, weil nur Autochthonen in den entsprechenden Klimaten gedeihen, so müßte er vorher erst den Beweis liefern, daß die gegenwärtigen klimatischen und somatischen Zustände in gleicher Weise immer gewirkt haben, wie sie jetzt wirken. Seine Autochthonenhypothese ist durch die einfache Thatsache schon widerlegt, daß Völker von verschiedener Race in demselben Klima dicht neben einander wohnen, Arier neben Malaien, Europäer neben Buschmännern. Auch ist der Beweis noch gar nicht gegeben, daß ein allmähliches Vorrücken der Weißen in das Land der Neger nicht möglich sein sollte. Ohnehin besteht die Festigkeit des Typus des Negers als des Urbewohners der Tropen nur in der Einbildung; denn sowohl in Bezug auf dessen geistige Fähigkeiten wie leibliche Eigenschaften haben die neuesten Forschungen die größten Verschiedenheiten[2] nachge-

---

lich; man stellte daher die Hypothese von einem ursprünglich zusammenhängenden, und durch Naturereignisse zerschlagenen Continent auf. Vgl. Pott, Die Ungleichheit der menschlichen Racen. S. 251. W. v. Humboldt, Kawisprache II. B. S. 3.

[1] Besonders Knox, The races of man. 1851.

[2] Quatrefages a. a. O. 1861. T. XXXI. p. 433 ff. M. Perty,

wiesen. In dem Typus der Aschanti's erkannte Bowdich vollständig das griechische Profil. ‚Unter den Mädchen von Yombo (Ostafrika) waren drei', erzählt Burton[1], ‚mit einer vollkommen griechischen Gesichtsbildung.' Uebrigens beweist die Thatsache der großen Sterblichkeit unter Einwanderern zuviel. Ist doch auch in Indien, der Heimath der kaukasischen Race, die Sterblichkeit unter den Europäern groß; und doch sind es die Abkömmlinge dieser Race der Aryas, welche nun die Welt bevölkern vom Nordpol bis zu den Tropen, freilich in dem langen Lauf einer viertausendjährigen Geschichte. Aber selbst in europäischen Malariagegenden befinden sich die Einheimischen verhältnißmäßig wohl, während die Fremden regelmäßig rasch dahinsterben.

Die Schwierigkeit der Akklimatisation beweist, näher betrachtet, gerade für die Einheit des Menschengeschlechtes. Die Race ist vor Allem hervorgerufen durch äußere, physikalisch-klimatische und geistige Einflüsse; der plötzliche Uebergang in das Gegentheil der bisher gewohnten Einwirkungen muß darum die Race nothwendig schädigen. Brächte die Akklimatisation diese Gefahren nicht mit sich, dann wäre die Race geradezu etwas Unbegreifliches. Wo dagegen der Uebergang nicht so plötzlich stattfindet, da akklimatisirt sich der Europäer, und gerade sehr gut in den Ländern, welche von eigenthümlichen Racen bewohnt sind, wie z. B. am Cap, der Heimath der Kaffern. Auf Ceylon leiden die Eingeborenen sogar mehr durch das Fieber, als die eingeführten Neger, und letztere wieder mehr als ihre Stammgenossen, wenn diese unmittelbar aus Afrika, sie aber

---

Anthropologische Vorträge. S. 70 ff. 86 ff. Waitz a. a. O. II. B. S. 12 ff.

[1] Burton, Expedition von Zanzibar bis zum Nyanza-See. Bearb. von K. Andree. 1861. S. 194. Vgl. auch das große Reisewerk von Barth. Ebenso Bowdich, Mission von Cape Coast nach Aschanti. Deutsch von Leidenfrost. 1820.

nach einem zeitweiligen Aufenthalt in Europa dorthin gelangen. Das von Said Pascha erkaufte Bataillon Neger litt in dem Klima der Küste von Veracruz ebenso und selbst noch stärker, als die französischen Truppen [1]. Wir sehen, es ist die ungewohnte Einwirkung des Klima's, nicht aber eine natürliche, in der Art liegende Disposition, welche zum großen Theile Ursache der erhöhten Sterblichkeit wird [2]. Kann ja doch selbst ohne Ortswechsel Keiner außer mit der größten Gefahr seiner Gesundheit von einer gewohnten Lebensweise zu einer anderen, entgegengesetzten, übergehen. Uebrigens scheint Burmeister die Haltlosigkeit seiner Gegengründe selbst eingesehen zu haben, weil er, statt auf weitere Beweise einzugehen, die mangelnde Einsicht in die Art und Weise der Racenbildung aus einem und demselben Stammpaare einfach als Begründung seines Verwerfungsurtheils betrachtet wissen will. ‚Ein Grund dafür', sagt er, ‚kann nicht nachgewiesen werden, und daher bestreiten wir die Richtigkeit der Annahme.' Er muß demnach alle naturhistorischen Vorgänge und Thatsachen läugnen, deren inneren Proceß und wirkende Ursachen er nicht ausreichend kennt.

Die bisherige Erörterung führt uns zu unserem dritten Satze:

III.

Die Wissenschaft ist im Stande, die Entstehung der Racen aus einer Art, demnach die Abstammung Aller von Einem Urpaare als wahrscheinlich darzuthun.

Einen Beweis gibt das thierische Leben. ‚Die Arten der Thiere', sagt J. Müller [3], ‚bieten keine entfernte Möglich-

[1] Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. 1864. Nr. 4.

[2] Cf. Boudin, Traité de géographie et de statistique médicale bei Quatrefages a. a. O. T. XXXII. p. 641.

[3] J. Müller a. a. O. S. 769.

keit der Erzeugung der einen aus der anderen dar. Diese müssen vielmehr nach Allem, was jetzt in der Geschichte der thierischen Welt vor sich geht, einzeln und unabhängig von einander geschaffen sein. Zur Erklärung der Variationen einer einzelnen Art ist nichts erforderlich, als zwei sich paarende Individuen, die zur selben Art gehören, und der lange dauernde und durch mehrere oder viele Generationen fortgesetzte Einfluß äußerer modificirender klimatischer Einwirkungen. — Die Geschichte der Racen der Thiere und Pflanzen führt unabweislich zu dem Satze, daß alle wahren Racenverschiedenheiten einer Art von Einzelnen aus durch innere und äußere Ursachen und in hinreichend langer Zeit sich bilden können.' Je verbreiteter der Wohnplatz einer Thierart, bemerkt Blumenbach[1], desto weiter dehnt sich zu gleicher Zeit auch das Gebiet ihrer Varietäten aus. Das am weitesten verbreitete Thier ist der Hund; in Guinea werden unsere Hunde gewissermaßen negerartig, kahl mit krausen Haaren im Gesicht, von schwarzer oder schmutzig brauner Farbe. Im Norden bekommen die Thiere vielfach weiße Haare und Federn; selbst unsere Hausthiere nehmen verschiedene Farben und Gestalten nach Verschiedenheit des Bodens an[2].

Treten aber bei Pflanzen und Thieren diese Varietäten ein, um wie viel mehr muß dieß nicht bei dem Menschen der Fall sein, dessen Gesammtcharakter nicht bloß durch somatische Einflüsse, sondern in einem ungleich höheren Grade durch Intelligenz, Sitte, Religion, Politik und die übrigen geschichtlichen Factoren bestimmt wird! Wenn schon im engen

[1] Blumenbach a. a. O. S. 24. Joh. Müller a. a. O. S. 771. Die nach Amerika eingeführten Schweine änderten nicht bloß ihre Farbe, sondern bekamen im verwilderten Zustande Hauer wie die Eber und eine andere Kopfbildung. Peschel a. a. O. S. 558. Ebenso änderten sich die Hunde. Las Casas III. 128.

[2] Burbach a. a. O. S. 698 ff. Joh. Müller a. a. O. S. 771—773.

Kreise der Familie auf Grund des Familientypus eine Verschiedenheit der Bildungen hervortritt, wenn innerhalb desselben Volksstammes die einzelnen Geschlechter und Familien ihr bestimmtes Gepräge tragen — wir erinnern an die Erblichkeit des Temperaments, gewisser Krankheiten und Abnormitäten (wie z. B. überzählige Finger, die Erblichkeit in der Familie der sogenannten Stachelschweinmenschen), die Familienzüge, besonders in königlichen und fürstlichen Häusern (Bourbon, Lothringen u. s. f.)[1] — wenn unter den Völkern Europa's die doch sämmtlich von denselben religiösen, sittlichen und staatlichen Grundprincipien sich nähren, eine so durchgreifende Verschiedenheit auftritt, wie sich diese in dem nationalen Typus, diesem Producte leiblicher und geistiger Factoren, darstellt, so muß nothwendig eine ganz unverhältnißmäßig bedeutendere und länger dauernde Verschiedenheit leiblicher und seelischer Einwirkungen ein Ergebniß zur Folge haben, wie dieß in der Racenverschiedenheit vorliegt. Wenn wir darum auch in den geographisch-klimatischen Bedingungen keineswegs die einzige Ursache der Racenbildung erkennen, so sind wir weit entfernt, ihr jede Bedeutung absprechen zu wollen, wie sie denn auch selbst Burmeister anerkennt.

M. Perty[2] und Th. Waitz[3] bestreiten daher die Möglichkeit der einpaarigen Abstammungen nicht, halten sie aber nur deßwegen nicht für wahrscheinlich, weil bei dieser Annahme die Existenz des Geschlechtes ‚an dem dünnen Faden eines Menschenlebens hinge‘. Wir müssen gestehen, ein sehr schwacher Grund; denn wer mächtig genug war, den Menschen zu schaffen, der war nicht minder mächtig ihn zu erhalten.

Fassen wir nun das Resultat aller Untersuchungen und

---

[1] Cf. Lucas, Traité physiolog. de l'hérédité nat. 1847. I. p. 339 ff. II. 507 ff.

[2] M. Perty a. a. O. S. 43.

[3] Waitz a. a. O. I. S. 326.

Mittheilungen bezüglich der wesentlichen Racenunterschiede zusammen, so scheint sich dieß mit Sicherheit herauszustellen, daß die Hautfarbe, obwohl der geographischen Breite nicht immer parallel, doch vorzugsweise durch das Klima bestimmt wird, daß der Einfluß des Klima's selbst aber mitbedingt ist durch die Lebensweise und Nahrungsverhältnisse. Namentlich wird das Dunkeln der Haut begünstigt durch Aufenthalt in feuchten, tief liegenden Gegenden, wenn der Körper schutzlos den Einwirkungen der Witterung ausgesetzt wird[1]. ‚Auf der Erde', sagt Lacépède[2], ‚sehen wir überall die mächtigeu Einwirkungen des Bodens, des Wassers, der Luft und Temperatur auf die Organisation und die Kräfte des Menschen. Diese Racenverschiedenheit bildete sich zur Zeit jener letzten Katastrophe, welche der Oberfläche der Erde ihre letzte, jetzige Gestalt gegeben hat.' Schon nach der Sündfluth zum ersten Male, und dann nach der großen Katastrophe von Babel fällt nach dem Bericht der Bibel das Lebensalter der Menschen auf die Hälfte und immer tiefer herab. „Zu jener Zeit", fährt Lacépède fort, ‚wo alle diese Elemente, die wir unter dem Namen Klima zusammenfassen, eine viel höhere Wirksamkeit hatten als in der Gegenwart, konnte das Klima jene Hauptvarietäten hervorbringen, wie es auch jetzt noch Varietäten zweiter Ordnung hervorruft.' Die Abkömmlinge der weißen Bevölkerung reifen in der heißen Gegend früher, bekommen in den Tropenländern immer mehr eine Olivenfarbe und nehmen in Afrika ein tiefes Dunkel an. Beispiele geben die Colonien der Portugiesen in den afrikanischen Küstenländern[3]. Die Nachkommen von Negern werden in kälteren Erdstrichen nie so schwarz, wie unter der glühenden

[1] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 56 ff. Mutke a. a. O.

[2] Im Diction. d. sciences natur. Art. Homme.

[3] Durand, Voyage au Sénégal. I. p. 169. Heber, Narrativ. of a journ. prov. of India. I. p. 68.

Sonne Afrika's. So hat sich unter der Einwirkung neuer Verhältnisse eine eigenthümliche Negervarietät gebildet, der amerikanische (Creolen-) Neger, welcher mit Verachtung auf den Ankömmling vom Senegal und der Goldküste herabblickt [1].

Auch die Nachkommen der ersten Ansiedler in Nordamerika haben sich modificirt [2]. Der Typus des Yankee ist ein

[1] Die dunkle Haut ist die Folge eines Pigments, das sich in den Zellen der Schleimschicht ablagert; nach Einigen bildet sich dieses aus Gallenstoff, ‚der in den heißen Ländern in combustibler Form durch die Leber ausgeschieden wird' *). Foissac **) erklärt die dunkle Farbe zum Theil herrührend aus der vorwiegend vegetabilischen, kohlenstoff-haltigen Nahrung. Uebrigens zeigen auch die Leiber der Europäer solche dunkle Stellen (Sommersprossen u. s. w.) ‚Nimium ne crede colori', sagte darum schon Linné. Bei den farbigen Menschen sind die innersten Zellen der Schleimschicht dunkelbraun oder schwarzbraun gefärbt, und bilden einen gegen die helle Lederhaut scharf abstechenden Saum, dann kommen hellere Zellen; endlich, an der Grenze gegen die Hornschicht oft ziemlich blasse, mehr durchscheinende Lagen . . . In der gelblich-gefärbten Haut eines Malaienkopfes der anatomischen Sammlung in Würzburg findet sich dasselbe, was das dunkelgefärbte Scrotum eines Europäers darbietet. Dem zu Folge unterscheidet sich die Oberhaut der gefärbten Racen in nichts Wesentlichem von derjenigen der gefärbten Stellen der Weißen, und stimmt selbst mit der Haut einzelner Stellen, z. B. Warzenhof, vollständig überein ***). Nach Pruner ist das Blut des Negers wegen des größeren Gehaltes von Kohlenstoff dunkler. In Folge geringeren Sauerstoffgehaltes der Luft bethätigen sich weniger die Lungen, desto stärker dagegen die Hautgefäße; bei dem Europäer, nach den Tropen versetzt, erschlafft die Haut durch übermäßige Ausscheidung, und die Akklimatisationskrankheiten treten ein.

*) Vgl. Heusinger, Physiolog. 1831. Berthold, Lehrbuch der Physiolog. II. S. 325. Müller, Entstehung des Menschengeschlechtes. S. 108.

**) Foissac, Einfluß des Klima's auf den Menschen. 1840. S. 68.

***) Vgl. Kölliker, Mikroskopische Anatomie. II. 1. S. 52. ‚L'aréole mammaire, les grains de beauté ne sont autres choses que des points, où les cellules du corps muqueux sont colorées comme chez le nègre.' Quatrefages l. c. p. 638.

[2] Vgl. Pruner bei Quatrefages a. a. O. S. 695 ff. Wilbrand a. a. O. S. 68 ff.

eigenthümlicher, feststehender. Lyell[1] hat nachgewiesen, daß bei stetem Verkehr mit Weißen der Schädel- und gesammte Körperbau des Negers sich mit jeder neuen Generation mehr und mehr der europäischen Bildung annähert, und selbst die Vertreter der amerikanischen Schule geben diese Thatsache zu, wie denn die Anthropologie und Ethnologie uns zahllose Beispiele von Veredlung der Schädelformen und Gesichtszüge durch geistige Bildung bei den Negern, besonders bei den Magyaren und Osmanli's liefert. Umgekehrt, wie Perty[2] berichtet, trifft man in den abgelegenen Gegenden Ungarns noch heute die abschreckende Häßlichkeit, welche die Hunnen charakterisirt.

Unsere Sprachforschung ist jetzt so weit gereift, daß wir den Schweden und den arischen Hindu's Indiens eine gemeinsame Abstammung zuschreiben, daß wir uns denken dürfen, sämmtliche Glieder der arischen Familie hätten, bevor sie ihre Wanderungen antraten, eine gemeinsame Heimath bewohnt. Wenn wir jetzt die Extreme, den Schweden oder Norweger, Bewohner des arktischen Kreises, und den Hindu, den Bewohner der Wendekreise, die ursprünglich eine Race, vielleicht ein Volk bildeten, neben einander stellen, dann vermögen wir zu ermessen, welchen Wechsel eine lange Zeit und große Ortsveränderungen in den ethnologischen Charakterzügen hervorzubringen vermögen.

Doch kann das Klima schon deßwegen nicht die einzige Ursache der Racenbildung sein, weil beim Menschen ganz andere und mächtigere Einflüsse thätig sind, nämlich das intellectuelle, sittlich-religiöse Leben. Ein höher entwickeltes Geistesleben wird nothwendig auch auf das bei dem Denkprocesse zunächst betheiligte Organ, das Gehirn, zurückwirken;

---

[1] Bei Pickering, The races of man, introd. Waitz a. a. O. I. S. 110.

[2] Perty a. a. O. S. 104.

mit der Entwicklung des Gehirns und in nothwendiger Folge des Gesammtnervensystems findet eine Modification des ganzen Organismus statt, sowohl in aufsteigender wie abnehmender Progression. Das vorspringende Kinn tritt zurück, je mehr die Stirn hervortritt; die Backenknochen werden nicht mehr hervorragen, wenn die vorderen Gehirnlappen die Stirne erweitern, die Größe des Mundes nimmt ab, wenn edlere Triebe überwiegen [1]. Marcel des Serres [2] weist nach, wie auch die Beschaffenheit des Haares durch die Gehirnthätigkeit eine Aenderung erleidet; da ohnehin, während die Haare der verschiedenen Thierarten immer bedeutende Verschiedenheit zeigen, dieß bei denen der Menschenracen nicht der Fall ist [3].

Dagegen wird die körperliche Entartung in gleicher Weise dem geistigen Verfalle folgen. Die in den heißen Gegenden Afrika's lebenden Portugiesen haben den klimatischen Einflüssen nicht in Allem widerstanden, aber sie haben ihre europäische Culturstufe im Allgemeinen bewahrt und darum namentlich ihre Schädelbildung nicht verändert, auch nicht die Farbe der Eingeborenen angenommen; bei den Sklaven Nordamerika's ist gerade das Umgekehrte der Fall [4]. Die Wirkung der Sitten überhaupt auf Schädel- und Knochenbildung hat

---

[1] Der Schädel des Menschen wächst nach Frère bis zum fünfzigsten Jahre nach Maßgabe der Gehirnentwicklung, da die Membranen, welche die Scheidewände verbinden, elastisch sind. Die Wölbung der Stirne fällt bei zunehmender Civilisation mit Abplattung des Hinterkopfes zusammen. In der Bildung eines historischen Culturvolkes sind stets die beiden Ursachen, geschlechtliche Kreuzung und geistiger Ideenaustausch, zusammengetreten.

[2] Marcel des Serres, Die mosaische Kosmogonie, verglichen mit der Geologie. Deutsch von Steck. S. 262.

[3] Kölliker, Mikroskop. Anatomie. II. 1. S. 98 ff. Eble, Von den Haaren. II. S. 86 ff. Waitz a. a. O. I. S. 110.

[4] Vgl. Quatrefages a. a. O. 1861. S. 962 ff.

Retzius[1] eingehend beleuchtet, wobei wir, wenn auch nicht zu sehr betonen, doch nicht unerwähnt lassen wollen die Gewohnheit mancher, besonders indianischer Stämme, die Schädel der Neugeborenen künstlich zusammenzupressen, was, wie Scherzer[2] bemerkt, ‚bei ganzen Volksstämmen eine Verschiebung der Gehirntheile veranlaßte‘[3].

Der Amerikaner Stephens[4], keineswegs ein Negerfreund, fand die russischen Soldaten viel tiefer stehend als die Neger im türkischen Heere. Was hier großer Druck bewirkte, das bewirkt anderwärts die Isolirung; auch der

[1] Retzius, Blick auf den gegenwärtigen Standpunkt der Ethnologie in Müller's Archiv für Anatomie. 1858. Beispiele von Veredlung wie Entartung bei Bastian a. a. O. S. 24 ff.

[2] Scherzer, Reise der österr. Fregatte Novara um die Welt. 1861. III. S. 300. S. 337. Im ‚Ausland‘ 1866 S. 1091 ff. wird nachgewiesen, daß in Asien, Europa und selbst in Frankreich bis auf die neueste Zeit herab diese Sitte noch nicht erloschen ist.

[3] Uebrigens hat der Satz, daß die Gestalt und Capacität des Schädels oder das Gewicht des Gehirns als unfehlbares Maß der geistigen Befähigung anzunehmen sei, nicht nur keine große Wahrscheinlichkeit, sondern ist durch die neuesten Untersuchungen sehr erschüttert worden. Die Georgier haben sich trotz ihrer ganz griechischen Schädelbildung niemals geistig ausgezeichnet; ‚ein und dasselbe Volk sehen wir im Verlauf der Geschichte von der Rohheit zur Cultur fortschreiten und von seiner Höhe wieder zurücksinken.‘ ‚Kein Mensch‘, sagt Moreau *), ‚der etwas von Physiologie versteht, glaubt heutigen Tages noch daran, daß der Verstand nach dem Gewicht des Gehirns sich messen läßt. Nach den Untersuchungen von R. Wagner nimmt, dem Gewichte des Gehirns nach classificirt, unter 900 gewöhnlichen Menschen Gauß den 125sten, Dupuytren den 194sten, Hermann den 326sten, Haußmann den 621sten Platz ein.‘ Die Schädelmessungen von Parchappe, Lawrence, Tiedemann und Huschke, wenn gleich in ihren Resultaten verschieden, beweisen jedenfalls soviel, daß die Geistesgaben der Racen mit ihrer Schädelcapacität nicht zusammenfallen.

*) **Moreau, Journal des Sav. 1860. p. 295** mit den Bemerkungen von Flourens ebendas. 1862. S. 233.

[4] **Stephens, Incidents of trav. in Greece. etc. 1842.**

Mensch der weißen Race müßte in den Ländern der Neger verwildern, wäre er von allem Verkehr mit dem Mutterlande abgeschnitten. Die schlagenden Beweise liegen überall vor, so daß eine angeborene Präeminenz der weißen Race sich nicht wohl aufrecht halten läßt. Das ‚Ausland‘ [1] berichtete vor nicht langer Zeit von verwilderten Europäern auf den Fidschi-Inseln; eben solche fand Mundy [2] in Neu-Seeland. Prichard [3] weist dasselbe an den bei der Untersuchung von Ulster von den Engländern in das Gebirge verjagten Irländern nach. Diese kamen durch Hunger, Mangel und Unwissenheit tief herunter; sie waren nur mehr fünf Fuß zwei Zoll hoch, dickbäuchig, krummbeinig, mit Gesichtszügen wie Mißgeburten, merkwürdig durch ihren hervorstehenden, stets offenen Mund mit hervorragenden Zähnen und entblößtem Zahnfleisch. Rohe und ungesunde Nahrung, sagt schon Buffon [4], läßt die Völker ausarten; alle Stämme, die elend leben, sind häßlich und schlecht gebaut.

Dieser so bedeutsame Einfluß geistig-sittlicher Zustände nun ist es, welchen die einseitig materialistische Richtung in der Naturwissenschaft vollständig ignorirt. Wenn nun aber nicht bloß die Schrift, sondern die Sagen aller Völker [5] von einer großen Katastrophe erzählen, welche tief in das religiös-sittliche Leben der Menschheit eingriff, in Folge welcher diese hingegeben ward an die übermächtige Gewalt des Naturlebens und die Scheidung in Stämme und Sprachen eintrat — sollte hier nicht ein Fingerzeig gegeben sein für die ethisch-religiöse Bedeutung der Racenverschiedenheit, welche in der physischen Erscheinung ihren Ausdruck findet?

---

[1] Ausland, 1857. S. 936.

[2] Mundy, Our Antipod. 1852. II. 124.

[3] Prichard a. a. O. II. S. 373.

[4] Bei Vogt, Natürl. Geschichte der Schöpfung. S. 253.

[5] Die Belegstellen bei Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 278 ff.

Hiezu kommt noch ein anderes Moment, wodurch die Verhältnisse der Racen zu einander in einem völlig neuen Lichte erscheinen. Es lassen sich nämlich die verschiedenen Racen gar nicht scharf einander gegenüber abgrenzen, wie dieß bei den Arten der Fall ist [1]. ‚Es gibt', sagt Herder [2] mit Recht, ‚weder vier noch fünf Racen, noch überhaupt ausschließende Varietäten auf der Erde. Die Farben verlieren sich ineinander, und im Ganzen wird zuletzt Alles eine Schattirung eines und desselben großen Gemäldes, das sich durch alle Räume der Erde verbreitet' [3].

Selbst mitten im scheinbaren Bezirke einer Race variiren

---

[1] Vgl. J. Müller a. a. O.

[2] Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. VII. 2.

[3] Cuvier stellte nach der Hautfarbe drei Racen auf, die Weißen, Gelb-Braunen, Schwarz-Roth-Braunen; Retzius vier; Blumenbach fünf, die kaukasische, mongolische, malaiische, äthiopische, amerikanische Race. Beide stellten zuerst die Schädelbildung als Kriterium auf; Blumenbach legte das Hauptgewicht auf die Neigung der Stirne unter Anwendung des Camper'schen Gesichtswinkels, Retzius legte die relative Schädellänge als Maßstab an; er unterscheidet Langschädel (Dolichokephalen) und Kurzschädel (Brachykephalen), je nachdem die Länge des Schädels mehr oder weniger die Breite desselben übertrifft. In jeder dieser Klassen unterschied er weiter Schiefkieferige (Prognathe) und Geradkieferige (Orthognathe). So gewann er seine vier Hauptracen. Da aber die Breite des Schädels mehr schwankt als die Länge, so suchte Aeby seine Eintheilung zu verbessern, indem er die Länge der Schädelwirbelkörper als Maßeinheit für Längen-, Breite- und Höhenverhältnisse der Schädel nahm, und unterschied so zwischen Breitköpfen (Stenokephalen) und Schmalköpfen (Eurykephalen). Er gewann drei Hauptklassen. Prichard nimmt sieben an: die iranische, turanische, die Papuas, die Alfuros (beide von Blumenbach zu der malaiischen gezählt), die Neger, die Hottentotten, die Buschmänner, die amerikanische Race. Bory de St. Vincent nimmt fünfzehn an; Morton zweiundzwanzig. Joh. Müller dagegen verwirft alle diese Eintheilungen, und will die Racen nur als constante und extreme Formen der Variationen betrachtet wissen.

die Bildungen sowohl was Farbe als Bau des Schädels und Beckens angeht. „Ich habe ganze Reihen von Mandanschädeln mit einander verglichen', sagt ein neuerer Reisender [1], ‚und besonders was das Zurückweichen der Stirne und die Abplattung des Kopfes betrifft, sehr große Verschiedenheit gefunden'. Es ist nachgewiesen, daß innerhalb derselben Race die Gesichtswinkel um zwanzig Centesimalgrade verschieden sind, während Schädel verschiedener Racen oft einen weit geringeren Unterschied nachweisen [2]. Außerdem fallen die Unterschiede nach Farbe mit jenen nach Schädelform nicht zusammen. ‚So lange man bei den Extremen in der Varietät verweilte', sagt A. von Humboldt [3], ‚konnte man geneigt sein, die Racen als verschiedene Menschenstämme zu betrachten. Für die Einheit des Menschengeschlechtes sprechen aber die vielen Mittelstufen der Haut, Farbe und des Schädelbaues, welche die raschen Fortschritte der Länderkenntniß nun in neuester Zeit geboten haben'. — Der größere Theil der Contraste, welche man ehemals zu finden geglaubt, ist durch die fleißige Arbeit Tiedemann's über das Hirn der Neger, durch die anatomischen Untersuchungen Vrolick's und Weber's über die Gestalt des Beckens hinweggeräumt. Mag man die alte Classification Blumenbach's, oder mit Prichard sieben Racen annehmen, immer ist keine typische Schärfe, kein durchgeführtes natürliches Princip der Eintheilung in solchen Gruppirungen zu erkennen. ‚Wenn wir die Frage rein vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus betrachten, so scheint

---

[1] Prinz Max von Neuwied, Reise in Nord-Amerika I. S. 235.

[2] Vgl. Forster a. a. O. S. 193. Lawrence, Lecture on physiol. p. 571. J. Müller a. a. O. S. 773. Vrolick, Considérations sur la diversité des bassins des différentes races humaines. Amsterdam, 1826. Weber, Die Lehre von den Ur- und Raceformen. 1830.

[3] A. von Humboldt, Kosmos I. S. 379.

es uns unmöglich, sich für eine andere Erklärung zu entscheiden, als für jene der Abstammung Aller von Einem Paare'. Die Naturwissenschaft untersucht nicht, ob sie auch wirklich von Einem Paare stammen; aber ,Alles, was sie bezeugen kann, ist nur eben dieses, daß der Sachverhalt auf uns den Eindruck macht, als habe jede Art von einem Paare ihr Dasein begonnen, und dieser Schluß ist ein wesentliches Moment im Begriffe der Art selbst' [1].

,Doch kommt hier ein anderer Zweig der Naturwissenschaft, die Pflanzen- und Thiergeographie, der Anthropologie zur Hülfe, und macht es ihr möglich, eine Entscheidung zu treffen' [2]. Durch umfassende und sorgfältige Studien hat man nämlich hinsichtlich der Verbreitung der Pflanzen und Thiere das Gesetz ermittelt, daß der ursprüngliche Verbreitungsbezirk (das Schöpfungscentrum) einer Species um so kleiner sich darstellt, je vollkommener die Organisation jener Classe ist, zu welcher die Species gehört. Soll nun nicht für die Menschen eine Ausnahme von einer für die andern organischen Wesen allgemein gültigen Regel statuirt werden, so kann sein ursprünglicher Verbreitungsbezirk nicht ausgedehnter sein, als jener der höchsten Affen, der ,Anthropomorphen'. Die vier oder fünf Genera dieser Thierklasse gehören aber nicht nur alle dem alten Continent an, sondern es ist auch nicht ein einziges Asien und Afrika gemeinsam, und keines verbreitet sich über den ganzen Welttheil, vielmehr haben alle einen ganz beschränkten Verbreitungsbezirk; die Chimpansé's und die Gorilla's finden sich ausschließlich in den westlichsten Gegenden des tropischen Afrika, die Gibbon's in Indien und auf einigen Inseln seiner großen Archipel; die höher stehenden Orang's bewohnen nur Borneo und

[1] J. Müller a. a. O. S. 774. Quatrefages a. a. O. 1860. S. 814.

[2] Quatrefages, Rapport sur le progrès de l'anthropologie p. 163.

Sumatra. Diese Thatsachen unterstützen also keineswegs die Annahme einer Mehrzahl von Schöpfungscentren für den Menschen, führen vielmehr zu der Annahme, daß dieselben ursprünglich einen einzigen umgrenzten Verbreitungsbezirk hatten [1].

Dieß ist das Ergebniß der naturwissenschaftlichen Forschung [2].

In der That, das logische Denken fordert entweder nur Einen Stammvater des Geschlechtes, oder es muß zahllos viele statuiren; denn wo und warum sollen wir dann eine Grenze ziehen? Letzteres aber ist absurd, ein ohne jeglichen Grund wiederholter Schöpfungsact, wozu denn auch außer den Amerikanern nur Wenige mit Vogt sich bekennen, daß nämlich ‚wie Fichten in Wäldern, Gräser in Wiesen, Bienen in Stöcken, Häringe in Bänken und Büffel in Heerden, so auch die Menschen in ganzen Nationen sofort geschaffen worden seien [3]. Denn geschaffen mußte der Mensch werden,

---

[1] Quatrefages findet die Annahme wahrscheinlich, das Schöpfungscentrum des Menschen sei das innere Asien gewesen, und zeigt, wie von dort aus durch freiwillige und unfreiwillige Wanderungen zu Lande und zur See die Festländer und die Inseln bevölkert werden konnten.

[2] Agassiz, in den Sklavenstaaten zu Amt und Würde erhoben, erlag offenbar dem Einflusse seiner Umgebung. Während er noch im J. 1845 die Einheit des Menschengeschlechtes behauptete, nimmt er jetzt (während nach Knox selbst die europäischen Nationen ebenso viele Arten bilden) sechs ‚Schöpfungscentra‘ an, sowohl in botanischer und zoologischer, als anthropologischer Hinsicht. Seine Hypothese wird jedoch durch die einfache Thatsache widerlegt, daß die botanischen und zoologischen Zonen mit den Menschenracen nicht zusammenfallen, daß sie überhaupt sich nicht so scharf abgrenzen lassen, daß endlich für den Menschen in den arktischen Regionen unmöglich ein ‚Schöpfungscentrum‘ gedacht werden kann.

[3] Cf. Smyth, Unity of the hum. race. New-York 1850. p. 227. 366. Nott and Gliddon a. a. O. p. LVIII. Agassiz, Essay on Classific. Ch. I. p. 39—166.

da er auf eine andere Weise nicht in's Dasein treten konnte, wie bereits bewiesen wurde.

Der Wissenschaft, nachdem sie die höchste Wahrscheinlichkeit der Entstehung des Menschengeschlechtes aus Einem Paare dargethan, liegt es nun allerdings ob, noch vorhandene Lücken zu ergänzen und Schwierigkeiten zu beseitigen; ein eigentlicher Gegenbeweis ist nicht mehr möglich.

Unsere in der bisherigen Darstellung entwickelten Sätze finden ebenso ihre Anwendung auf die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung. ‚Die Sprachforschung', sagt selbst Hegel's Schüler, Pott[1], ‚stellt sich dem einpaarigen Ursprunge aller Menschen und Völker nicht entgegen'. Was uns nun hier vor Allem auffallend erscheinen muß, ist die Thatsache, daß Racen- und Spracheigenthümlichkeiten durchaus nicht zusammenfallen. Wenn daher Vogt[2] behauptet, ‚daß die großen Sprachengruppen der physischen Racenbildung im Allgemeinen parallel gehen, d. h. mit anderen Worten, daß es so viele Ursprachstämme gibt, als man menschliche Urracen zählt', so beweist er nur die Leichtfertigkeit seiner Beweisführung. Pott[3] findet diese völlig willkürliche Behauptung um so auffallender, da man ‚uns Sprachforschern noch gar nicht zu sagen weiß, wie viel menschliche Urracen es denn eigentlich gibt'. Unter dem morphologischen Gesichtspunkte betrachtet, theilen wir die Sprachen ein in radicale (wie das chinesische), agglutinative (wie die turanischen, amerikanischen Sprachen) und inflectionale oder organische (wie das Arische). Bald umfaßt nun der Racentypus Völker, welche verschiedenen Sprachfamilien und Sprachstämmen angehören, wie die Kau-

[1] Pott a. a. O. S. 272.
[2] Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 56.
[3] Pott a. a. O. S. 14.

kaster, zu denen die Völker des indogermanischen wie semitischen Sprachstammes zählen; bald schließt der eine Sprachstamm Völker in sich, welche verschiedenen Racen angehören, wie die turanische Gruppe, zu welcher alle in Europa und Asien mit Ausnahme des arischen, semitischen und chinesischen gezählt werden, demnach die Sprachen der Ungarn, Türken, Mongolen, Jakuten, Eskimo's, Mandschu's, Tataren bis hinab zu den Dialekten der Malaien, Siam's und Polynesiens [1]. Die stärksten physiologischen und kranioskopischen Gegensätze laufen parallel mit sprachlicher Verwandtschaft; der Neuseeländer gehört sprachlich zu einer Familie mit den Drawiden Vorderindiens, die innerafrikanischen Stämme mit den Berbern Nordafrika's [2]. „Jeder Versuch', sagt daher Max Müller, ‚die Classification der Racen und Sprachen einander anzupassen, muß fehlschlagen'.

So ist denn schon von vorneherein die Hypothese von Autochthonen auch vom linguistischen Standpunkt aus unhaltbar. Wie aber die historischen Thatsachen und tägliche Erfahrung beweisen, findet zwischen Sprachentrennung und geistigem Verfall ein inniger Causalnexus statt. Bei den Wilden sind die Sprachen äußerst zahlreich; bei den Culturvölkern wird das Gebiet einer Sprache mit der steigenden Bildung immer umfangreicher. Unter der rohen und zerstreuten Bevölkerung der Insel Timor werden nicht weniger als vierzig Sprachen gesprochen, und unter der kannibalischen Bevölkerung von Borneo etliche hundert [3]. So spaltet sich auch das auf einen engen District begrenzte Friesische in zahllose Mundarten, sogar die allergewöhnlichsten Dinge nennen die Friesen der verschiedenen Inseln und

---

[1] Max Müller, Die Wissenschaft der Sprache. 1863. S. 243.

[2] Quatrefages a. a. O. 1861. S. 65 ff.

[3] Crawfurd, Histor. of the Indian Archipel. II. p. 79. M. Müller a. a. O.

Köge verschieden [1]. Plinius [2] spricht von dreihundert verschiedenen Sprachen in Kolchis, und der Missionär Gabriel Sagard [3] erzählt, daß bei den Huronen nicht ein Dorf dieselbe Sprache spreche wie das andere, daß selbst die einzelnen Familien sich in der Sprache unterscheiden. Ebenso ändert sich auch die Sprache der Wilden schnell, in kürzester Zeit ist sie eine andere geworden; aus dem Geplauder der Kinder geht ein buntes Gemisch hervor, welches nach dem Absterben einer Generation die Sprache gänzlich verändert [4]. Dasselbe wird uns von den Eingeborenen Australiens berichtet [5].

Dürfen wir von dieser Thatsache aus auf das ganze Geschlecht zurückschließen, so können wir die Ursache der Zersplitterung in so viele Zungen nur in einer Zerrüttung und Spaltung der religiösen wie socialen Verhältnisse finden, und sehen demnach auch von dieser Seite her die biblische Erzählung bestätigt, welche die Verdunkelung und Zersplitterung des Gottesbewußtseins als den Grund der Sprachen- und Völkertrennung, den Ursprung des Heidenthumes und der Mythen bezeichnet [6]. ‚Die der Trennung vorangegangene Einheit des Menschengeschlechtes‘, sagt Schelling [7], ‚die wir uns nicht ohne eine positive Ursache denken können, konnte durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das Bewußtsein Eines der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottes. — Der Völkertrennung mußte schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprache

[1] J. G. Kohl, Die Menschen und Inseln der Herzogthümer Schleswig und Holstein. II. S. 62.

[2] Plinii Histor. nat. VI. 5.

[3] Sagard, Grand voyage au pays des Hurons. Paris 1631.

[4] M. Müller a. a. O. S. 49 ff.

[5] Ausland. 1861. S. 345 ff.

[6] Genes. 9.

[7] Schelling, Philosophie der Mytholog. Einleit. S. 62.

manches andere, auch für dieses Problem die vernünftigste'.

Mit ihren Mitteln kann eben die Sprachwissenschaft so wenig als die Naturforschung die Thatsache des Ursprunges Aller von Einem Stammpaare mit Evidenz darthun. ‚Nicht bloß die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die secundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandtheile zu zerlegen verstehen, sind uns gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar. Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das Organische und Lebendige, entzieht sich unserer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt, und ebenso ist es bei dem Moment des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden' [1].

Das letzte Wort zur Lösung des Problems muß anderswo gesprochen werden. Selbst wenn es bewiesen werden könnte, daß die Sprachen verschiedene Anfänge gehabt hätten, so würde daraus noch nicht nothwendig folgen, daß man verschiedene Anfänge des Menschengeschlechtes annehmen muß; denn wenn wir die Sprache als dem Menschen natürlich ansehen, so hätte sie ganz wohl zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern unter den über verschiedene Länder zerstreuten Abkömmlingen eines einzigen ursprünglichen Menschenpaares zur Entwicklung kommen können; wenn aber die Sprache im Gegentheil als eine künstliche Erfindung zu behandeln ist, so ist noch weit weniger abzusehen, warum nicht jede nachfolgende Generation ihr eigenes Idiom erfunden haben sollte [2].

---

[1] Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (Einleitung zur Kawi-Sprache) von W. von Humboldt. S. XLVIII.

[2] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 277. Vgl. Pott a. a. O. S. 243.

Ja, es ist gerade die Sprachwissenschaft, welche der christlichen Idee von der Einheit unseres Geschlechtes ihre Entstehung verdankt, sowie denn die ersten Erfolge dieser Wissenschaft von christlichen und besonders katholischen Missionären [1] errungen wurden. Weder einem Platon noch Aristoteles noch Julius Cäsar stieg je die Ahnung auf von einem gemeinschaftlichen Ursprunge ihrer und der Barbaren Sprache, trotz der deutlichsten Hinweise, denen sie täglich begegneten. ‚Nicht eher‘, sagt ein Meister [2] der vergleichenden Sprachforschung, ‚als bis dieses Wort ‚Barbar‘ aus dem Wörterbuche der Menschheit gestrichen und an seine Stelle Bruder gesetzt wurde, nicht eher, als bis das Recht aller Völker der Erde, als Glied einer Gesellschaft angesehen zu werden, anerkannt war, dürfen wir uns nach den eigentlichen Uranfängen unserer Wissenschaft umsehen. Dieser Umschwung wurde von dem Christenthum hervorgebracht. Dem Hindu war jeder nicht zweimal geborene Mensch ein Mlechchha; dem Griechen ein Jeder, der nicht rein griechisch sprach, ein Barbar; dem Mohammedaner ist Jeder, der nicht an den Propheten glaubt, ein Giaur oder Kaffer. Die Wissenschaft der Menschheit und der Sprachen der Menschheit würde ohne das Christenthum nie zu Tage gefördert worden sein. — Ich datire daher den wirklichen Anfang der Sprachwissenschaft von dem ersten Pfingsttage an. Nach diesem Tage der gelösten Zungen hat ein neues Leben sich über die Welt ergossen, und Gegenstände tauchen vor unsern Blicken auf, welche den Augen der antiken Nationen verborgen geblieben waren‘.

---

[1] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 51. S. 128. Pott, Die Ungleichheit der menschl. Racen. S. 240 ff.

[2] M. Müller a. a. O. S. 107.

## IV.

**Gewißheit über den Ursprung unseres Geschlechtes gibt die Offenbarung.**

Die Völkertafel der Genesis [1] umfaßt alle Völker als Mitgenossen gleichen künftigen Heils mit einer Liebe, wie solches im ganzen Alterthum unerhört ist. Während andere Völker sich nur mit sich beschäftigten, ihrer Götter Geschichte in's Abenteuerliche schildern [2], hat der heilige Geschichtschreiber alle von Noe abstammenden Völker aufgezeichnet; ‚die Armuth seiner Nachrichten selbst aber ist die Bewährung ihrer Wahrheit' [3]. Hier haben wir den unvergänglichen Heimathschein für alle Nationen der Erde. Die Wissenschaft hat ihren Inhalt mehr und mehr gerechtfertigt; noch können wir sie nicht ganz verstehen, aber was wir vollkommen verstehen, gibt uns dafür Bürgschaft, daß sie von einem Augenzeugen der Uranfänge der Völker unter göttlicher Erleuchtung verfaßt sei [4]. Mit Recht sagt daher Johannes von Müller von ihr: ‚Von diesem Kapitel muß alle Historie anfangen'.

Das westliche Asien, oder das Land, das zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen, dem westlichen Abhange Hochasiens und dem mittelländischen Meere liegt, ist der Mittelpunkt, von wo aus das Menschengeschlecht nach allen Seiten der Erde hinwogte [5]. ‚Nirgends', sagt Burdach [6], ‚finden wir Völkerschaften der drei Hauptstämme

---

[1] Genesis 10.

[2] Lassen, Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes. I. S. 341 ff.

[3] Herder a. a. O. I. S. 301.

[4] Haneberg, Geschichte der Offenbarung. S. 37.

[5] Vgl. Lüken, Die Einheit des Menschengeschlechtes. S. 208. Ernst Renan (De l'origine du langage. éd. 3. 1859) sagt: ‚Tout nous porte à placer l'Eden des Sémites au pied de séparation des eaux de l'Asie . . . où se rencontrent les plus anciens souvenirs.'

[6] Burdach a. a. O. S. 703.

des Menschengeschlechtes noch jetzt so beisammen, wie dieß in Indien der Fall ist'. ‚Es hat allen Anschein', spricht Grimm[1], ‚daß Europa keine Aborigines enthielt und seine Bevölkerung allmählich aus Asien empfing'.

Nach Lassen[2] ist die Erfindung des Thierkreises Eigenthum der Chaldäer, von welchen ihn die Griechen und Indier, letztere erst im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung erhielten. Von Babylon sind die Maße und Gewichte der Alten ausgegangen[3], wie denn nach der Genesis[4] in Mesopotamien die ersten Städte entstanden sind. Diodor erzählt, Hermes, der Erfinder der Maße und Gewichte, sei von Aegypten ausgezogen und habe seine Erfindung überall hin verbreitet. Die Thatsache steht fest: Alle Nationen des Alterthumes hatten ein gemeinsames Maßsystem, das aus einer gemeinsamen Quelle stammt. Hätten wir darum die Maße von Mexiko, die Frage über den Ursprung dieses Volkes wäre alsbald entschieden[5]. Die Chinesen haben die bedeutsame Ueberlieferung, daß ihre Vorfahren über das nordwestliche Gebirge Schensi eingewandert seien[6]. Dieß ist auch in der That der einzige Weg, der von Mesopotamien und Iran her nach China führt[7]; auch erzählen sie, daß ihre Schiffe in grauer Vorzeit nach dem ihnen gegenüberliegenden ‚Fusang' gefahren seien[8]. Die Griechen hielten

---

[1] Grimm, Deutsche Mythologie. Vorrede S. 22. Vgl. Mutke a. a. O. Jahrg. 1864. Kaulen im ‚Katholik' 1864.

[2] Lassen, Indische Alterthumskunde. II. S. 1122 ff.

[3] Böckh, Metrologische Untersuchungen. Berlin 1838. S. 32.

[4] Genesis 10, 9.

[5] E. Littré (Journ. d. Sav. 1861 p. 231).

[6] Windischmann, Sina I. S. 19.

[7] Rougemont, Comparative Geographie, deutsch von Hugenbubel. S. 81.

[8] A. von Humboldt, Essai politique sur la nouvelle Espagne. I. p. 350 ff. Ranking Histor. Research. on the conquest of

sich für autochthon, aber ,die Glaubenskreise sämmtlicher Völker rings um das mittelländische Meer (Phöniker, Griechen, Etrusker insbesondere) haben alle die ägyptische Glaubenslehre zur gemeinsamen Mutter' [1]. Aegypten ward über die Landenge von Suez von Osten-her bevölkert [2]. Wie die Religion, so stammt griechische Kunst von ägyptischer, zum Theil auch von assyrisch-persischer ab [3], ebenso wie die etruskische [4]. Die Buchstabenschrift der meisten Culturvölker Asiens, Nordafrika's und Europa's, ja selbst die Runenschrift der Germanen und Skandinavier stammt von den zweiundzwanzig Buchstaben des phönicischen Alphabetes ab, hinweisend auf ein Mutteralphabet [5], wie denn die Phöniker selbst wieder das Alphabet von den Aegyptern empfangen haben.

Bei den amerikanischen und australischen Völkern hat sich die Erinnerung an eine Einwanderung ihrer Väter von jenseits des Meeres her bis auf heute erhalten, und es steht geschichtlich fest, daß im Mittelalter Normannen zur See die Ostküste von Nordamerika über Island und Grönland besuchten, und Eskimo's auf ihren Kähnen bis nach Norwegen

Peru. Lond. 1827 und de Guignes, Sur les navigations des Chinois in Académ. d. inscript. XXVIII. 5. Nach C. F. Neumann ist Fusang Mexiko. Vgl. Ausland. 1845. Juni. S. 165 ff. Annales de la philosophie chrétienne. Vol. 57. Gust. d'Eichthal, Étude sur les origines bouddiques de la civilisation américaine, Paris, 1858. Godron, Une mission bouddiste en Amérique. au Vme siècle de l'ère chrétienne in den Annales des voyages.

[1] E. Röth. Geschichte der abendländischen Philosophie. I. S. 240.

[2] Genesis 10, 6.

[3] Jul. Braun, Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Cultur. Mannheim 1854. S. 308 ff.

[4] Jul. Braun a. a. O. S. 350 ff. Vgl. auch dessen Aufsatz ,Ueber die Sagen vom Paradies', im ,Ausland'. Jahrg. 1861.

[5] Lepsius, Paläographie als Mittel der Sprachforschung. S. 3. Lauth in den Sitzungsberichten der K. B. Akademie 1867. II. S. 84 ff.

und in die Ostsee gekommen sind [1]. ‚Die Aehnlichkeit', sagt A. von Humboldt [2], ‚der amerikanischen und mongolischen Race zeigt sich besonders in der Farbe der Haut und der Haare. — Die menschliche Gattung zeigt keine sich mehr nähernden Racen, als die amerikanische und die mongolische, die der Mandschu's und der Malaien'. Auf die Aehnlichkeit der religiösen Bauten in Mexiko mit jenen der Pagoden Tibets und der Tatarei hat A. von Humboldt gleichfalls schon hingewiesen [3], und jene der alten Tempel von

---

[1] A. Wagner a. a. O. S. 235. Cf. A. de Humboldt, Histoire de la géographie etc.

[2] ‚Die Stämme Amerika's bilden', sagt A. von Humboldt*), ‚mit Ausnahme der Anwohner des Polarkreises eine einzige Race, die sich durch Schädelbildung, Hautfarbe, dünnen Bart und schlichte Haare auszeichnet. Die amerikanische Race steht in sehr merkbaren Beziehungen mit den mongolischen Völkern, zu denen die einst unter dem Namen der Hunnen bekannten Abkömmlinge der Hiong-nu, die Kalmuken und Buräten gehören. Neuere Untersuchungen haben sogar gezeigt, daß nicht nur die Bewohner von Unalaska, sondern auch mehrere südamerikanische Völkerschaften durch die Bildung ihrer Schädelknochen einen Uebergang von der amerikanischen zu der mongolischen Race bilden. Hat man dereinst die dunkeln Männer von Afrika und das Gewirre von Stämmen, welche das Innere und den Nordosten von Asien inne haben, und welche von systematischen Reisenden mit den Namen der Tataren und Tschuden bezeichnet werden, näher untersucht, so werden die Racen des Kaukasiers, Mongolen, Amerikaners, Malaien und Negers weniger isolirt dastehen, und man wird in der großen Familie des Menschengeschlechtes einen einzigen Typus erkennen, der nur modificirt ist durch Umstände, welche vielleicht für immer verborgen bleiben werden.' Cf. Bradford, Americ. antiqq. New-York 1841.

*) Vues des Cordillères, Introduct. VII.

[3] Vues d. Cordillères, II. XV. S. 92. 127. 138. 147. ‚Wenn die Sprache', sagt A. v. Humboldt (Vues des Cordillères, Introduct. VII.), ‚auch nur schwach auf die alte Communication zwischen der alten und neuen Welt hinweist, so zeigt sich doch diese Verbindung unzweifelhaft durch die Kosmogonien, Bauwerke, Hieroglyphen und Einrichtungen der asiatischen und amerikanischen Stämme.' Ueber die

Yucatan mit den Heiligthümern Buddha's in Ostindien hat Squier weiter verfolgt[1]. Auch Biondelli[2] hat die verschiedenen Spuren der Verwandtschaft der Mexikaner mit den alten Culturvölkern aufgesucht, die sich trotz sonstiger Verschiedenheit der Verhältnisse vielfach finden. So ist besonders die Sündfluthsage ganz biblisch gehalten[3]. Die Lehren von einem periodischen Weltuntergange und von neuen Weltbildungen finden sich in Tibet und Indien, wie im alten Mexiko. Andere von Humboldt hervorgehobene Parallelen betreffen die Zeitrechnung der alten Mexikaner und jene einiger asiatischen Völker. Die Thierkreiszeichen der Mongolen sind willkürlich gewählte Thiernamen, dieselben, welche ihnen zugleich zur Benennung der Jahre dienen; auch in diesen stereotypen Symbolen findet sich die größte Aehnlichkeit zwischen Mexiko und den Mandschu's, Japanesen und Tibetanern[4]. ‚Aus allen jenen Aehnlichkeiten und Seefahrten der Nationen', sagt Adelung[5], ‚ergibt sich die unbestreitbare Möglichkeit, daß die Bewohner der Westküsten Afrika's und Europa's und der Ostküste Asiens Beiträge zur Bevölkerung Amerika's geliefert haben können.' Ein asiatischer Ursprung mancher Culturelemente Mexiko's ist demnach nicht minder wahrscheinlich, als zahlreiche Einwanderungen aus Asien nach Nordwest-Amerika überhaupt, zumal da erst in neuerer Zeit in diesen Gegenden ein Vor-

---

buddhistischen Elemente in der amerikanischen Civilisation cf. Gustave d'Eichthal in der Revue archéolog. 1865 und Bastian a. a. O. S. 136 ff.

[1] The serpent symbol. New-York. 1851. 205 ff.

[2] Sulla antica lingua Azteca. Milano. 1860.

[3] A. v. Humboldt a. a. O. S. 65. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 323.

[4] Die Abbildungen bei Aglio, The antiqq. of Mexico VI. weisen zugleich auf ägyptische Bauwerke und Symbole hin.

[5] Adelung, Mithridates. III. S. 338. Waitz a. a. O. I. S. 293.

dringen der Völker nach Süden und Südosten stattgefunden hat. So findet auch der Schamanismus der mongolischen Völker, dem ein Feuercultus zu Grunde liegt, sein ziemlich genaues Gegenbild in den Ceremonien und religiösen Vorstellungen der meisten Indianerstämme von Nordamerika[1]. Auch hier und namentlich in dem weiten Mississippi-Becken finden sich verschiedene Reste von Bauten aus vorhistorischer Zeit, besonders ‚heilige Plätze', Grab- und Altarhügel. Namentlich sind jene den ‚Ringforts' der Celten sehr ähnlich. In diesen finden sich Geräthschaften von Kupfer und Schmuckgegenstände von Gold und Elfenbein. ‚Die Erbauer jener alten Werke waren ein zahlreiches, festsitzendes, ackerbautreibendes Volk; haben wir uns in der Beurtheilung eines großen Theils dieser alten Bauwerke nicht gröblich geirrt, so müssen die religiösen Gebräuche und Ansichten ihrer Erbauer mit jenen der Urvölker der alten Welt im Allgemeinen übereinstimmend gewesen sein'. In der Geometrie, in der Nachbildung von Naturgegenständen mit Benützung von sprödem Material, in der Ausbildung ihres Geschmackes, in der Ausdehnung ihres Verkehrs waren sie den Indianerstämmen, welche sich zur Zeit der Entdeckung im Besitz des Landes befanden, weit überlegen[2]. Allerdings standen sie nicht auf der Höhe der Bewohner von Mexiko und Peru. Zwischen diesen war sehr frühe eine später abgebrochene Verbindung vorhanden, und die Aehnlichkeit beider Völker wird um so größer, je mehr man auf ihre Anfänge zurückgeht. Bestimmt ist, und dieß ist das Ergebniß der neuesten Forschungen, daß weder die Inka's noch die Mexikaner in ihren Ländern einheimisch sind, bestimmt, daß die Mexikaner aus weiter Ferne vom Norden her, dennoch aber nicht aus einem kalten Klima einwanderten, bestimmt, daß sie mit

---

[1] Derselbe a. a. O.

[2] Ausland. Jahrg. 1861. S. 733 ff.

weißen Menschen bekannt waren. Alle Sagen und andere Spuren weisen deutlich auf Asien [1].

---

## Bemerkungen zum fünften Vortrag.

### I.

### Das Alter des Menschengeschlechtes.

In nächster Beziehung zur biblischen Schöpfungs- und Völker-Geschichte steht die Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes, die uns mit Nothwendigkeit hinweist zur Vergleichung der Angaben der hl. Schrift mit den Daten der übrigen älteren Culturvölker und den Resultaten der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Chronologie und Geologie.

Schon Wiseman hat in Bezug auf diese und ähnliche Untersuchungen eine sehr richtige Bemerkung gemacht. ‚Daß gelehrte Männer', sagt er [2], ‚jeder in fernen Ländern ent-

[1] Vgl. über den Ursprung der amerikanischen Bevölkerung und Cultur bes. Rauch, Anthropologische Studien. Augsburg, 1868. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. I. S. 343 ff., wo die Aehnlichkeit der bildenden Elemente ausführlich nachgewiesen ist. Als Stammvolk der Mexikaner halten Einige die alten Tschuden an dem nördlichen Rand von Hochasien. Vgl. Ritter, Erdkunde III. S. 338. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. II. S. 673. Gfrörer, Gregor VII. II. B. S. 482—497 weist die Niederlassungen normannischer Ansiedler in Amerika nach; damals wohnten die Eskimo's bis zum 41° Breite herab, während sie jetzt an den Rand des Polarkreises gedrängt sind. Vgl. Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. S. 102 ff. Die Stelle, wo der Normanne Thorfien mit 120 Männern und 5 Frauen von Grönland ausziehend i. J. 1003 sich ansiedelte (am Taunton River 41° 45' 30" n. Br. dem Cap Cod gegenüber) ist durch eine alte, heute noch sichtbare Felsenschrift bezeichnet.

[2] Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion (Deutsch von Haneberg). S. 288.

deckten Urkunde den Vorzug geben vor jener, welche die Christen von dem israelitischen Volk erhalten haben, ist gewiß eine von den vielen Thatsachen, die zusammengenommen — eine befremdende Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes bilden; nämlich die ausschweifende Neigung zu all' dem, was außer unserer Sphäre liegt, verbunden mit dem Bestreben, das, was wir besitzen, zu verkleinern.' Was schon der gesunde Sinn des Römers hinsichtlich der Chronologien der Chaldäer und Heeren über jene der Indier sagt, gilt von allen ähnlichen mythischen Angaben der Völker, besonders aber der Aegypter und Chinesen, über ihre Urzeit. ‚Wir müssen sie entweder für Dummköpfe oder für eitle und unverschämte Leute ansehen', sagt Cicero (De divinat. I. 19), ‚wenn sie uns vierhundertsiebenzigtausend Jahre alte Denkmäler aufzeigen wollen.' Und Dieser sagt[1]: ‚Sie (die genealogischen Königslisten der Purana's) haben nicht mehr Ansehen, als die Heroen- und Königsgeschlechter bei den Hellenen, und diese herausgegebenen Verzeichnisse nehmen in der indischen Mythologie denselben Rang ein, wie die des Apollodorus in der griechischen. Wir dürfen darum keine chronologische oder kritische Geschichte erwarten; es ist eine von Dichtern behandelte, also in diesem Sinne eine Dichtergeschichte, ohne daß sie deshalb eine zugleich erdichtete zu sein braucht.' — Die alten Historiker des Occidents haben darum auch nie auf diese abenteuerlichen Zahlangaben irgend welchen Werth gelegt[2].

Die Bibel setzt (nach dem hebräischen Text, die Septuaginta dagegen rückt das Alter des Menschen um mehr als 1000 Jahre zurück) die Sündfluth in das Jahr 1656 nach

---

[1] Ideen über Politik, Handel und Verkehr der ältern Welt. 4. Aufl., I. Thl. 3. Abth. S. 142.

[2] Diodor. I. 26. Lucret. De nat. deor. I. 5. Plinius H. n. XXXV. 5. Macrob. Saturn. I.

Erschaffung des Menschen, oder 2348 Jahre vor unserer Zeitrechnung[1]. Dem widersprechen nun zunächst die angeblich alten astronomischen Beobachtungen der Aegypter und Indier. Namentlich waren es die zur Zeit der französischen Expedition aufgefundenen Thierkreise von Denderah und Esneh in Aegypten, welche den Beweis einer unendlich viel älteren Cultur zu liefern schienen; Volney trug kein Bedenken, die Bildung der Priesterhöfe in Aegypten 13,000 Jahre vor Christus zu setzen. Doch nur einen Augenblick konnten schwache Gemüther von all' dem erschüttert werden; das Ueberschwängliche der ersten Angaben ist längst durch die Arbeiten von Champollion, Letronne und Anderen auf das gebührende Maß zurückgeführt worden[2]. — ‚Die astronomischen Tafeln der Indier', sagt Klaproth (Asia polygl. p. 397), ‚denen man ein abenteuerliches Alter zugemessen hat, sind im siebenten Jahrhundert der gemeinen Zeitrechnung gefertiget

[1] Daß wir Katholiken nicht an den Buchstaben des hebr. Textes in seiner jetzigen, nicht immer rein gehaltenen Gestalt und der auf ihn gebauten Chronologie sklavisch gebunden sind, hat schon Perrone (Praelect. theol. Vol. V. p. 79 ed. Vindob.) bemerkt. ‚Der hl. Geist', sagt H. de Valroger, ‚hat die Bibel nicht inspirirt, um die Wissenschaft der Chronologie zu begründen, oder zu fördern. Man braucht die Kapitel 5 und 11 der Genesis nur zu lesen, um zu begreifen, daß das wiederholte Abschreiben so vieler monotonen Sätze kaum ohne Versehen und Irrthümer stattfinden konnte.' Revue des questions historiques 1869 p. 395 sqq. ‚Die Bibel', sagt Bellynk, ‚hat keine Chronologie. Die Genealogien unserer hl. Bücher, woraus man eine Reihe von Daten abgeleitet hat, sind zum Theil lückenhaft. Wie viele Jahre in dieser unterbrochenen Kette fehlen, kann man nicht sagen.' Études religieuses. 1868 p. 578. Das Martyrologium Romanum zählt mit Eusebius v. Cäs. und Beda 5199 Jahre von Adam bis Christus.

[2] A. von Humboldt, Kosmos II. S. 196. Champollion las auf der Vorhalle des Tempels von Denderah die hieroglyphische Inschrift auf den Kaiser Tiberius. Vgl. Wiseman a. a. O. S. 328. Pratt, Scripture and science. Lond. 1861 p. 72. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten. Leipzig 1855. S. 112.

worden, später aber durch Berechnungen auf eine frühere Epoche zurückdatirt und als Werk der Götter bezeichnet'[1]. ‚Die Indier', sagt Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. des Sav. III. 1862 p. 81), ‚haben keine Chronologie und keine Geschichte; ihre Astronomie ist ein Plagiat jener der Chinesen und Griechen[2], erst gegen Mitte der Periode der Sutra's (440 v. Chr.) bedienen sie sich der Schrift'[3]; ihre Hymnen recitirten sie aus dem Gedächtnisse. Die Veda's in ihrer jetzigen Form sind wahrscheinlich nicht nach dem 7. Jahrhundert vor Christus verfaßt, aber auch nicht sehr viel früher[4]; von den Zendbüchern ist auch das älteste schwerlich so alt als Cyrus. Der Schu-King Konfutse's ist aus dem 6. Jahrhundert vor Christus. — Haben wir demnach gleichwohl Papyrusrollen, welche (nach Seyffarth) bis zum 2. Jahrtausend vor Christus hinaufreichen, so ist doch die Bibel das einzige bedeutende, umfassende Geschichtswerk aus dieser Zeit, und in der That das älteste Buch der Welt[5].

Klaproth[6] setzt den Anfang wahrer chronologischer Geschichte in den Ländern am Ganges erst in das 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Derselbe läugnet die Existenz

---

[1] Biot (Journ. d. Sav. 1859. p. 198). A. von Humboldt a. a. O. III. S. 196.

[2] Den Nachweis hierüber liefert Biot in einer interessanten Abhandlung, kurz vor seinem Tode geschrieben, im J. d. S. 1860 p. 459 ff. Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde I. S. 744 ff.

[3] M. Müller, History of anc. Sansc. litr. 1859 p. 517 ff. Lassen a. a. O.

[4] Barthélemy Saint-Hilaire, Journ. des Sav. 1860, p. 462. M. Müller, ebendaselbst. Das Rig-Veda verlegt er mit Wilson allerdings bis in's 15. Jahrh. v. Chr., also in die Mosaische Zeit zurück, aber nur als mündlich bewahrte und überlieferte heilige Hymnen.

[5] Vgl. Delitzsch, Genesis S. 5.

[6] A. a. O. S. 412. Vgl. Bohlen, Das alte Indien. I. S. 48.

historischer Gewißheit bei den Chinesen[1] vor der Erbauung Rom's, demnach vor der Zeit, in welcher die hebräische Literatur bereits zu sinken begann. v. Bunsen setzt den Anfang der historischen Zeit Babylons auf 3784 v. Chr., v. Gutschmid dagegen auf 2447; Brandis auf 2458 v. Chr.; Oppert auf 3540[2]. Die patriarchalischen Ueberlieferungen von der Sündfluth erscheinen bei Berosus dem chaldäischen Religionssystem entsprechend bearbeitet; die Priester setzen 34,091 Jahre nach der Fluth bis zur Herrschaft der Meder, wodurch sie in Streit gerathen mit den Behauptungen der Aegypter, deren Angaben bei Manetho mit jenen der Chaldäer unvereinbar sind[3]. Die Geschichte der Welt und ihres Volkes hatte die Priesterschaft nach einem astrologischen Schema aufgebaut. — Die hohe Stufe der Cultur aber, der wir in den altägyptischen und altassyrischen

---

[1] A. a. O. S. 406. Dagegen sagt jedoch ein neuerer Sinolog: ‚Ueberblicken wir die ganze Untersuchung, so ergibt sich, daß man bis zum ersten Jahre der Regentschaft Kung-ho 841 v. Chr. eine auch im Einzelnen sichere Chronologie hat, und den Anfang der dritten Dynastie nach der recipirten Meinung 1122 v. Chr. noch mit ziemlicher Sicherheit wird annehmen können, obwohl Legge (Legge, The chinese classics. Hong-kong 1865) meint, das älteste sichere Datum gehe nur bis 775 v. Chr.' Er verwirft ‚Bunsen's Phantasien über die angebliche Urzeit in Nord-China 20—15,000 J. v. Chr.' entschieden. Vgl. Plath, Chronologische Grundlage der ältesten chinesischen Geschichte. Sitzungsberichte der K. B. Akademie 1867. II. S. 82.

[2] Bumüller, Geschichte des Alterthums. Freib. 1863. S. 16 ff. Als gesichertes chronologisches Ergebniß gilt die medische Herrschaft über Assyrien, d. i. 2656 v. Chr.

[3] Syncell. p. 56. Bumüller a. a. O. ‚Unter diesen Umständen wundert es nicht, daß bisher noch kein chronologisches System über die alte Geschichte Vorderasiens es zu einer gewissen Anerkennung gebracht hat, sondern daß Alle die Chronologie selbstständig zu bearbeiten und die etwa anderweitig entnommenen chronologischen Ansätze meist mit Fragezeichen zu versehen sich bewogen fanden.' Röckerath, Biblische Chronologie. Münster, 1865. S. 3.

Reichen begegnen, beweist keineswegs, daß viele Jahrtausende im Leben der Menschheit mußten verflossen sein, bis dieser Grad von Gesittung erreicht werden konnte, sondern widerlegt eben nur die Hypothese einer allmählichen und langsam fortschreitenden Entwicklung der Menschen aus dem Zustande thierischer Rohheit und Unmündigkeit.

Die älteste Aera, mit welcher die Culturvölker der alten Welt die sagenhafte Geschichte ihres Landes beginnen, ist jene der Sündfluth[1]; so die Aegypter mit Menes — ihrem Sündfluth-Patriarchen (Herod. II. 4), die Indier mit Manu[2], die Chinesen mit Yao[3], dem Sündfluth-Ableiter, die Griechen mit Deukalion[4], ebenso die Celten, Mexikaner und Peruaner[5]. Viele haben selbst das Datum der Fluth in der Erinnerung; die ältesten finden sich bei den Indiern 2448 v. Chr.[6]; sodann bei den Chinesen[7] 2357 — während die historische Zeit erst mit dem 8. Jahrhundert vor Christus beginnt[8]. Die Mexikaner rechnen etwas über 4000 Jahre bis zur Eroberung ihres Landes[9]. Der Grund, warum die Sündfluth den Anfang der Landesgeschichte bildet, liegt in dem national-local beschränkten Gesichtskreis sämmtlicher alten Völker, unter denen nur die Geschichtschreibung der Israeliten durch ihren universellen Standpunkt und ächt welthistorischen Charakter die einzige Ausnahme bildet. Allen übrigen Völkern dagegen ist die Weltgeschichte eben nur die Geschichte

[1] Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 241 ff.

[2] W. Jones, Asiatische Abh. Uebers. v. Kleuker. I. S. 176 ff.

[3] Klaproth, Inschrift des Yü. Halle 1811. S. 29.

[4] Ovid. Metamorph. I. 163 ff.

[5] Prichard III. S. 157. Deutsch v. Wagner.

[6] Lassen, Indische Alterthümer I. S. 474. Nach Lüken ist es das Jahr 3101.

[7] Mémoires concern. les Chin. I. p. 180.

[8] Klaproth a. a. O.

[9] Prichard a. a. O. IV. S. 378.

der heimischen Götter und des eigenen Volkes; woraus denn mit Nothwendigkeit sich ergibt, daß der Sündfluth-Patriarch eben auch der Stammvater des Volkes ist.

Weit hinaus über den wirklichen Anfangspunkt ihrer Geschichte reicht jedoch bei diesen Völkern das mythische Weltjahr; bei den Indogermanen theilt es sich in vier Weltalter. Das letzte, das Kali-juga der Indier, beginnt mit der Sündfluth, mit dessen Ende dann die allgemeine Erneuerung eintreten soll[1]. — Biot hat nachgewiesen (Journ. des Sav. 1860, p. 605), daß die Zahlen, nach welchen die Indier ihre Weltperioden berechneten, rein imaginäre sind; sie beruhen auf gewissen astronomischen Conjuncturen[2] und wurden mit der Astronomie selbst von den Chinesen herübergenommen. ‚Eine Million Jahre', sagt Wiseman (a. a. O.) bezüglich dieser mythischen Zeitalter, ‚ist ebenso schnell erfunden, als tausend, und die Leser glauben das Alles, wenn sie nur über den ersten Schritt hinausgebracht werden, nämlich zu glauben, daß die Könige Abkömmlinge von Sonne und Mond oder irgend solcher überirdischer Eltern gewesen seien. Wir können in der That nicht umhin, Jene zu bedauern, die sich haben verleiten lassen, solche Albernheiten zu glauben.'

Die Aegypter beginnen ihre Geschichte mit Menes. Allerdings schiebt Manetho[3] die Regierungsperiode des Menes weit zurück, aber diese Zeit ist noch mythisch; erst die 17.

[1] Bagawadam, Asiat. Originalschriften. I. Thl. S. 51.

[2] La régularité mathématique (in der Dauer der vier Weltalter) décèle évidemment une conception artificielle. Le nombre total 4,320,000 est lié par une nécessité mathématique à l'évaluation de l'année sidérale qu'on avait adoptée. Aber alle Data dieser Berechnungen ruhen auch bei den Chinesen auf einer ‚fiction mathématique.' Journ. d. Sav. 1859 p. 278 ff.

[3] Oberpriester von Heliopolis im dritten Jahrhundert v. Chr., von dessen Geschichte wir nur noch Bruchstücke bei verschiedenen Schriftstellern haben.

und 18. Dynastie des Manetho erscheint auf den Denkmälern. Die alten Völker liebten es eben, gleich den Adelsgeschlechtern des Mittelalters, die Ursprünge ihrer Geschichte so weit als möglich bis an den Anfang der Welt zurück zu datiren, und von ihrer beschränkten Weltanschauung aus konnte es auch gar nicht anders sein, da die Könige, als von Göttern stammend, vor dem Anfange der Geschichte gedacht werden. ‚Drei Götterkreise oder drei Dynastien werden erwähnt. Wenn nun jedem einzelnen Gotte eine bestimmte Regierungsdauer beigelegt wird, sowie auch Herodot thut, so ist die ganze Eintheilung und chronologische Succession ein künstliches Product der Priester in einer Zeit, wo Aegypten zu einem Reiche verbunden war; aber das Wahre liegt doch zu Grunde, daß das Ueberwiegen eines Gottes und seines Cultus mit den Zeiten wechselte.' (Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 407.)

‚Die Angaben der Aegypter', sagt Röth[1], ‚über den Beginn ihrer Geschichte müssen ganz dahingestellt bleiben, und Jeder kann darüber denken, wie er will!!' Wenn wir Champollion[2] folgen, so ist kein ägyptisches Monument älter als 2200 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Ebenso spricht Rosellini[3], der Gefährte Champollion's bei seinen wissenschaftlichen Forschungen: ‚Es läßt sich keine schönere Uebereinstimmung denken, als zwischen der Geschichte Aegyptens und der biblischen Chronologie.' In neuester Zeit befinden sich die größten Forscher untereinander in den gewaltigsten Widersprüchen. Den Regierungsanfang des Königs Menes setzen:

| | | |
|---|---|---|
| Henne | in das Jahr | 6117. |
| Lesueur | „ „ „ | 5773. |

[1] Geschichte der abendländischen Philosophie. S. 85.
[2] Bei Wiseman a. a. O. S. 346.
[3] I monumenti dell' Egitto II. p. 83.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Böckh | in | das | Jahr | 5702. |
| Unger | „ | „ | „ | 5613. |
| Brugsch | „ | „ | „ | 4455. |
| Lauth | „ | „ | „ | 4157. |
| Lepsius | „ | „ | „ | 3893. |
| Bunsen | „ | „ | „ | 3623. |
| Röckerath | „ | „ | „ | 2782. |
| Seyffarth | „ | „ | „ | 2762. |
| Prichard | „ | „ | „ | 2400. |
| Hofmann | „ | „ | „ | 2182. |

Lepsius' ‚Chronologie der Aegypter' zeigt uns, welcher verwickelten und unsicheren kritischen Operationen es bedarf, um aus den vorhandenen Recensionen der Listen der Könige bei Julius Africanus, Eusebius u. A. die Gestalt des Urtextes herauszufinden, und wie unzulänglich die Mittel sind, um die gleichzeitigen Dynastien von den successiven zu sondern. Böckh, welcher die Dynastien Manetho's als fortlaufend ansieht, erklärt dessen ganze Zeitrechnung theils für eine von vornherein cyclisch angelegte, theils später cyclisch gestaltete. Dagegen will Bunsen ein cyclisches Moment in Manetho's Chronologie gar nicht anerkennen, Lepsius nur eine Berechnung der mythischen Zeit von Menes. (Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 222.) Die Aufstellung der Sothisperiode, welche wir erst im 3. Jahrhundert nach Christus finden, weist keineswegs auf ein sehr hohes Alter der ägyptischen Astronomie hin. Sie ist offenbar, wie Ideler[1] bekennt, im Interesse der Bearbeitung der Urgeschichte, auf Grund der in einer kurzen Zeit beobachteten Himmelserscheinungen angewendet und auf die Vergangenheit zurückdatirt. Ihre wirklichen Aufzeichnungen von 373 Sonnen- und 832 Mondfinsternissen bis auf Alexander d. Gr. = 1250 Jahren, führen nicht

[1] Handbuch der Chronologie. I. S. 132. Letronne, Revue archéologique 1855. p. 377.

über 1586 v. Chr. hinauf. Neuestens streicht Mariette nach den Angaben einer bei Memphis gefundenen Königstafel von der zumeist (und früher von ihm selbst) angenommenen chronologischen Reihenfolge zwei Perioden, zusammen 1536 Jahre, und läßt im Anfange mehrere von Manetho's frühesten Namen, weil mythisch, weg [1]. — ‚Die Urgeschichte Aegyptens', sagt darum Ideler [2] mit Recht, ‚ist ein Labyrinth, zu welchem die Chronologie den Schlüssel verloren hat.' — In ähnlicher Weise hat neuestens de Rougé [3] sich ausgesprochen: ‚J'ai exprimé", sagt er, „plusieurs fois mes doutes sur l'exactitude des chiffres proposés jusqu'ici pour la durée des dynasties égyptiennes; je ne puis me ranger à l'opinion d'aucun des savants qui croient avoir établi un canon chronologique, qui puisse servir de charpente à l'édifice historique, que nous devons élever à l'aide des monuments. Les textes de Manethon sont profondément altérés, et la série des dates monumentales est très incomplète.' Und Oppert [4] bemerkt ironisch: „Jeder verständige Aegyptologe, jeder sich respectirende Exeget habe, wie sein eigenes Gewissen, so auch seine eigene, von Niemand Anderem angenommene Chronologie. ‚Wer könnte endlich einstehen, daß die älteren Quellen selbst sich nicht widersprechen, und daß Manetho bei dem Bestreben, die ganze Geschichte seines Volkes, sowohl die der unterägyptischen als auch der oberägyptischen Dynastien und selbst der feindlich eingefallenen semitischen Unterdrücker unter einem einzigen

[1] Ausland 1864. S. 1054.

[2] Handbuch der Chronologie. I. S. 190.

[3] Étude sur une stèle égyptienne. H. Brugsch bemerkt in seiner ‚Geographie des alten Aegypten' (Leipzig 1858. II. S. 41), er enthalte sich der chronolog. Angaben, ‚da über die wichtigsten Punkte der Chronologie die abweichendsten Ansichten der größten Autoritäten vorliegen.'

[4] Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. 1866. S. 176.

Gesichtspunkte in einem großen fortlaufenden Geschichtswerke zusammenzufassen, sich nicht vielfach im Einzelnen geirrt haben könnte?'[1] Das Menesdatum hält Lepsius nur insofern für geschichtlich, ‚als die Manethonische auf die alten Reichsannalen beruhende Darstellung überhaupt als eine geschichtliche angesehen werden darf'[2].

Die jüngst entdeckten monumentalen Königslisten, sowohl die von Mariette in einem Grabe zu Sakkara bei Memphis (Revue archéolog. 1864. II. p. 170), als auch die von Dümichen bei Ausgrabung eines Theils eines dem Osiris geweihten Tempels zu Abydos in Oberägypten gefundene (Lepsius, Zeitschrift für ägyptische Alterthumskunde. 1864. Octbr. und Novbr.), bestätigen nicht bloß die langen Reihen der Königslisten Manetho's nicht, sondern liefern auch den klarsten Beweis, daß die ägyptischen Geschichtschreiber, welche unter Sethos I. und Ramses d. Gr. diese Listen gefertigt haben, auf die Könige der 12. Dynastie ohne Mittelglied jene der 18. folgen ließen, wie sie auch aus den zwölf ersten Dynastien ganze Reihen von Königsnamen, die Manetho aufzählt, wegließen. In der erstgenannten Tafel fehlen die 7., 8., 9. und 10. Dynastie. Auf diese Thatsachen gestützt, zieht Nash (Athenaeum, vgl. Ausl. 1864. S. 1261) den Schluß:

1) Die gelehrten Geschichtschreiber von Theben und Memphis hatten im 14. Jahrhundert der vorchristlichen Zeitrechnung eine Geschichte von Aegypten verfaßt, in welcher für die Periode vor der 12. Dynastie die mit reiner Fabel in Verbindung stehende Sage und Ueberlieferung auf die geschichtliche Form zurückgeführt ward. Von einer solchen Ge-

---

[1] Lepsius, Ueber die Manethonische Bestimmung des Umfangs der ägypt. Geschichte. 1857. S. 208.

[2] Chronologie I. 449. vgl. W. Fell, Manetho's Chronologie (Chilian. 1869. S. 73 ff.).

schichte mit ihren mythischen Königen und göttlichen Dynastien, ihren sagenhaften Gesetzgebern und traditionellen Eroberern ist der Turiner Papyrus eine Digeste, und die Geschichte Manetho's war vielleicht ein Abriß, vielleicht eine Erweiterung.

2) Die Geschichte der ägyptischen Könige der vereinigten Souveränetäten von Theben und Memphis beginnt mit den Königen der 12. Dynastie, auf welche die 18. Dynastie folgte. Von diesem Zeitpunkte an, d. i. höchstens vom Jahre 1800 v. Chr., floß der Strom der ägyptischen Geschichte klar. Hinter jenem Zeitraum bot eine Masse örtlicher Souveräne, kleiner Beherrscher von Städten oder Oberhäupter vereinzelter Hierarchien ein Feld zur Auswahl, die verschieden geübt wurde, je nach dem Rufe, welchen der Einzelne in einem oder anderem der großen Mittelpunkte priesterlicher Macht etwa erlangt hatte. Einige dieser Pharaonen, wie z. B. die berühmteren der Pyramidenerbauer und der gute König Sent, sind auf den Urkunden sowohl Oberägyptens als Unterägyptens verzeichnet; während das Auftreten des Namens Menes, des sagenhaften Gründers des Reichs, in dem Thebischen Verzeichniß von Abydos und seine Ausschließung aus dem Memphis'schen einen Beleg für die Ansicht gibt, daß wir das, was an ägyptischer Geschichte in zusammenhängender Form vorhanden ist, den Arbeiten der Thebischen Schriftgelehrten des Zeitalters der großen Pharaonen der Ramsiden-Dynastie (19. Dynastie) verdanken. ‚Diese Monumente', schließt Nash, ‚bringen die Angaben Manetho's in Betreff dieser scharfsinnig verdrehten Periode ägyptischer Geschichte um ihren Credit.'

Uebrigens sollte man bei der Frage über das Verhältniß der biblischen Geschichte zu den Chronologien der alten Culturvölker ein Doppeltes nie übersehen. Einmal jene Wahrheit, die in neuerer Zeit Barthélemy Saint-Hilaire[1]

[1] Journal d. Sav. 1862. p. 79.

mit wenigen Worten ausgesprochen hat: ‚Außer der Bibel, die ein geschichtliches und zugleich heiliges Buch ist, hat kein asiatisches Volk es verstanden, seine Geschichte zu schreiben.' Das Zweite ist die Erwägung, daß der Verfasser des Pentateuch, der von der Mosaischen Zeit an als Schriftwerk vorhanden war, und an welchen sich die gesammte nachmosaische Literatur der Hebräer anlehnt, welcher voll von Anspielungen auf ägyptische Verhältnisse ist, unmöglich sich selbst das Zeugniß der Unwahrheit geben konnte; das wäre es aber, hätte er die Geschichte der Welt und seines Volkes mit der Chronologie des Landes in Widerspruch gebracht[1].

In neuerer Zeit sucht die Geologie einen Chronometer für das Alter des Menschengeschlechtes zu gewinnen; namentlich sind es fossile Menschengebeine, oder doch Menschenreste, welche zugleich mit ausgestorbenen oder fossilen Thieren in Höhlen sich fanden, die Bildungen der Delta's, besonders des Nil und Mississippi, die Erscheinungen in den Torfmooren und Dünen Dänemarks und des Nordens, welche, wie auch die Pfahlbauten, die frühesten und rohesten Werkzeuge enthalten, woraus ein viel höheres Alter des Menschengeschlechtes geschlossen werden will, als bisher auf Grund des biblischen Berichtes angenommen wurde. Eine Zusammenstellung der neueren Beweismomente, der Geologie entnommen, gibt das ‚Ausland', Jahrg. 1861, S. 974 ff. Neuestens hat Vogt[2] sie in seiner bekannten Manier ausgeschmückt und als unwiderleglich darzustellen versucht. Aus-

[1] Neuestens hat Lauth aus ägyptischen Urkunden eine Geschichte von Moses dargestellt, welche mit den biblischen Angaben vollständig in Einklang ist. Vgl. Moses der Ebräer. Nach zwei ägyptischen Papyrusurkunden. Berlin 1868.

[2] Vorles. über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde. Gießen 1863. Die wichtigsten Data sind Lyell's neuestem Buche entnommen: Geological evidences of the antiquity of man. London 1863, deutsch von Büchner 1864.

führlich handeln hierüber Nott und Glibbon [1], bei welchen die Tendenz, die Farbigen als eine vom Weißen völlig verschiedene, tief unter ihm stehende Art darzustellen und somit die Sklaverei im Princip zu rechtfertigen, überall durchblickt. Aber nicht bloß sie, auch manche andere Schriftsteller können wir, sowohl was die Darstellung des Thatsächlichen, wie die Rechtmäßigkeit der Schlußfolgerungen betrifft, von Voreingenommenheit nicht freisprechen.

Die Naturwissenschaft hat das Recht, auf ihrem Gebiete selbstständig ihre Forschungen an- und ihre Resultate aufzustellen; aber mit demselben Rechte fordern wir, daß sie sich frei und unabhängig zeige gegenüber der Dictatur des Unglaubens.

Schon Cuvier [2] hat nachgewiesen, daß an mehreren Orten, wie auf Guadalupe, in Folge localer Verhältnisse der Versteinerungsproceß außerordentlich schnell vor sich geht. Derselbe hat ebenso schon längst die Falschheit des Schlusses auf Coexistenz des Menschen dargethan, wenn zugleich mit dem Mammuth Pfeilspitzen und dgl. sich finden. Dennoch beruft sich der angeführte Aufsatz im ‚Ausland' auf die Skelete, welche auf Guadalupe gefunden wurden. Mit welchem Leichtsinn in dieser Frage Behauptungen aufgestellt werden, beweist ein anderer Aufsatz derselben Zeitschrift (S. 833 ff.), welcher — auf die von den namhaftesten Naturforschern verworfene und völlig unerwiesene Hypothese Darwins basirend — bereits in einem bei Düsseldorf im Jahre 1857 aufgefundenen Schädel den Uebergang von der Affen- zur Menschenbildung erblickt, gewissermaßen die Natur ertappt in dem Augenblicke, wo sie eben aus einem Affen einen Menschen zu formiren versucht [3].

---

[1] Indigenous races of the earth. Philadelph. 1857. p. 496 ff.

[2] Les révolutions du globe, deutsch von Nöggerath I. S. 118. II. S. 158. Vgl. Burmeister, ‚Geschichte der Schöpfung', S. 42.

[3] Den im Neanderthal gefundenen Schädel hält R. Wagner

Vernehmen wir jedoch in Kürze die aufgeführten Thatsachen. Bei Aurignac fand man in einer Höhle, die Lartet[1] im Jahre 1860 auf's Neue untersucht hat, Menschenknochen, vermischt mit Thierresten ausgestorbener Arten. Da sich außerdem Steinwaffen, Pfeilspitzen und dergl. vorfinden, manche der Thierknochen auch Kritze zeigen, so schließt Lartet, es rühren dieselben von Menschen her, welche diese Thiere tödteten und sich von ihnen nährten. Ebenso fand man in den Furfoozer Höhlen der belgischen Provinz Namur Knochen und Werkzeuge[2], doch einer späteren Periode angehörend. Die Anschwemmungen des Mississippi gehen, wie Vogt berichtet, bis über 180 Meter Tiefe hinab, mit zehn verschiedenen Cypressenbeständen in zunehmender Tiefe übereinander. In der Tiefe von 4,8 Meter wurde angebranntes Holz und das Skelet eines Mannes der eingebornen amerikanischen Race gefunden. Nach Berechnung des Dr. Dowler nun, welcher 15 Centimeter Anschwemmung auf ein Jahrhundert (nach dem Maße der Nilanschwemmung) annimmt, ergibt sich zugleich mit Berücksichtigung der Zeit des Wachsthums dieser Wälder eine Gesammtsumme von 57,000 Jahren für das Alter dieses Skeletes, von 158,400 Jahren für

---

(Göttinger Nachrichten 1864. N. 5) für jenen eines alten Holländers, den von Engis für keineswegs abweichend von dem allgemeinen europäischen Typus. Ebenso selbst Huxley (Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur 1863, deutsch von Carus S. 176), welcher bezüglich des ersteren erklärt: In keiner Weise können die Neanderthal-Knochen als Ueberreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden Wesens angenommen werden. Ebenso Fühlrott, Der fossile Mensch aus dem Neanderthale. Duisburg 1865. Vogt (Ausland 1864. S. 700) findet jenen bezüglich der Gehirnentwicklung dem Schädel der Australier gleichstehend, jedoch mit dem langen schmalen Schädel des Holländers verwandt. Auch Lyell (S. 374) will keinen Beweis darauf gründen.

[1] Quart. Journal of the Geolog. Societ. Nov. 1860.

[2] Ausland 1865. S. 618 ff.

jenes des Delta's. — In Aegypten fand man in einem Bohrloche in einer Tiefe von 18 Meter Stücke von Backsteinen und Töpferwaaren; sie haben demnach ein Alter von 12,000 Jahren. Ebenso finden sich in den Torfmooren Dänemarks Generationen von Wäldern übereinander. Nach den verschiedenen Arten von Werkzeugen, welche hier vorkommen, unterscheidet man eine Stein-, Bronze- und Eisenperiode. Erst in den obern Torflagen kommen Geräthschaften von Bronze und dann von Eisen vor.

Bei niederem Wasserstande sieht man an gewissen Stellen des Bodensee's und der Schweizer See'n, sowie in Torfmooren, die See'n waren, sogenannte Pfahlbauten, zuerst im Jahre 1854 durch Dr. Keller in Zürich entdeckt. Es stecken nämlich Pfähle, auf welche vormals Häuser aufgebaut waren, in dem alten Seeboden; an den meisten Punkten finden sich Waffen und Geräthschaften von Stein, an einigen andern Orten sind sie von Bronze, Eisen, gemischt mit griechischen, gallischen und helvetischen Münzen. Morlot hat versucht, das Alter dieser Bauten zu bestimmen. Der Schuttkegel, welchen die Tinière bei ihrer Einmündung in den Genfersee (in der Nähe von Villeneuve) bildet, wurde durch die Arbeiten an der Eisenbahn quer durchschnitten. In der Tiefe von 1,2 Meter fand man römische Ziegel und eine römische Münze; bei 1,8 Meter weiterer Tiefe fanden sich Gefäße von Thon und eine kleine Zange von Bronze; neun Fuß tiefer grobes Töpfergeschirr und Knochen unserer Hausthiere. Die römische Münze nun gibt den Chronometer; 1,2 Meter bedingen einen Zeitraum von fünfzehn- bis achtzehnhundert Jahren; bei gleichmäßig fortschreitender Aufschüttung bedürfte es demnach für den ganzen Kegel 100,000 Jahre.

Vor Allem müssen wir hier auf einen Cirkelbeweis aufmerksam machen, welcher bei der Bestimmung des Alters des Menschengeschlechtes auf Grund geologischer Daten mit

unterläuft. „In jedem der Hauptabschnitte der Erdrinde,' sagt der (hier) keineswegs verdächtige Burmeister[1], ‚treten vielfach verschiedene Schichten auf, deren Unterschiede sowohl von den Materien, aus denen sie bestehen, als auch von den organischen Resten, die sie enthalten, herrühren'.

Man hat sich immer mehr überzeugt, daß die materielle Grundlage minder wichtig sei für die Bestimmung einer Formation als die Versteinerungen, und daß sie besser den Hauptanhaltspunkt hergeben müssen. Auf solcher Wichtigkeit des Petrefactes beruht der Begriff von Leitmuschel, d. h. einer versteinerten Thierhülle, die, wo sie auch angetroffen wird, das entschiedenste Zeugniß über die Formation ertheilt, zu welcher ihr neptunisches Muttergestein gehört. Wir werden daher auf das Material der Formation kein großes Gewicht legen, wir werden in allen . . Gemische mehrfacher Art in buntem Wechsel mit einander antreffen und uns immer durch ihre organischen Beschlüsse erst recht überzeugen, in welche Zeit die Periode ihrer Entstehung fallen müsse'[2].

Die organischen Reste sind es demnach, nach welchen wir das Alter der Formation bestimmen. Bei den neuesten oben angeführten Thatsachen und Schlußfolgerungen geschieht das gerade Gegentheil.

So hält denn auch Burmeister wie Quenstedt[3] an der gemeinsamen Annahme der Paläontologen fest, nach welcher das Vorkommen fossiler Menschenreste in Abrede gestellt wird. — ‚Ueberall', sagt er, ‚hat sich eine genaue Untersuchung bestimmt überzeugt, daß die vermeintlichen Menschenknochen

---

[1] Geschichte der Schöpfung. S. 194. Vgl. Ch. Lyell, Geologie. Deutsche Bearbeitung v. B. Cotta. I. S. 133 ff.

[2] A. a. O. S. 468. (In der Ausgabe von 1857. S. 563.) A. v. Humboldt, Kosmos. I. S. 283. Naumann, Lehrbuch der Geognosie. S. 21.

[3] Sonst und Jetzt. S. 250.

entweder keinem Menschen angehören, oder, wenn es der Fall war, daß sie später von ihrer Lagerstätte zwischen präadamitische Thiergebeine gelangten und entschieden aus einer jüngeren Epoche herstammen'. Er führt sodann die in neuerer Zeit bekannt gewordenen Fälle auf und beleuchtet sie, namentlich auch das Vorkommen von Menschengebeinen in den Knochenhöhlen der Auvergne, deren wir oben erwähnten. Jene Höhlen sind ‚Wohnsitze der ältesten gallischen Völkerschaften, die hier fossile Thierknochen, wer weiß zu welchem Zwecke, ausgruben und sie dadurch mit den Gebeinen ihrer eigenen Vorfahren vermischten'. Auch auf dem Mont-Denise, in der Nähe des Puy-en-Velai, sollen in vulkanischem Gestein (Breccie) durch Aymard im J. 1844 zwei Menschenskelete gefunden worden sein. Aber Lyell hat in Bezug auf sie erklärt, der Sachverhalt bringe es keineswegs zur Evidenz, daß der Mensch Zeuge der letzten vulkanischen Eruption gewesen, indem das Gestein, in welchem sie gefunden worden, viel poröser sei und nicht blätterig wie das übrige, demnach als ein regenerirtes Gestein einer weit spätern Zeit angehöre. Auch hat kein Sachkundiger diese Skelete an ihrer ursprünglichen Einlagerung gesehen [1].

In neuerer Zeit haben die durch Boucher de Perthes in der Kreideformation der Picardie bei Amiens und Abbeville (1847) aufgefundenen Hacken und Keulen aus Feuersteinen, die hier in großer Menge vorkommen, der Vorstellung von antediluvianischeu Menschen neue Nahrung gegeben [2], so daß selbst Lyell sich günstig dafür aussprach. Menschengebeine wurden dabei nicht gefunden [3].

[1] A. Wagner, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1861. II. S. 41.

[2] Cf. Revue des deux Mondes. 1858. S. 4. 5. Neue Zweifel an der künstlichen Verfertigung dieser Werkzeuge. Ausl. 1865. S. 863 ff.

[3] Allerdings wurde im Sommer 1864 in einer Kiesgrube daselbst ein ganzer menschlicher Schädel gefunden; aber ‚es ist noch nicht völlig

Es nöthigt uns, wie auch ein schottischer Gelehrter in Blackwood's Magazine[1] bemerkt hat, nichts zur Annahme, daß jene Kieselwaffenverfertiger und die tertiären Thiere Zeitgenossen gewesen sein mußten. Die Elephanten und Flußpferde konnten bereits ausgestorben und geologisch beerdigt gewesen sein, als ungestüme Wasserkräfte ihre Gräber wieder aufrissen, die alten Schichten durchwühlten, die Kieselwerkzeuge hineinmengten und nun beides als geologische Synchronismen zusammenschichteten. Wenigstens ist die Bildung des Muttergesteins unter stürmischer Erregung des Wassers erfolgt, denn die Flötze liegen nicht in regelmäßigen Bändern, nicht sortirt wie bei allmählichen ungestörten Niederschlägen, sondern ihre Flächen neigen sich nach allen Strichen des Kompasses und in Winkeln von 30—40° zum Horizont. Endlich sind auch noch die Quarzblöcke dazwischen gebacken, die manchmal 30 Centimeter im Durchmesser und Flächen von 90 Centimeter Länge und ebenso viel Breite besitzen. Die Kieselwerkzeuge selbst sind bisweilen so stark abgerieben und beschädigt, daß nur leise Spuren menschlicher Industrie noch erscheinen.

Aber die Gleichzeitigkeit dieser Werkzeuge mit den tertiären Thieren zugegeben, was beweist das? Es beweist das nur, daß der Mensch so alt ist wie die nordeuropäischen

---

entschieden, ob eben diese Kiesschicht nicht etwas jünger sei, als die eigentliche Lagerstätte der Elephanten- und Rhinocerosreste'. Oscar Schmidt, Das Alter der Menschheit. Wien 1866. S. 14. Vgl. S. 15. 16. Auch in Les Eyzies (Höhle von Cro-Magnon), in Perigord, wurden Schädel und Skelette aus der Renthierzeit gefunden (im März 1868). ‚Die Cro-Magnon-Leute waren ‚Wilde', aber Wilde von hoher geistiger Begabung, wie ihre Schädelform ausweist.' Ausl. 1870. S. 8. Nach Cäsar (De bell. Gall. VI. 11) lebte das Renthier noch zu seiner Zeit in Gallien und wurde erst allmählich ausgerottet.

[1] Vgl. Ausland. 1860. S. 1096 ff. Vgl. Lartet in der Bibliothèq. universelle. Genèv. 1860. Arch. VIII. 194.

Dickhäuter, oder vielmehr, daß diese so jung als die Menschen gewesen sind, denn die Zeitrechnung der Geologie ist, wie wir bereits aus dem Begriffe der Leitmuschel gesehen, eine relative, keine absolute[1]. Man würde also höchstens wissen, daß Mammuthe das Auftreten des Menschen noch erlebt haben. Aber wie lange Zeit es braucht, bis Thiergeschlechter aussterben, sagt uns kein Zoolog. Es kann dieß auch außerordentlich rasch erfolgen[2]. An einen Wechsel des Klimas brauchen wir hiebei nicht nothwendig zu denken, denn der sibirische Mammuth war, wie Ch. Lyell nachgewiesen, mit einem Pelz bekleidet. Drei Dinge sind demnach zu constatiren. Erstens, ist der Fund wirklich ein Product menschlicher Industrie? Zweitens, ist die Erdschichte, in welcher er lag, noch gänzlich unberührt, sowohl von Menschen wie Elementar-Ereignissen? Endlich, welches ist das Alter der betreffenden Schichte? In Bezug auf den zweiten Punkt sagt ein neuerer Geolog[3]: Ich erkläre in meinem und des Herrn von Gourges Namen, daß seit den fünfunddreißig Jahren, welche wir im Studium dieser Kieselwerkzeuge zugebracht haben, wir nie solche in einer Lagerung fanden, die nicht von Menschen wäre durchwühlt gewesen. Ich nehme nur die glatten Beile aus, die man zuweilen unter abgehauenen Baumstöcken findet.

Es übrigt uns noch, das Ergebniß der Alluvial-Bildung zu erörtern, welche C. Vogt in breiter Behaglichkeit darstellt, was uns unwillkürlich an Göthe's Wort erinnert. ‚Das Schrecklichste', sagt dieser[4], ‚was man hören muß, ist

[1] Vogt, a. a. O. II. S. 81. O. Schmidt, a. a. O. S. 5.

[2] Ueber ausgestorbene Thiere in den letzten Jahrhunderten vgl. Quenstedt a. a. O. S. 244. Bastian a. a. O. S. 33 ff.

[3] Vgl. Desmoulins, La question diluviale et le silex ouvré. Paris, 1864.

[4] Göthe als Naturforscher in F. von Raumer's Kreuzzügen. I. S. 70.

die wiederholte Versicherung: die sämmtlichen Naturforscher seien hierin derselben Meinung. Wer aber die Menschen kennt, der weiß, wie das zugeht. — Tüchtige, kühne Köpfe putzen durch Wahrscheinlichkeit eine solche Meinung heraus; sie machen sich Anhänger und Schüler; eine solche Masse gewinnt eine literarische Gewalt. Hundert und aber hundert wohldenkende Männer, die in andern Fächern arbeiten, was haben sie Klügeres zu thun, als jenen ihr Feld zu lassen und ihre Zustimmung zu allem dem zu geben, was sie nichts angeht? Das heißt man alsdann allgemeine Uebereinstimmung der Forscher.

Schon hab' ich manches Credo verpaßt;
Mir sind sie alle gleich verhaßt,
Neue Götter und Götzen.'

Ueber Morlot's Berechnung des Alters der Pfahlbauten äußert sich A. Wagner also: ‚Die Voraussetzungen, von denen der Calcul ausgeht, muß ich für so völlig grundlos und willkürlich erklären, daß ich höchlich darüber verwundert bin, wie Jemand sie im Ernste zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Betrachtung nehmen kann. So können die obern 1,2 Meter des Schuttkegels in eben so vielen Minuten, als Morlot für sie Jahrhunderte annimmt, angeschüttet worden sein. Das Vorkommen der römischen Münzen beweist nichts für das Alter der Schuttmasse selbst; denn letztere (ein Resultat der Anschwemmungen durch Fluthen) kann dieselben in viel späterer Zeit mit sich fortgeschleppt und abgelagert haben'[1]. — Ebenso wenig läßt sich der Jahresbetrag in der Bildung eines Torflagers mit Evidenz numerisch ausdrücken; ‚man sah abgestochene

[1] Ebenso Baer und M. Wagner (Sitzungsberichte der K. B. Akademie 1866. II. S. 467). Letzterer fügt bei: Alle Versuche, den Anfang und die Dauer der beiden ältesten Perioden jener Seeansiedlungen chronologisch festzustellen, sind bis jetzt als völlig mißlungen zu bezeichnen.

Torfmoore nach 30 Jahren bis auf 1,5 Meter Dicke wieder anwachsen'. (Burmeister a. a. O. S. 247.)

Die Ablagerungen des Nils sind die am wenigsten unregelmäßigen; aber doch gesteht Burmeister, daß seine Thätigkeit im Laufe der Jahrhunderte sich vielfach geändert haben mag. Es ist daher von vornherein unmöglich, seine Anschwemmungen als Grundlage zu irgend welcher Berechnung zu benutzen, noch weniger aber für Bildung anderer Delta's. Selbst wenn derartige Ablagerungen in den letzten Jahrhunderten gleichmäßig vor sich gingen, so kann dieß keinesfalls zu dem Schlusse berechtigen, daß die Gleichmäßigkeit immer stattgefunden, und dieselben Kräfte immer in derselben Weise gewirkt haben; die Fluth und die Ablagerungen aber sind sehr verschieden in den verschiedenen Jahren, und darum ist, wie Lyell bemerkt, jede Berechnung höchst unzuverlässig [1]. Zu Puzzuoli bei Neapel kommen Schichten vor, welche Fragmente von Sculpturen, Töpferwaaren und Bautrümmer mit unzähligen Muscheln enthalten; die oberste dieser Schichten ist 6 Meter über dem Spiegel des Meeres; ihre Erhebung datirt nachweisbar aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts [2]. — Lyell nimmt für die allmähliche Erhebung des Landes und angrenzenden Meerbodens von Norwegen und Schweden — namentlich gegen das Nordcap zu — 1,5 Meter für das Maß eines Jahrhunderts an.

So haben denn auch die Berechnungen der französischen Gelehrten Cuvier und Deluc gerade auf Grund der Deltabildungen, des Vorrückens der Dünen und des Wachsthums der Torfmoore und Muränen das entgegengesetzte

[1] Geologie, deutsch von B. Cotta. I. S. 160. Ueber das Mississippi-Delta sagt er: Die Data für eine solche Berechnung sind bis jetzt noch zu unvollständig. Mit ihm stimmt G. Bischof überein.

[2] Derselbe a. a. O. I. S. 155.

Resultat geliefert: daß nämlich die Oberfläche unserer Erde eine Umwälzung erfahren habe, die nicht älter als 5—6000 Jahre ist[1]. — Brémontier wies sogar nach, daß die Dünen im Departement des Landes jährlich 18—21,6 Meter vorrücken[2]. Wir legen jedoch nicht allzuviel Gewicht auf derartige Angaben, wo Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit steht. Was aber Vogt's Berechnung des Alters des zu New-Orleans bei 4,8 Meter Tiefe aufgefundenen Schädels amerikanischer Race betrifft, so ist gewiß der letztere Umstand seiner Hypothese sehr ungünstig; außerdem muß er vor Allem den Beweis liefern, daß derselbe nicht durch irgend welchen Zufall oder ein Elementar-Ereigniß an seine gegenwärtige Lagerstätte gelangt sei; denn ein Beweis der Art ist in dieser Frage kein Beweis. Im Hinblick auf die raschen Versandungen an den Küsten der Ostsee sagt daher Fr. Maurer[3]: ‚Es möchte wohl schwer fallen, wissenschaftlich stichhaltig die Behauptung umzustoßen, daß jenes Gerippe nicht älter als 5000 Jahre sei'. Lyell legt darum auf dieses Vorkommniß auch keinen Werth. Erst jüngst fand man in den Kieseln des sogen. Ourther Diluviums, in einer Tiefe von 1,5 Meter, einen marmornen Menschenschädel, offenbar bereits aus der christlichen Zeit[4]. In einem i. J. 1861 zu Philadelphia veröffentlichten Berichte von zwei amerikanischen Ingenieuren wird das Alter des Mississippidelta auf nicht ganz 5000 Jahre berechnet[5]. — In Aegypten dagegen, worauf Vogt sich gleichfalls beruft, finden sich Cisternen von 15—30 Meter Tiefe; schon Herodot berichtet, daß an jenen

[1] Cuvier, Sur les révolut. du globe. Paris 1825, p. 144. — Deluc, Lettre à Blumenbach, p. 256. Saussure, Voyage dans les Alpes. §. 625.

[2] Cuvier, l. c. p. 61.

[3] Ausland, 1864. S. 915.

[4] Ausland, 1864. S. 240.

[5] Revue catholique, Louvain 1867. p. 411.

Stellen, welche vom Nilwasser nicht überschwemmt wurden, Vertiefungen eintraten. Wer beweist, daß die oben erwähnten Scherben nicht schon anfänglich in einer Cisterne, Erdspalte oder Vertiefung lagen? [1] Auch bauten die ältern Aegypter, wie in Babylon und Assyrien, in der Regel mit ungebrannten, an der Sonne getrockneten Ziegeln [2]. — Ritter [3] sagt daher das gerade Gegentheil von dem aus, was Vogt als das Resultat der Berechnung bezeichnet: ‚Man hat aus der durch die jährliche Fluthablagerung des Nils bewirkten Bodenerhöhung berechnet, daß Luxor oder Theben in Oberägypten erst um 1400 v. Chr. erbaut sei, und daß überhaupt das Alter des Nilthals nicht über 2960 Jahre v. Chr. hinaufreichen kann‘.

‚Ein bei Bubastos stattgefundener Erdeinsturz erklärt vielleicht das Auffinden von Töpfergeschirr in bedeutender Tiefe. Oder es ist dieß einfach ein Fellahbetrug; denn wer die Natur des Nilthals kennt, läßt sich nicht weiß machen, im Laufe menschlicher Naturgeschichte könne der Deltaboden sich um 18 Meter erhöht haben. Er erhöht sich gar nicht (?), und wenn der unterste Theil viertausendjähriger Denkmäler auch 1,8—2,4 Meter tief verschüttet ist, so kommt dieß daher, daß sie inmitten aufgelöster Städte standen, Städte von Nilerde, die im Zerfall allerdings ihren Boden erhöhen. Im offenen Land nimmt eine einzige höhere Fluth den etwaigen

[1] ‚Ich habe Folgendes erlebt (schreibt der in Indien lebende Engländer Fergusson im Quart. Journ. of the geolog. societ. Aug. 1863. p. 527): Ziegelsteine, welche die Grundmauer eines von mir erbauten Hauses bildeten, wurden von dem Wasser eines Flusses weggeschwemmt, und kamen 30—40 Fuß (9—12 Meter) tief auf den Boden desselben zu liegen. Seitdem ist der Fluß zurückgewichen, und auf derselben Stelle, wo früher meine Hütte stand, aber 40 Fuß (12 Meter) über ihren Ruinen, steht jetzt ein neues Dorf.‘

[2] Wilkinson, Anc. Egypt. III. p. 316.

[3] Afrika I. S. 843—846.

Ansatz früherer Jahre wieder weg'. J. Braun (Augsb. Allgem. Zeitung 1866, Beil. 176 in einer Besprechung von Lauth, Manetho und der Turiner Königspapyrus. 1865): 'Ueber das Quantitative der Bodenerhöhung im Delta liegen keine sicheren Daten vor,' sagt Max Eyth, 'und jede chronologische Berechnung hinsichtlich der im Nilschlamm begrabenen Monumente ruht auf einem völligen Mißverstehen der Verhältnisse. Vor Allem lagert sich in Folge wechselnder Strömung die Thalsohle nicht ganz flach ab, so daß in einem Jahre ein sanfter Hügel entsteht, vielleicht durch zufällige Anpflanzung von Gesträuchen, die den Schlamm aufhalten — wo im nächsten Jahre bei höherem Wasserstand und kräftigerer Strömung Hügel sammt Gesträuch wieder verschwindet und einer ausgewaschenen Mulde Platz macht. Besonders aber wird, wo Menschenhand eingreift, — und dieß ist überall da der Fall, wo der eigentliche Culturboden liegt — jede derartige Berechnung unmöglich, indem das Anschwemmen als ein wesentliches Moment in der Landwirthschaft benützt und mit Leichtigkeit geleitet werden kann. Es kann der Fellah, der einen Damm um das Unterende seines Feldes zieht, in einem einzigen Jahr ein paar Jahrtausende mehr in die scharfsinnige Berechnung eines europäischen Gelehrten hineinschwemmen.' 'Wir lassen darum,' fügt Fraas bei, 'die schwindelnden Jahrtausende bei Seite, und es wäre wahrlich an der Zeit, daß dieser hundertmal in den Lehrbüchern der Geologie wiedergeläutete Unsinn ein- für allemal ausgemerzt würde, mit dem man höchstens noch einen leichtgläubigen Laien berücken mag' [1].

Fassen wir uns kurz:

1) Die Geologie vermag immerhin nur das relative, nicht das absolute Alter des Menschengeschlechtes anzugeben.

2) Selbst hier sind die Berechnungen auf Grund der

[1] Max Eyth bei Fraas, Aus dem Orient. Stuttgart 1867.

jährlichen Anschwemmungen und Hebungen äußerst unsicher. Quenstedt, Epochen der Natur S. 826, Fergusson, a. a. O., Franz Maurer, Ausland 1864. S. 914 ff., weisen nach, daß solche Anschwemmungen und Hebungen ungleich rascher vor sich gehen. Namentlich Maurer führt eine lange Reihe von Beispielen an.

3) Ebenso wenig läßt sich die Torfbildung als Zeitmesser gebrauchen; denn ‚zur Berechnung der vertikalen Zunahme des Torfes fehlt bis jetzt jeglicher Anhaltspunkt', gesteht Vogt (II. S. 143). Vgl. Quenstedt, Epochen der Natur S. 793. Das im Jahre 1864 im Torfmoore von Westerschnabek im Sundewitt gefundene Schiff von 36 Schritt Länge mit römischen Münzen u. s. f. war von seinem höchsten Rand an noch 1,5 Meter tief unter dem Moor [1].

4) Ueber das Alter der Pfahlbauten und ihrer Bewohner haben ‚weder Keller, noch Desor, noch Baer, noch Lyell, noch irgend ein dänischer Alterthumsforscher es gewagt, eine Hypothese aufzustellen. Morlot's Versuch hat sich als ganz ungenügend bewiesen. Was soll man hingegen zu den luftigen Hypothesen und leichtfertigen Combinationen von Männern sagen, die kühn phantastische Theorien aufstellen?' [2] Jedenfalls ist die strenge Scheidung in Stein-, Bronze- und Eisenperiode unstatthaft, und ‚in keinem Falle kann von einer vorsündfluthlichen oder vorhistorischen nordeuropäischen Cultur in unberechenbarer Ferne die Rede sein' [3].

---

[1] Ausland, 1864. S. 914.

[2] Augsb. Allgem. Zeitung 1864. Nr. 365. Beil. Lisch, Jahrbüch. für mecklenburg. Alterthumskunde 1865. S. 81. Vgl. die ausführliche Darstellung von Reusch, Chilianeum 1864.

[3] F. Maurer a. a. O. S. 995. Er setzt sie auf 800—500 v. Chr., Hochstetter (Oester. Wochenschr. 1864. S. 1610) in das letzte vorchristliche Jahrtausend. Bei den Apatschen werden, wie Catlin beschreibt, noch jetzt Feuersteinpfeilspitzen erzeugt; vgl. Ausl. 1868. S. 101. Aus den ‚Pfahlbaufunden des Ueberlinger See's beschrieb. v. Haßler',

Es bleibt sonach die Thatsache: die Anfänge der griechischen, phönicischen, indischen, chinesischen, ägyptischen Chrono-

Ulm 1866, ergibt sich, daß die Pfahlbauten dauerten bis Ende der Römerzeit (3—4 Jahrh. n. Chr.). Auch die Erzgeräthe weisen in Ornamentik und Technik auf eine Berührung mit den Römern hin, gehen darum höchstens bis zum 6. oder 7. Jahrh. v. Chr. hinauf, der Blüthezeit Etruriens. Aber auch die, weil mehrentheils Steine und Knochen gefunden werden, als die ältesten angenommenen Bauten zeigen Spuren eines Verkehrs mit der Ostsee (Bernstein) und mit Asien (Nephrit), gehen darum nicht über das 10—12. Jahrh. v. Chr., die Zeit der phönicischen Handelszüge, hinauf. Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung 1866. Nr. 90 Beil. In den Marschen des Euphrat, am Tsad-See in Centralafrika, auf Borneo finden sich noch heute Pfahlbauten. Venedig ist der größte Pfahlbau. Die Trajanssäule zu Rom gibt eine bildliche Darstellung eines von den Römern verbrannten dacischen Pfahldorfes. Selbst Vogt (Archiv für Anthropologie I. B. Braunschweig, 1866. S. 8) kritisirt sehr scharf die Art und Weise, wie Manche die Aufeinanderfolge der drei Perioden dargestellt haben. Sie ‚bilden nur relative Abschnitte, die sich ineinander fortsetzen, und die sich nicht auf verschiedenen Punkten der Erdoberfläche zu gleicher Zeit abwickeln mußten... Sicher ist es auch, daß Instrumente von Steinen und Knochen noch lange Zeit in Gebrauch waren, selbst nachdem die Bronze schon eine allgemeine Verbreitung erlangt hatte... Weit mehr als bei andern Fragen ist unser Wissen nur Stückwerk.‘ Nach Lindenschmitt hat diese Eintheilung keine andere Bedeutung als jene in Thier-, Pflanzen- und Mineralreich. Wie Sven Nilsson (Die Ureinwohner des skandinavischen Nordens. Aus dem Schwedischen übersetzt. Hamburg 1860) nachweist, ist die Cultur des Bronze-Alters daselbst fremden Ursprungs. Die Bronze ist nach ihm durch die Phönicier nach dem Norden gekommen; die Embleme an den Schmuckgegenständen und Waffen deuten hin auf den Baalsdienst (Baltisches Meer, Belt). Sie trieben Tauschhandel mit Zinn, Bernstein, Fischen, Pelzwerk und legten unter den halbwilden Ureinwohnern Colonien an. Pallmann (Die Pfahlbauten und ihre Bewohner. Greifswalde, 1866) verwirft nicht nur die strenge Scheidung der Perioden, sondern auch jene Altersberechnungen, wie sie selbst E. Desor noch sich erlaubt. Er hält die Pfahlbauten für Handelsstationen massaliotischer und gallisch-celtischer Kaufleute und Handwerker, die ihre Waaren nach dem Norden vertrieben, und versetzt sie in die vier letzten Jahrhunderte v. Chr. S. 31. 161. Dagegen M.

logie gehen über das vierte Jahrtausend v. Chr. sicherlich nicht zurück. Weiter darüber hinaus keine Tradition, außer jener einer großen Katastrophe. In dieser Logik der Thatsachen liegt eine größere Gewißheit, als alle Hypothesen und Inductionsbeschlüsse zu gewähren im Stande sind [1].

## II.

## Die Sündfluth.

Nirgends findet sich eine so große Uebereinstimmung der Völker, als in den Erinnerungen an die Sünd- (Sint- [2])

Wagner, vgl. Sitzungsberichte der K. B. Akademie 1866. II. S. 430 ff. Er bezeichnet die Pfahlbauten als Zufluchtsstätten gegen andringende Feinde wie zur Erleichterung des Fanges von Fischen, der vorzüglichsten Nahrung jener Völker, wie denn schon nach Herodot das ganze Heer des älteren Darius gegen die päonischen Pfahlbaubewohner im See Prasias nichts auszurichten vermochte. Gründliche Kenntniß und nüchternes Urtheil bei Lindenschmitt (Archiv für Anthropologie. 1867. 3. Heft). Er weist es als wahrscheinlich nach, daß alles Bronzegeräthe, das man in Deutschland und den nördlichen Ländern findet, aus dem Süden stammt und mindestens bis in das vierte Jahrhundert v. Chr. hinaufreicht. Seine Beweisführung wird durch die von Wiberg (Archiv für Anthropologie 1870. S. 11 ff.) gegebenen Belege unterstützt. Die Vergleichung der Bronzegegenstände aus Großgriechenland und Etrurien mit den transalpinischen Bronzen, namentlich auch in Bezug auf Ornamentik, bringt einen Zusammenhang beider zur Gewißheit. Hieraus erklärt es sich auch, daß die Bronzecultur im Norden keine allmähliche Entwicklung zeigt, sondern plötzlich in schönster Vollendung auftritt; sie sind aber von einem technisch und künstlerisch höher stehenden Volke eingeführt; die jüngeren Fabrikate sind schlechter, weil sie Copien sind, in denen eine junge heimische Industrie sich versuchte.

[1] Cf. Vivien de St. Martin, L'année géogr. 1868. p. 519. Ebenso Pfaff (Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte 1868. S. 76): ‚Alle Zahlen, welche, von natürlichen Zeitmaßen hergenommen, für das Alter des Menschengeschlechts angegeben werden, sind höchst unsicher, die zuverlässigsten gehen nicht über 5—7000 Jahre hinaus.'

[2] Sint (Sin) = allgemein, wie noch in ‚sintemal'.

fluth. Es ist dieß um so auffallender, da gerade von ihr, wie sie in den Sagen der Völker auftritt, am wenigsten gesagt werden kann, sie sei das Resultat rein subjectiver Reflexion und spielender Phantasie, das im Spiegelbild der Mythe plastisch erscheint. Es kann für deren Ursprung gar kein anderer Grund als eben nur die historische Wirklichkeit gedacht werden, welche letztere als integrirendes Moment der Mythe überhaupt von den gewiegtesten Forschern[1] anerkannt wird. Von den Sündfluthsagen gilt ganz besonders das tiefsinnige Wort des M. Claudius[2]: ‚Wie die Kinder eines Vaters hat zwar eine jede ihr eigenes Gesicht, aber alle haben gewisse Familienähnlichkeiten. Was die Kinder Verschiedenes haben, das haben sie, denke ich, ein jedes von sich; was sie aber alle gemein haben, das haben sie vom Vater.‘

In Westasien finden wir die babylonische[3], phönicische[4], phrygische[5], syrische[6] Fluthsage; in Ostasien die persische[7], chinesische[8], indische[9]. Bei den Hellenen die Sagen von Ogyges und Deukalion, die attischen, thessalischen, phokischen,

---

[1] Buttmann (Mytholog. I. S. 247) erklärt ‚das Luftgebilde der Sage‘ als ‚durchzogen von historischen Adern, die wir noch jetzt nicht ohne Ausbeute bearbeiten‘. ‚Die Verknüpfung des Geschehenen und Gedachten‘, bemerkt Otf. Müller (Prolegom. zur Mythol. S. 70), ‚findet bei den meisten Mythen statt.‘

[2] Wandsb. Bot. Thl. VII. S. 105.

[3] Berosus ed. Richter p. 52 sq. Syncell. Chronograph. p. 29.

[4] Joseph. Antiqu. I. 4. Sanchuniathon ed. Orelli p. 32.

[5] Vgl. Buttmann, über den Mythus der Sündfluth. Berlin 1819. S. 25 ff.

[6] Lucian. De dea Syr. c. 12. 13.

[7] Bundehesch. 3. 7.

[8] Klaproth, Asia polyg. p. 12.

[9] Bopp, Die Sündfluth nebst drei Episoden des Mahabârata. Berlin 1829. S. 111.

samothrakischen Stammsagen [1]. Die Sagen der Aegypter [2] und Mexikaner [3] stimmen bis auf den ausgesandten Vogel mit dem biblischen Bericht zusammen; hiezu kommen die Sagen der Peruaner [4], die von Tahiti [5] und vom Orinoko, von den Bewohnern Nordamerika's, den Japanesen [6], Celten [7] und Germanen [8]. ‚Es gewähren', sagt A. von Humboldt [9], ‚diese alterthümlichen Sagen des Menschengeschlechtes, die wir gleich den Trümmern eines großen Schiffbruches über den Erdtheil zerstreut antreffen, dem philosophischen Forscher der Geschichte der Menschheit das höchste Interesse; überall stellen die kosmogonischen Ueberlieferungen der Völker die gleichartige Gestaltung und Züge der Aehnlichkeit dar, die uns zur Bewunderung hinreißen. So mancherlei Sprachen, welche völlig vereinzelten Stämmen anzugehören scheinen, überliefern uns die nämlichen Thatsachen. Das Wesentliche der Angaben über die zerstörten Stämme und über die Erneuerungen der Natur ist nur wenig abweichend; jedes Volk aber ertheilt ihnen sein örtliches Colorit. Auf den großen Festlanden, wie auf den kleinsten Inseln des stillen Oceans ist es jedesmal der höchste und nächste Berg, auf den sich die Ueberreste des Geschlechtes der Menschen gerettet haben. — Wer die mexikanischen Alterthümer aus den Zeiten, welche der Entdeckung der neuen Welt vorangingen, aufmerksam

[1] Buttmann a. a. O.

[2] Plat. Timaeus p. 25. Diodor. I. 10.

[3] Clavigero, Geschichte von Meriko I. S. 344.

[4] Ders. II. S. 281. Vgl. über die südamerikanischen Sagen A. v. Humboldt, Reise in die Aequinoctial-Gegenden. III. Thl. S. 406 ff. Ansichten der Cordill. S. 26 ff. Prichard a. a. O. IV. Thl. S. 552 ff.

[5] W. Ellis, Polynesian Research. Lond. 1830. I. p. 57.

[6] Stuhr, Religion. d. Orients. S. 41 ff.

[7] Mone, Nordisch. Heidenth. II. S. 491.

[8] Edda, Dämasage c. 6. Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschl. S. 170 ff.

[9] A. a. O. III. S. 408.

erforscht, wer mit dem Innern der Wälder des Orinoko, mit der Kleinheit und Vereinzelung europäischer Einrichtungen und hinwieder auch mit den Verhältnissen der unabhängig gebliebenen Völkerstämme bekannt ist, der kann unmöglich versucht sein, die bemerkten Aehnlichkeiten dem Einfluß der Missionarien und des Christenthums auf die National-Ueberlieferungen zuschreiben zu wollen.' Welcker [1] bemerkt: Diese alte Sage von der großen Fluth ist gewiß nicht aus Schlüssen hervorgegangen, wie etwa aus der Beobachtung auf hohen Gebirgen gefundener mit Muschel versetzter oder vom Wasser ausgehöhlter Steine, sondern nur ein großes Ereigniß, eine die Erdbewohner in weiten Strecken vertilgende Wasserbedeckung, die Erinnerung einer Epoche der Entbindung kann dem Andenken des Menschengeschlechts sich so tief eingeprägt und eine so einfach schön gestaltete und unter den asiatischen Urvölkern und weiterhin wunderbar verbreitete Sage bewirkt haben. Aehnlich sagt Alfred Maury [2]: La tradition du déluge est si ancienne, si universelle, elle a été consacrée par des autorités si respectables, qu'il paraît difficile de n'y voir qu'une invention de la crédulité naïve des premiers âges. Sans doute, des circonstances fabuleuses entourent la plupart des récits où elle est consignée, mais sous cette enveloppe mythique il est impossible qu'il ne se cache pas un fait réel et positif, qui a laissé sa trace dans les souvenirs des hommes et s'y est gravé en caractères ineffaçables. Il ne semble ni raisonnable ni légitime de repousser l'authenticité du déluge, et le récit de la Bible est un témoignage sérieux qui fait partie des plus vieilles archives de l'humanité.

Die historische Thatsache steht demnach fest: überall ist es eine Vertilgungsfluth, ein einziges Menschenpaar, das ge-

[1] Griechische Götterlehre. I. S. 771.
[2] Revue des deux Mondes. Tom. XXVIII. p. 643.

rettet wird, ein Schiff, in das es sich birgt, ein Berg, auf dem es sich niederläßt; der Vögel, die ausgesandt werden, selbst des Regenbogens ist gedacht. Die Darstellung der Genesis trägt überdieß ganz den Charakter eines Tagebuches, es ist eine historische Urkunde im allereigentlichsten Verstande. Wir läugnen keineswegs, daß bei der Frage nach dem Wie? sich Schwierigkeiten ergeben, ja daß auf manche Frage wir gar keine Antwort haben. Dieß beweist jedoch nur, wie unzulänglich unsere Vorstellungen sind von Zuständen, welche mit den gegenwärtigen so wenig Analogie haben, widerlegt jedoch mit Nichten die historisch constatirte Thatsache. Steht es ja doch geologisch fest, daß die dritte (gegenwärtige) Periode der Schöpfung mit der Diluvialbildung durch das plötzlich eingetretene Sinken der Temperatur eingeleitet wurde und mit dem Eintritt des Zonenunterschiedes und dem Erscheinen des Menschen beginnt [1]; die Ursache dieses schnellen Wechsels, sowie die Diluvialbildung ist bis jetzt noch nicht erklärt, und es kann die Wissenschaft hierüber nur Vermuthungen aussprechen [2]. Hier stößt sie ‚an ein ungelöstes Räthsel' [3]. Zur Verständigung jedoch so manchen unverständigen, aber landläufigen Einwendungen gegenüber diene in Kürze Folgendes:

1) Nach Einigen fordert die Schrift Allgemeinheit der Fluth nicht für die Erde als solche, sondern nur für die damals bewohnte Erde [4].

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 242. 276 ff.

[2] La géologie ignore les combinaisons d'effets, qui ont composé aux climats ces vicissitudes; elle n'explique qu'imparfaitement les exhaussements et les submersions successives du continent. A. Maury (Rev. d. deux Mond. 1860. p. 634).

[3] Ulrici, Gott und Natur. S. 278. Burmeister (a. a. O.) glaubt zur Erklärung der Diluvialbildung große und plötzlich eingetretene Ueberschwemmungen annehmen zu müssen.

[4] Andere dagegen widersprechen, da eine 15 Ellen (9 Meter) über

2) Auch die paarweise Aufnahme ‚alles Fleisches‘ ist nach Einigen auf eine gewisse Relativität zu beschränken, nämlich auf jene Thiere, welche in irgend welcher Beziehung zum Menschen standen, während die außer seinem Gesichtskreis befindlichen nicht erwähnt werden. Denn das Thier leidet mit dem Menschen um des Menschen willen die Strafe [1].

3) Außerdem können wir nicht die verschiedenen Mittel bemessen, deren sich die Vorsehung bediente, um viele Thierarten zu erhalten, ja wir können mit Fug annehmen, daß viele Landthierarten auch außerhalb der Arche erhalten wurden [2]. Zudem ist die Naturwissenschaft nicht im Stande, die Zahl der Thierpaare zu bestimmen, von denen die jetzige Thierwelt abstammt.

4) Wenngleich die meisten Geologen der Gegenwart die Diluvialfluth für ein von der Sündfluth verschiedenes Ereigniß halten, so hat doch die Wissenschaft die Unmöglichkeit letzterer nicht nur nicht dargethan, sondern durch vielfache Analogien bestätigt [3].

---

den 4,8 Kilometer hohen Ararat gehende Fluth unmöglich eine partielle sein könnte.

[1] Pianciani l. c.

[2] Delitzsch a. a. O. S. 252. Pianciani, Cosmogonia naturale comparata col. genes. (Civ. Catt. N. 301. p. 30), welcher die Gründe hiefür ausführlich entwickelt.

[3] Burmeister a. a. O. Vogt, Lehrbuch der Geologie. I. S. 622. Beudant, Cours élément. de géolog. p. ult. Elie de Beaumont bei Pianciani l. c. Für die Identität des Diluviums mit der Sündfluth sprechen R. Wagner, Naturgesch. des Menschen 1831. II. S. 31. Buckland, Reliquiae diluvian. p. 221 sqq. Cuvier, Discours sur les révolut. du globe ed. 6. p. 290. C. v. Raumer, Lehrbuch der Geographie I. §. 29.

## Sechster Vortrag.

---

# Urzustand und Paradies.

Urzustand und Erlösung. — Der erste Mensch nach Schrift- und Kirchenlehre. — Er erscheint nur als Erwachsener. — Die Hypothese des Materialismus. — Der sogenannte Naturzustand des Menschen. — Die Lehre vom Fortschritt. — Die Ueberlieferungen über den ersten Menschen. — Sie bestätigen die Schriftlehre. — Einsprache des Pantheismus. — Lösung. — Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Entwicklung der in ihr liegenden Momente. — Das Paradies. — Uebernatürlicher Charakter des Urzustandes. — Die protestantische und jansenistische Doctrin. — Die Ordnung der Natur und Gnade nach Schrift und Kirchenlehre. — Nähere Bestimmung von Natur und Gnade. — In dem katholischen Dogma die Vermittlung der Gegensätze des Rationalismus und Pantheismus. — Bemerkungen.

In freier Liebe hat Gott die Welt erschaffen, zur Darstellung seiner Herrlichkeit, und den Menschen in ihr nach seinem Ebenbilde. Was eine tiefsinnige Naturbetrachtung früherer Jahrhunderte aussprach, das haben die Forschungen der Wissenschaft und die Ergebnisse der Geologie von Neuem und unbestreitbar bestätigt: Der allmächtige Gott hat die Elemente, die Thiere, die Planeten und den Himmel für unsern Leib, den Leib für die Seele, die Seele aber für sich selbst gemacht [1]. Was der Leib für die Einzelnen, das ist diese Erde für das gesammte Geschlecht [2]. Von Anfange an

---

[1] Der hl. Bernardin von Siena (Opp. Tom. III. p. 274). Justin. Apol. I. 10. Tatian. C. Gr. n. 4. Origen. C. Cels. IV. 74.

[2] Wenn die Natur nichts zwecklos thut (ἀτελές) noch umsonst

waren die Elemente zur Herstellung einer gesetzmäßigen harmonischen Einigung und Gliederung angelegt und bestimmt; in regelmäßig fortschreitender Entwicklung ging der Kosmos von seinem niedersten und einfachsten bis zum höchsten und vollendetsten Gebilde hervor. Die Creatur in ihren verschiedenen Stufen, Ordnungen und Reichen ist aus Gottes Hand hervorgegangen; zuletzt der Mensch, um in der Erkenntniß und dem Bekenntniß Gottes sich zu Ihm, dem Ursprunge seines Lebens und der Quelle seiner Freude, empor zu schwingen, die Natur aber zu sich, ihrem Herrn und Könige, herauf zu heben.

Dieß ist die Ordnung der Natur, wie sie der Idee der Creatur als solcher entspricht und aus deren Wesen hervorgeht; doch sie bezeichnet nicht das volle Maß der göttlichen Liebe. Eine höhere, innigere Verbindung des Menschen mit Gott, als dieser durch das natürliche Licht seiner Intelligenz und durch die natürliche Kraft seines Willens zu erreichen vermag, bildete den Urzustand unseres Geschlechtes; Gott, der in der Schöpfung die Natur in's Dasein gerufen, schmückte das in's Leben getretene Geschlecht mit einer noch edleren, herrlicheren Gabe, der Gnade, die eine neue, übernatürliche Ordnung, einen unmittelbaren Wechselverkehr, eine geheimnißvolle Einigung Gottes mit dem Menschen begründete. Durch sie nahm das Geschöpf Antheil an dem Leben seines Schöpfers selbst; seiner Erkenntniß, vom göttlichen Geiste erleuchtet und wunderbar erhoben [1], ward ein tieferes Verständniß der Natur und der Gottheit; sein Wille war mit übermenschlicher Liebe zu ihm hingewendet [2], und seine

(μάτην), bemerkt schon Aristoteles (Politic. I. 4), so kann sie nur um des Menschen willen dieses All hervorgebracht haben.

[1] Die Kirche spricht darum (Prop. Baj. XXI.) von einer ‚sublimatio et exaltatio.‘

[2] Prop. XXIII. . . . supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut Deum . . . supernaturaliter coleret.

Seele strahlte in einer übernatürlichen Schönheit [1], dem Abglanz der göttlichen Schönheit selbst, die in ihr ausgegossen war. Und dieses heilige, selige, göttliche Leben, in das die Seele des ersten Menschen ganz getaucht war, floß über auf seinen Leib wie auf die gesammte ihn umgebende Natur; diese wie jener waren ihm unterthan. Frei von Krankheit, Mühsal, Schmerz und Tod, war der Leib ihm keine drückende Last, keine hemmende Schranke, sondern nur das reine, gefügige Werkzeug des Geistes. Sein leibliches Leben war Ausdruck, Erscheinung und Vehikel des Geistes, das die sinnliche Begier, ‚das Fleisch, das gelüstet gegen den Geist', nicht kannte, was nun den Menschen so tief beugt und demüthigt.

Dieß ist die Lehre der Kirche [2] von dem Urzustand und der ursprünglichen Bestimmung unseres Geschlechtes. Ihr steht

---

[1] λαμπροτέρους χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως Cyrill. Alex. Contr. anthropomorph. c. 2.

[2] Concil. Trident. Sess. V. Can. 1: Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. Cf. Catech. Rom. P. I. C. II. Qu. 19: Zuletzt bildete Gott den Leib des Menschen aus Lehm der Erde in der Art und Weise, daß der Leib nicht kraft seiner natürlichen Beschaffenheit, sondern durch göttliches Geschenk unsterblich und den Leiden nicht unterworfen war. Was aber die Seele angeht, so schuf er sie nach seinem Bild und Gleichniß und gab ihr Freiheit des Willens. Ueberdieß ordnete er die Bewegungen des Gemüthes und die Begehrungen so in ihm, daß sie stets der Vernunft gehorchten. Sodann fügte er die wunderbare Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und setzte den Menschen als Herrn der übrigen Geschöpfe ein.

der Materialismus und Rationalismus gegenüber. Jener läßt den Menschen, das Product der Materie, allmählich aufsteigend und durch die verschiedenen Stufen des organischen Lebens hindurchgehend, zur Entwicklung kommen; der Zustand thierischer Wildheit und Rohheit oder wenigstens kindischer Unmündigkeit ist demnach der primitive des Menschengeschlechts. Dieser, nach dem Vorgange von Pelagius[1], läugnet die übernatürliche Bestimmung des Menschen, erkennt nur Natur, nicht Gnade an, und in jener die Anlage zur religiös-sittlichen Entwicklung, keineswegs aber einen von Gott unmittelbar gesetzten Anfang eines höheren, übernatürlichen Lebens.

Wir sehen, die Lehre von der Erlösung, das Centraldogma des Christenthums, empfängt ihre ganze Bedeutung hieraus; denn im Systeme des Pelagianismus und Rationalismus wird sie überflüssig, und der Erlöser selbst mit der ganzen Summe seiner Gnade sinkt herab zu einem ohnmächtigen Tugendbeispiel gleich Sokrates, Confucius und Çakya-Muni.

Folgen wir der Lehre der Schrift und Kirche, so trat der erste Mensch[2] als Erwachsener in diese Welt ein. Aber

[1] Britischer Mönch, verurtheilt auf der Synode von Karthago im Jahre 418. Die Menschen, lehrte er, werden in demselben Zustande geboren ohne Sünde und ohne Tugend gleich Adam; der Tod würde daher auch ohne Adams Sünde eingetreten sein. Wenn er das Wort Gnade gebrauchte, so faßte er es mißbräuchlich von der natürlichen Anlage zur Sittlichkeit durch Vernunft und freien Willen, oder verstand darunter Christi Wort und Beispiel. Vgl. jedoch, zur Beurtheilung der Gemeinsamkeit, sowie des Unterschiedes des Pelagianismus vom modernen Rationalismus, das Glaubensbekenntniß des Pelagius bei Baronius ad an. 418.

[2] Adam (von אֲדָמָה der Erdene) wie homo von humus nach Lactant. Inst. div. II. 10.

auch jede tiefere Philosophie wie historische Forschung muß in ihren Resultaten auf sie zurückkommen. ‚Denn schon nach der Ordnung der Natur‘, wie der hl. Thomas[1] bemerkt, ‚ist das Vollkommene früher als das Unvollkommene, die Wirklichkeit vor der bloßen Möglichkeit, da nur durch das, was bereits Wirklichkeit hat, das Mögliche wirklich werden kann. Was aber von Gott am Anfange geschaffen wurde, das sollte nicht bloß für sich ein Dasein haben, sondern auch Anderem das Dasein geben; und darum wurde es in dem Zustande der Vollkommenheit geschaffen, in welchem es Princip des Anderen werden konnte. Der Mensch ist aber Princip des Anderen nicht bloß durch die leibliche Zeugung, sondern auch durch den Unterricht und die Leitung des Anderen. Wie darum der Mensch im Stande leiblicher Vollkommenheit in's Dasein trat, um alsbald sich fortpflanzen zu können, so war dieß auch in Bezug auf seine Seele der Fall, um alsbald im Stande zu sein, Andere zu unterrichten und zu leiten‘.

Fügen wir zu diesem Worte eines der größten Denker der Vorzeit die Ausführung eines neuen Forschers[2]: ‚Entweder hat der Mensch angefangen zu existiren als Kind oder als Erwachsener. Ich meinerseits nehme keinen Anstand zu behaupten, daß der Mensch als Erwachsener in's Leben trat und so vollkommen als möglich war. Der Grund hievon ist sehr einfach. Der erwachsene Mensch konnte fortleben und sich erhalten, während er als Kind nothwendig hätte zu Grunde gehen müssen. Ich sage nicht, daß die Schöpfung eines Erwachsenen begreiflicher ist als jene eines Kindes; dieß ist sie so wenig in dem einen wie in dem andern Falle; aber im ersteren konnte er fortleben und sich fortpflanzen, im zweiten, auf sich beschränkt, mußte er untergehen.

[1] Summ. theolog. I. Qu. XCIV. Art. 3. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 1, 9.

[2] Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. d. Sav. 1862. p. 608).

In jenem Falle ist nur ein Dunkel, oder, wenn man will, nur ein Wunder; im zweiten Falle ist die Geburt und die Fortdauer etwas Unbegreifliches.

‚Die Wissenschaft, von der Logik geführt, gibt darum die nämliche Lösung dieser Frage wie die Genesis; nicht weil es der Glaube sagt, sondern weil die Vernunft dieß so fordert. Ich weiß recht wohl, daß Einige dem widersprechen und durchaus nichts Uebernatürliches annehmen wollen. Allein man mag was immer für einen Standpunkt einnehmen, so ist doch höchst evident, daß die Dinge am Anfange nicht waren, wie sie jetzt sind. Die Geologie hat bewiesen, daß es eine Zeit gab, wo der Mensch auf der Erdoberfläche noch nicht erschienen war, und daß er erst in einem bestimmten Zeitmoment auf ihr auftrat. Ist es begreiflich, daß er unter Umständen auftrat, welche ihm eine Fortdauer unmöglich machten?

‚Was vom Ursprunge des Menschen gilt, gilt nicht minder von dem Ursprunge eines jeden andern Wesens, des schwächsten Insects oder der niedrigsten Pflanze, wie von jenem der Welten, welche über unsern Häuptern kreisen. — Ueberall findet sich etwas, was über die Natur (wie wir sie jetzt kennen) hinaus geht. Nur muß man sich entschließen, gewisse Probleme auf einem anderen Wege zu lösen, als dem der Empirie und der Beobachtung, was unmöglich ist. Und zu diesen gehört die Frage nach dem Ursprung aller Dinge; es ist nur Feigheit, auf ihre Lösung zu verzichten, unter dem Vorwande, eine weise Zurückhaltung beobachten zu wollen. Die Frage nach dem ersten Anfange und Urzustand ist unvermeidlich, und es führt zu Nichts, wenn man ihr ausweichen will.

‚So nehmen denn auch die erklärtesten Gegner des Uebernatürlichen an, daß die ersten Menschen, von denen die Sprache ausgegangen ist, unter Bedingungen lebten, die von denen, unter welchen wir leben, sehr ver-

schieden waren. Sie standen in Beziehungen zur Natur, in welchen wir nicht mehr stehen.‘

In der That, Mann und Weib des Urzustandes können nicht als hülflose Kinder gedacht werden. Wer hätte sie genährt und auferzogen? ‚Wenn wir es versuchen wollten, uns den ersten Menschen als Kind geschaffen und allmählich seine physischen und geistigen Kräfte entfaltend zu denken, so könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche Hülfe zu leben vermochte‘ [1]. Oder entwickelt sich der Mensch wie die Bestie, die durch ihren mehr oder weniger kunstreichen Instinct, sowie durch die natürliche Beschaffenheit ihres Leibes und der sie umgebenden Natur bald nach der Geburt Nahrung, Kleidung, Schutz und Waffe gegen ihre Feinde empfangen hat? [2] Ihm hat die Natur die Hand und den Verstand gegeben, wie schon Aristoteles [3] gesagt; das ist weniger, als das Thier empfing, wenn wir uns den Menschen als hülfloses Kind denken, das erst nach einer langen Reihe von Jahren seine volle Entwicklung und Zeugungsfähigkeit erhält; es ist aber unendlich mehr, als das Thier hat, wenn der gebildete Verstand die Hand als ‚Werkzeug aller Werkzeuge‘ leitet und gebraucht.

Wie demnach können, müssen wir uns den Menschen im Urzustande denken? Offenbar nur als reifen Jüngling, als zeugungs-, lehr- und bildungsfähigen angehenden Mann. Wenn auch Fische, Lurche und Kerfe durch Eierbildung entstehen konnten, so ist dieß kaum anzunehmen beim Menschen, wie bei allen Säugethieren und selbst bei den Vögeln, weil diese alle der Mutterliebe und Mutterpflege bedürfen, und nur durch diese ihre Nahrung erhalten. Der Mensch muß wie Minerva gerüstet aus dem Haupte Jupiters

---

[1] M. Müller, Die Wissenschaft der Sprache S. 295.
[2] Vgl. I. B. 1. Abth. 4. Aufl. S. 343 ff. Oben S. 14.
[3] De anim. III. 8.

hervorgesprungen sein. An einem schönen Morgen, sagen alte Ueberlieferungen, erwachten die ersten Menschen in jugendlichem Lebensalter zum Tageslicht [1].

Das ist anzunehmen, daß Mann und Weib zusammen vollwüchsig und zeugungsfähig erschaffen wurden; denn nicht setzt der Vogel das Ei, die Pflanze den Samen, sondern das Ei den Vogel voraus, das Korn die Pflanze; Kind, Ei, Samenkorn sind Erzeugnisse; der erste Mensch war also ein Kind, doch das erste Kind hatte einen Vater [2].

‚Diese Art der Schöpfung (durch generatio aequivoca)‘, sagt Guizot [3], ‚würde nur Kinder in der ersten Stunde und in der ersten Lebensphase nach der Geburt hervorbringen können. Niemand hat jemals behauptet oder behaupten können, daß der Mensch, das heißt Mann und Frau, auf dem Wege der generatio aequivoca je hat völlig ausgebildet und erwachsen, im Besitze seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten hervorgehen können und hervorgegangen ist, wie das griechische Heidenthum Minerva aus dem Haupte Jupiter's hat herausspringen lassen. Und doch konnte nur unter dieser Bedingung allein es geschehen, daß der Mensch zum ersten Mal auf der Erde hat können erscheinen, sich fortpflanzen und das Menschengeschlecht gründen. Man stelle sich den ersten, so im Zustand der Kindheit geborenen Menschen vor, lebend, aber ohne Geschick, unentwickelt, unfähig sich selbst zu helfen, zitternd und weinend, ohne Mutter, die ihn versteht und nährt! So allein nur kann der erste Mensch beschaffen sein, den die generatio aequivoca hervorzubringen vermöchte. Augenscheinlich aber ist das Menschengeschlecht auf diese Weise nicht auf die Erde gekommen.‘ Das ist auch die Tradition

---

[1] A. Zeune, Ueber Schädelbildung. Berlin 1846. S. 8.

[2] Vgl. Jacob Grimm, Ueber den Ursprung der Sprache. 4. Aufl. 1858.

[3] L'Église et la société chrétienne en 1861. p. 27.

aller Völker; nie geben sie dem ersten Menschen ein Elternpaar; als geharnischter Mann ersteht er aus der Erde oder steigt als Göttersohn auf diese Welt nieder. ‚Man denkt sich in mythischer Ehe mit dem Geiste des Himmels den weiblichen Genius des Staubes, des Schlammes, der Erde — eine Erdnymphe, Erdgöttin, eine Naturmutter oder irgend ein Urwasser, irgend eine Urerde. Das ist dann die Einsenkung des ewigen Geistes in den zusammengesetzten Stoff. Diese Tradition, wie sie sich auch gestalte, in wie zarter oder in wie roher Form sie auch erscheine, ist ein Product eines außerordentlichen Tacts. Der Mensch zeigt sich hier als Mensch, im Selbstbewußtsein seiner Entfremdung von der Thierwelt‘ [1]. In ähnlicher Weise sagt darum der Evangelist [2], indem er die Reihe der Geschlechter von Jesus bis hinauf zu Adam verfolgt, von diesem: Er war Gottes Sohn. Der Zustand kindischer Unbehülflichkeit und Unmündigkeit, der Zustand der allmählich sich entwickelnden und heranreifenden Kindheit gehört der späteren Zeit, der bereits gesetzten Ordnung der Dinge und des Lebens an, wo der Mensch in Folge geschlechtlicher Verbindung als Menschenkind vom Menschen gezeugt und erzogen wird. Eben deßwegen läßt sich auch nicht aus der Entwicklung des Embryo zum Menschen in der Gegenwart ein Beweis entnehmen für die Hypothese einiger neuerer Naturforscher, daß in der Urzeit der Mensch in allmählicher Entwicklung fortschreitend zuerst keimartig in den niederen Lebensformen aufgetreten sei, der Mensch der Gegenwart demnach *genetisch* und *historisch* (nicht bloß ideell) die Spitze der Entwicklung aus dem Thierreiche bilde. Denn abgesehen von der Ungeheuerlichkeit, zu deren Annahme wir gezwungen wären, daß der menschliche Geist, soll er nicht als die bloße Summe der Materie betrachtet werden, durch

---

[1] *Eckstein* a. a. O. S. 38.

[2] Luk. 3, 38.

alle diese Stufen hindurch geschlummert hätte, daß es uns nicht mehr zustände, Thier und Mensch ihrem Wesen nach zu unterscheiden (es wären diese unsere Urahnen Thiere [actu] und werdende Menschen [potentia]), genügt darauf hinzuweisen, daß der Embryo überhaupt noch kein für sich bestehendes Leben hat und in seiner Entwicklung der Gleichartigkeit mit seinen Eltern zustrebt, keineswegs aber eine höhere Stufe des Daseins darstellt. Die vollkommenen Organe sind Werkzeuge des Geistes, nicht aber dessen Ursache; die Kunstfertigkeit der Hand ist Wirkung des Verstandes, nicht aber der Verstand Wirkung der Hand[1]. Immer bleibt daher der Satz des Aristoteles: *τὸ πρῶτον τὸ τέλειον*, und ‚Art läßt nicht von Art.'

Ließe sich aber nicht in der Weise die Schöpfung des ersten Menschen denken, daß Gott den Geist des Menschen dem vollkommensten und am höchsten entwickelten Thiere einhauchte?[2] Dem widerstreitet die Analogie der Thierschöpfung, welche Gott gleichfalls nicht in der Weise schuf, daß er eine höher organisirte Pflanze durch Mittheilung des thierischen Lebensprincipes zum Thiere gewissermaßen umschuf. Außerdem wäre dieß so zum Menschen erhobene Thier weder Mensch noch Thier, oder vielmehr beides zugleich, überhaupt kein einheitliches Wesen, das nur durch die Einheit des Lebensprincips — Seele — constituirt wird. Als Herr der sichtbaren Welt und besonders auch der Thierwelt, sollte er über ihr stehen, nicht aus ihr genommen sein. Hiezu kommt das ursprüngliche Verhältniß der Menschenseele zum Leibe; sie kommt nicht in einen ihr fremden Leib, in dem sie nur wohnt, sondern sie ist die Wesensform des Leibes; dieser ist nur ihr Leib eben durch die Seele, die ihn baut und bildet zu ihrem

---

[1] Thom. Summ. theol. Qu. LXXVIII. Art. 3: Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias.

[2] So Henne in den ‚Theologischen Jahrbüchern', Jahrg. 1868.

Leibe. Darum besteht eben auch eine ursprüngliche Harmonie zwischen seelischer Anlage und leiblichem Organismus, wie dieß bei Denkern und Künstlern besonders hervortritt[1].

Betrachten wir jedoch die Hypothese des Materialismus von dem Zustande thierischer Unmündigkeit und Rohheit, als dem primitiven des Menschengeschlechtes, noch näher, so hat dieselbe nicht nur keine Belege aus der Geschichte für sich anzuführen, sondern diese, wenn überhaupt ihr ein Beweis entnommen werden kann, spricht das gerade Gegentheil hiervon aus. Denn wir kennen Völker von anerkannt besten Anlagen und entschieden kaukasischer Bildung, die noch gar nicht aus diesem sogenannten Naturzustande herausgetreten sind, bei denen sich nirgends eine selbständige Regung zur Entwicklung bemerklich macht. So weit die Kunde von den meisten dieser culturlosen Naturvölker zurückreicht, ist ihr Bildungsstand nicht bloß stationär[2], sondern geradezu in rückschreitender Bewegung; die kolossalen Bauwerke Peru's, Mexiko's und des Mississippi-Gebietes bezeugen durch ihre Ruinen, daß einst eine höhere Cultur in Amerika verbreitet war, von deren Bedeutung die umherschweifenden Indianerhorden nicht einmal mehr eine Ahnung hatten. Hat ja doch gerade dieser stationäre Charakter der Naturvölker vielfach die Ansicht begünstigt, daß sie für Cultur schlechthin unfähig seien. Waitz spricht daher das gerade Gegentheil als das Resultat seiner Untersuchungen aus. ‚Es hat sich immer wieder bestätigt', sagt er, ‚daß der Geist des Menschen von Natur keine Tendenz zum Fortschritt und zur Entwicklung in sich trägt. Die moderne idealistische Lehre von der selbständigen und innerlich nothwendigen Entwicklung des Menschengeistes rein aus sich selbst ist keine nothwendige, ja ist

[1] So konnte Mozart als Kind keinen falschen Ton hören, ohne körperlich darunter zu leiden.

[2] Vgl. I. B. 1. Abth. 4. Aufl. S. 118.

nicht einmal eine mögliche Ansicht, ein Gebilde der Phantasie, das der Eitelkeit des Menschen schmeichelt, indem es den Thatsachen und dem Causalzusammenhang der Culturgeschichte Hohn spricht. Allerdings ist es das Denken des Menschen, welches die Civilisation erzeugt und erhält, aber dieses Denken entsteht nicht durch sich selbst, bewegt sich nicht fort durch sich selbst, ist nicht die Function eines Geistes, sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung, in die sie gestellt sind, genährt und großgezogen durch die historischen Schicksale, von denen sie ergriffen werden'[1].

Aber auch aus älteren Zeiten kann nicht bewiesen werden, daß aus eigener Kraft ein Volk sich aus dem Zustand thierischer Rohheit erhob. Japan empfing seine Cultur von China, die Germanen von Rom, Rom von Griechenland, dieses endlich von Aegypten und dem Orient.

Uebrigens ist noch nie und nirgends der Mensch im eigentlichen Naturzustande gefunden worden. Ueberall finden wir ihn vielfach entartet und verderbt und darum auch ohne und vor dem Verkehr mit Europäern in Folge seiner Lebensweise, unnatürlicher Laster, Trunk, Sorglosigkeit, nicht nur vielen Krankheiten ausgesetzt, sondern auch in abnehmender Bevölkerung[2]. Der ideale Naturmensch Rousseau's sowohl wie der Urmensch im Sinne mancher Neueren, die in ihm nur den Uebergang vom Affen zum Menschen sehen, existirt nirgends und hat nicht existirt und ist nichts als eine Fiction, die sich ein Jeder nach seiner vorgefaßten Meinung vom Ursprunge des Menschengeschlechtes beliebig ausmalt.

---

[1] A. a. O. I. S. 474. Wie die mechanische Bewegung keineswegs Eigenschaft der Materie, so ist der Fortschritt ebenso wenig nothwendige Eigenschaft des Geistes aus und durch sich allein.

[2] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159 ff.

Den Urmenschen kennen wir darum nur aus der Ueberlieferung, nirgends aus natürlicher Erfahrung. Das aber ist gewiß: Der wilde Waldmensch, der wilde Jäger, der wilde Fischer oder ein potenzirter Affe ist der Urmensch nicht. Wo wir auch in der Geschichte hinblicken, in Amerika, in Australien, in Hinterindien, in Südchina, in Afrika, was auch die Stufe seines Geistes, der Zustand seines Gemüthes, die Verfassung seiner Gesellschaft, seine Lebensweise und Sitte sein mögen, überall setzt er in Sagen, Sprache und Gebräuchen ein Jahrtausende Vorangegangenes voraus, von dem er zähe Erinnerungen sich angeeignet hat, und die er entwicklungslos fortbehauptet, aber nicht mehr den Sinn und die eigentliche Natur seiner Sagen, seiner Traditionen erkennend [1].

Fragen wir nun die Ueberlieferungen selbst, so ergibt sich aus ihnen ein Doppeltes. Erstens ist es eine göttliche Offenbarung, welche das gesammte Alterthum und das classische in erster Linie [2] als den Anfang und Grund aller höheren Erkenntniß, den Ursprung aller religiösen und ächt menschlichen Entwicklung bezeichnet haben. Das religiöse Bewußtsein und Leben aller Völker ist wesentlich ein positives; die Religion, wo immer sie erscheint, ruht auf dem Glauben an eine übernatürliche Welt und eine Offenbarung, die dem Menschen durch persönlichen Verkehr mit der Gottheit geworden ist, sowie in dem Vertrauen auf eine übernatürliche geheimnißvolle Einwirkung Gottes — Gnade —, die den Häuptern und Vätern des Geschlechtes in reichster Fülle sich erschlossen hatte, aber auch jetzt noch nicht gänzlich

[1] Vgl. Eckstein a. a. O. L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption; c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrompu en sont également éloignés. Ouvaroff, Sur les mystères d'Eleusis p. 30.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. 4. Aufl. S. 13.

versiegt ist. In nächster Beziehung hiermit steht eine zweite, ebenso unbestreitbare, universelle und constante Thatsache, die Erinnerung an die Lebenseinheit des Urmenschen in Gott und mit Gott, das Andenken an ein „goldenes Zeitalter", welches das classische wie orientalische Alterthum, Dichter und Denker in gleicher Weise festhalten [1]; es sind diese Traditionen, wie selbst Voltaire [2] bemerkt hat, das Fundament der Theologie aller alten Völker. Darum widerlegen sie nicht bloß den Materialismus, sie geben ebenso Zeugniß ab gegen den Rationalismus, welcher eine andere Verbindung des Menschen mit Gott, als durch die natürliche Kraft seiner Intelligenz und seines Willens nicht anerkennt.

Wer die Geschichte einmal für mehr als einen Naturvorgang, wer sie für einen Theil eines großen, göttlichen Weltplanes zu halten entschlossen ist, wird auch der Zuversicht sein, daß ihr Lauf vielleicht tiefsinniger sein dürfte, als die einfache Formel des geradlinigen Fortschrittes. Vielleicht enthielte er manche Wendungen, die uns nur dunkel verständlich sind, aber einen lebendig ergreifenden Sinn von unendlich höherem Werthe enthüllen würden, als jene magere Composition einer beständigen Steigerung ohne Katastrophen. Nicht umsonst haben verschiedene Zeiten und Völker mit Andacht und Sehnsucht die Vorstellungen von einem Abfall aus besserem Dasein, von dem geschichtlichen Leben als Buße und von einer versöhnenden Rückkehr am Ende der Dinge ausgebildet; sie haben dadurch bezeugt, daß dem Geiste, wenn er sein eigenes Sein und Wesen nicht über den Analogien des ungeistigen Daseins vergißt, noch ganz Anderes glaublich ist, als jener Fortschritt, der nichts Verlorenes zu beklagen hat, sondern alle Güter eigenhändig erst hervorzubringen beschäftigt ist [3].

---

[1] Vgl. Bemerkungen zum sechsten Vortrage.

[2] Quest. sur l'encyclop.

[3] Lotze, Mikrokosmos III. S. 56.

Oder sollte diese Ausstattung des ersten Menschen und Verleihung höherer Vollkommenheit unmöglich, philosophisch undenkbar sein? Dieß behauptet der Rationalismns, freilich im schneidenden Widerspruch mit sich selbst, indem er die Mittheilung des Daseins und der natürlichen Kräfte der Seele und des Leibes durch den Act der Schöpfung annimmt [1], aber die Möglichkeit einer höheren übernatürlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott durch Verleihung höherer Gaben — Gnade — und Versetzung auf eine höhere Daseinsstufe — übernatürliche Ordnung — läugnet. Ein Grund hierfür kann weder auf Seite Gottes und seiner unendlichen Macht, Weisheit und Liebe, noch auf Seite des Menschen, der zu dieser höheren Ordnung heraufgehoben wird, gefunden werden; vielmehr bietet die Ordnung der Natur die entsprechendste Parallele und den Hinweis auf die Ordnung der Gnade [2]. Dort setzt der Schöpfer ein natürliches Ziel, nämlich die Erkenntniß seiner aus dem Spiegel der Schöpfung und eine der natürlichen Kraft der

[1] Bretschneider, Dogmatik I. S. 820 ff.

[2] Cf. Thom. Aqu. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 2: Creaturis naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus. . . Multo magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Die Möglichkeit dieser Erhebung der Creatur im Allgemeinen liegt in ihrer Creatürlichkeit selbst, d. i. in der Endlichkeit, welche unter Gott stehend durch Gott auf eine höhere Stufe gehoben werden kann, für die menschliche Seele in ihrer Gottähnlichkeit durch Vernunft und freien Willen. Thom. Aquin. Summ. III. Qu. XI. Art. 1. Suarez T. XIV. P. I. Disp. 32. Thom. l. c. I. II. Qu. CX. Art. 4: Anima est subjectum gratiae, secundum quod est in specie intellectualis creaturae.

sittlichen Menschennatur entsprechende Liebe. Hier beruft er ihn zu einer seine Natur überragenden Ordnung. Es soll der Mensch zu einer Erkenntniß Gottes gelangen, die höher ist als jene durch die Bethätigung seiner vernünftigen Natur; diese und die ihr entsprechende Liebe sollen ihm eine Seligkeit bereiten, welche ein Antheil an der Seligkeit Gottes selbst ist, darum nur diesem natürlich, jeder Creatur aber übernatürlich. Darum verleiht er ihm ein entsprechendes, übernatürliches, neues Princip des neuen Lebens — die Gnade der übernatürlichen Heiligkeit —, welche die Seele ganz durchdringt, sich innigst mit ihr vermählt und diese in einer höheren Weise zur Gottähnlichkeit erhebt [1].

Doch vernehmen wir eine bei oberflächlicher Betrachtung gewichtig scheinende Einwendung. „In der Bibel‘, sagt Hegel [2], ‚wird von einem Paradies erzählt; viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, das sie als ein verlorenes beklagen. Wir müssen dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen; diese Einigkeit des Menschen mit Gott, die Vernünftigkeit, Geistigkeit ist allerdings das Ansich, die wesentliche Bestimmung des Menschen; aber der Begriff, das Ansich ist nicht einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände zu Grund. Indem nun aber die Menschen das, was Begriff, Ansich ist, sich zur Vorstellung bringen wollen, verfallen sie gewöhnlich darauf, dasselbe . . . in der Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz, als vergangenen (oder auch künftigen) Zustand vorzustellen, eine mangelhafte Vorstellung, indem sie die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Existenz verkennt. So sollen hier die ersten Menschen

[1] Thom. l. c. Qu. CXII. Art. 1: Solus Deus deificat, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem.

[2] Religionsphilosophie I. S. 190 ff.

ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen gehabt haben. Allein dieß ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt . . . Nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch in dem sogenannten Stande der Unschuld gehabt haben soll. In Wahrheit ist der erste, unmittelbare Zustand des Willens nicht sowohl ein Zustand der Unschuld, als vielmehr der Begierde, der Rohheit und Wildheit überhaupt . . . Das Gute . . . ist die Arbeit der Vermittlung, die nichts Unmittelbares sein kann'. Welche Bedeutung diese Rede für uns haben kann, ergibt sich schon aus den soeben vernommenen letzten Worten. Trotz aller scheinbaren Vergeistigung und Vergötterung des Menschen in der Weltanschauung des Pantheismus, die wir hier vor uns haben, treibt sie, wie wir früher schon gesehen [1], mit Nothwendigkeit zum rohesten Materialismus hin; hier vor Allem in der Hypothese von der ursprünglichen Wildheit unseres Geschlechtes. Nicht bloß aus metaphysischen und anthropologischen Gründen hat sich uns ihre Richtigkeit dargethan; die Thatsachen der Geschichte beweisen geradezu das Gegentheil. Außerdem ruht diese ganze Beweisführung auf der willkürlichen Behauptung von dem unversöhnlichen Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit, Individuum und Gattung. Adam aber ist Haupt des Geschlechtes, in ihm fallen Individuum und Gattung, Mensch und Menschheit zusammen, Adam ist nicht bloß ein Mensch, er ist der Mensch; was darum ihm als Individuum zukommt, kommt zugleich der Gattung zu, sein Urzustand, seine Geschichte ist der Urzustand und die Geschichte der Menschheit; die übernatürliche Erhöhung Adams ist die übernatürliche Erhöhung des ganzen Geschlechtes. In ihm ist die Idee Wirklichkeit, der ‚Begriff',

---

[1] I. Bd. 1. Abth. 4. Aufl. S. 227.

in die Geschichte eingetreten, steht am Anfange der Geschichte, und in dem Reiche der Erlösten im jenseitigen Leben wird er am Ende aller Geschichte stehen; was in der Mitte liegt, dieses zeitliche Leben der gefallenen und erlösten Menschheit, ist das Ringen nach dem von Gott gewollten, in Christo, dem „zweiten Adam', dem ,neuen Menschen' zum zweiten Male realisirten Ideale durch die Arbeit des freien Willens im Bunde mit der Gnade, welche den ursprünglichen Menschen erhob, den gefallenen zugleich von den Wunden der Sünde heilt. So muß es sein und es kann auch gar nicht anders sein; nur so haben wir einen Anfang, und weil diesen, auch ein Ende, im Gegensatz zu dem im endlos kreisenden Tretrad der absoluten Idee des Pantheismus sich bewegenden Menschengeschlecht[1]. Denn ,jede Bewegung', wie Schelling[2] ganz mit Recht bemerkt, ,ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes aber ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und leerste Gedanke. Jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein Sichselbstverzehren des Geistes'. Und so können wir denn auch von dem, was am Ende sein wird, einigermaßen auf das zurückschließen, was am Anfange war und den bleibenden Zustand des Geschlechtes bilden sollte. ,Nach der Intention des Schöpfers', sagt Schelling[3] an

---

[1] Schon die Geschichte wie Geologie widerlegen hinlänglich die von dem Pantheismus Hegel's behauptete Ewigkeit des Menschengeschlechtes.
[2] Philosophie der Offenbarung. WW. IV. B. 2. Abth. S. 13.
[3] A. a. O. S. 222.

einer andern Stelle, ‚sollte Alles in Gott beschlossen sein; weil aber das, was ursprünglich sein sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur sein, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich sein sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt werde . . . Der Mensch, welcher die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an dem er erschaffen war, wäre, verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen, übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinne geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch aller der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Sein bestimmt waren‘.

Wir führen diese Worte an, als ein Zeugniß der Philosophie für die geoffenbarte Wahrheit, gegenüber der Anmaßung des Rationalismus und Pantheismus, welcher ohnehin die christliche Lehre vom Urzustand entstellt, um sie zu bekämpfen. Denn dieser Zustand höherer Heiligkeit und Gerechtigkeit war dem ersten Menschen keineswegs schlechthin angethan, sondern sollte von ihm freithätig affirmirt, aufgenommen und vermittelt werden; daher das Verbot Gottes an ihn, die Probe seiner Freiheit. Wie seiner physischen Existenz, so ist seiner religiös-sittlichen Beschaffenheit nach der Mensch Gottes Werk, aber bestimmt, mit Bewußtsein und Freiheit sich als solches zu wissen und zu wollen. Ja, es ist geradezu unpsychologisch, diese ursprünglich ethisch-religiöse Vollkommenheit als das Werk des Menschen zu bezeichnen. Der Zug der Liebe im Herzen des ersten Menschen zu Gott, ‚sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen‘, wie Augustinus bezeichnend sagt, auf welcher ja seine höhere Vollkommenheit ruhte, ist nicht etwas, das der Mensch sich selbst zu geben vermag; nicht einmal in irdischen Verhältnissen erzeugt er in sich die Liebe, diese ist da ohne sein Zuthun und kann von

ihm bejaht oder verneint werden. Dieser Zug seines Herzens zu Gott war die Gnade, ein Gegebenes, nicht Erworbenes; sie wird nicht gewollt, sondern ist das gute Wollen selbst — in ähnlicher Weise, wie in der Ordnung der Natur eine Liebe zum Guten, ein Sinn für die Gerechtigkeit die schlechthinige Mitgift und Bestimmung unserer Persönlichkeit ist, vor aller Reflexion und freier Bethätigung [1]. Wie darum der Mensch in der Ordnung der Natur durch die Gabe des Schöpfers selbst eine bona voluntas, eine Anlage und Liebe zum Guten empfangen hat, wodurch ihm Gott als Urheber des Sittengesetzes „gefällt", und die in den Act übergehen und sich bethätigen soll, so empfing er in der Ordnung der Gnade eine bona voluntas, wodurch ihm Gott als Urheber dieses übernatürlichen Lebens, „gefiel" (und er Gott), welche gleichfalls sich bethätigen sollte durch Acte höherer Art.

Was darum bereits früher aus der allgemeinen und constanten Thatsache des religiösen Glaubens der Menschheit, das muß in gleicher Weise aus dem Bewußtsein der Welt von einem früheren glückseligen Zustande erschlossen werden; die sagenhafte Form, in der es sich ausspricht, ist bei den Verschiedenen verschieden; was ihnen zu Grunde liegt, kann nur Wesenheit und Wirklichkeit sein. Oder wäre dieß Alles nichts Anderes, als eine fortgesetzte Selbsttäuschung, das inhaltleere Bild subjectiver Wünsche und Bestrebungen, das der Mensch in dem Spiegel seiner Phantasie erblickt, und

---

[1] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 3. Summ. theol. I. II. Qu. LXIII. Art. 1: Bonum naturae est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem homini convenit ex eo, quod rationalis est. . . In ratione hominis sunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam operabilium, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium. Cf. Qu. LXXXV. 2: Naturalis inclinatio ad virtutem convenit homini ex hoc quod rationalis est.

dem er in solcher Weise Leben und Wirklichkeit verleiht? Ist es möglich, ist es überhaupt nur denkbar, daß alle Völker, daß das gesammte Geschlecht stets und nothwendig sich selbst belüge in einer Frage, die es so nahe angeht wie diese von seinem ursprünglichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die mit seinem ganzen Wesen und Leben auf's Innigste zusammenhängt? Ist dieß möglich, dann hat nicht der Rationalismus, dann hat nur noch Feuerbach Recht, dem auch das Gottesbewußtsein nichts ist, als des Menschen eigener Schatten, den dieser in der Camera obscura seiner kranken Phantasie erblickt, der ihm wie ein Gespenst entgegentritt! War es aber bloß das Spiel der sich selbst beschmeichelnden Eigenliebe, was diese Sagen der Völker ersann, wie kommt es, daß sie sich als die Gefallenen darstellen, die Söhne der Sünde und der alten Schuld? daß sie sich nicht weit eher in dem Gedanken gefielen, durch eigenen Witz und eigene Thätigkeit zur Stufe der Cultur sich emporgeschwungen zu haben? [1]

Streifen wir von diesen Schilderungen des uranfänglichen Zustandes, wie sie sich in den Sagen der Völker finden, die Entstellungen einer späteren Zeit und das bunte, national und geographisch verschiedene Colorit ab, so finden wir in ihnen alle jene Züge wieder, mit denen uns Augustinus das selige Leben der ersten Menschen schildert. ‚Es lebte', spricht er [2], ‚der Mensch im Paradiese, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott befahl; er lebte im Genusse Gottes, und durch ihn, den höchst Guten, war er selbst gut; er lebte, ohne etwas zu entbehren, und es stand in seinem Vermögen, immerfort so zu leben. Kein Verderbniß war im Körper, noch fühlten seine Sinne körperliche

---

[1] ‚Wie wir es doch so herrlich weit gebracht', spricht Wagner im Faust.

[2] Civ. Dei XIV. 26. De peccat. merit. II. 22.

Krankheit; im Leibe höchste Gesundheit, im Geiste völlige Ruhe . . . Keine Trauer war in ihm, aber auch keine eitle Lust; seine Freude floß immer aus Gott, zu dem die Liebe in ihm brannte aus reinem Herzen und gutem Gewissen. — Sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen, und ob sie gleich einen sinnlichen Leib trugen, so fühlte dieser doch keine Bewegung, die sich unbotmäßig erhob, denn das wirkte die Ordnung der Gerechtigkeit in ihnen, daß der Leib der Seele untergeben ward, wie diese selbst Gott ihrem Herrn unterwürfig war, und so leistete er seinen entsprechenden Dienst ohne jedweden Widerstand. Darum waren sie nackt, und sie schämten sich nicht'.

Wie haben wir uns demnach den Urzustand zu denken? Allerdings vermögen wir es nicht, diesen übernatürlichen Liebesverkehr Gottes mit dem Menschen uns deutlich vorzustellen. Der Mensch hat überhaupt nur eine Vorstellung von dem, was er irgendwie erlebt und erfahren hat. Sind wir ja nicht einmal im Stande, uns deutlich in die Anschauungen und Empfindungen der uns umgebenden Kinderwelt zurück zu versetzen, obgleich diese vor unsern Augen lebt und webt und wir selbst ihr einmal angehört haben. Mit Recht sagt daher Schelling[1]: ,Es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf, sich zu erklären, weil das, wofür in menschlicher Erfahrung kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann'. Es verhält sich mit der Vorstellung vom Urzustande und dem Uranfange der Welt und des Menschenlebens gerade so wie mit jener von seinem Abschlusse und den letzten Dingen der gesammten Schöpfung. Sie lassen sich nicht den Sinnen vorstellig machen, während sie doch beide sich gegenseitig aufhellen und erklären; denn das, was am Ende sein wird, ,Gottes Wohnung unter den Men-

[1] A. a. O.

schen'[1], läßt uns ahnen, was zu Anfang des Menschen Bestimmung war. Beide Zustände aber erfahren wir nur durch die Offenbarung. Denn ‚der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande vermag in keiner anderen Weise zur wahren und reinen Kenntniß seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen, als durch die Belehrungen der göttlichen Offenbarung. Es ist das harte Schicksal des von Gott entfremdeten Menschen, daß er zugleich sich selbst entfremdet wird, und weder wahrhaftig weiß, was er anfangs gewesen, noch was er geworden ist. Vorzüglich muß bei Bestimmung des Urzustandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des ursprünglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wiedergewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über das, was uns gleich von Anfang an gegeben war'[2]. Es trägt aber die hl. Schrift in ihrem Berichte über den Urzustand das Siegel der Wahrheit an der Stirne; sie verhält sich zu den Kosmologien der Mythe, wie die ernste Geschichtschreibung des Mannes zu den Erzählungen von Kindern. Gleich weit entfernt von der sinnlichen Auffassung der antiken Sage wie von dem unwahren, das ächt Menschliche vernichtenden Mysticismus der Inder, schildert sie uns den paradiesischen Zustand weder als einen rein geistigen noch als bloß sinnlichen.

Die hl. Schrift nennt den Menschen geschaffen nach Gottes Bild und Gleichniß[3]. Worin bestand nun diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott? Der Prediger[4] nennt den ersten Menschen ‚gerade' d. i. gerecht, und das Buch

[1] Offenb. 21, 3.
[2] Möhler, Symbolik S. 3.
[3] Genes. 1, 26. [4] Predig. 7, 30.

der Weisheit berichtet von seinem geraden Sinne[1]. Vor Allem aber ist es der hl. Paulus, welcher uns den Urzustand näher bezeichnet, indem er uns die Beschaffenheit des in Christo Wiedergeborenen schildert, der ‚erneuert ist nach dem Bilde Dessen, der ihn schuf‘[2]. Er war aber geschaffen ‚in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit‘[3].

In Folge dieser Heiligkeit und ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welche der Mensch in übernatürlicher Weise Gott nahe trat und die eine höhere himmlische Verklärung über ihn ausgoß, wurde er erhoben über die Bedingungen der Ordnung der Natur; Leib und Seele empfingen nun jene Gaben, die zusammen den paradiesischen Zustand des ersten Menschen bildeten[4]. ‚Gott schuf in ihnen die Wissen-

---

[1] Weish. 9, 3. [2] Col. 3, 10.

[3] Ephes. 4, 24. Nach der wahrscheinlicheren Meinung der Theologen wurde Adam mit dieser heiligmachenden Gnade geschaffen, aus welcher, wie aus ihrer Quelle, alle übrigen höheren Gaben seiner Seele und seines Leibes flossen. Suarez, De op. sex dier. III. 17. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCV. Art. 1. Qu. C. Art. 1 ad 2.

[4] Die Theologen (cf. Thom. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 2) unterscheiden zwischen der übernatürlichen Heiligkeit, welche den Menschen vergöttlichte, und der integritas naturae, welche seiner Erkenntniß, seinem Willen und Körper die Gabe der Wissenschaft, Freiheit von der Concupiscenz und Unsterblichkeit verlieh. Letztere ist an sich nicht übernatürlich, da sie den Menschen nicht über den Kreis des Natürlichen erhebt, wohl aber floß sie thatsächlich aus jener und war eine Disposition dazu. Cf. Thom. l. c. I. Qu. XCV. Art. 1: Manifestum est quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint .... Si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Ebenso Quodlib. I. 8 und in II. Dist. XXXI. Qu. I. Art. 2 ad 3. Contr. gent. IV. 52. Und bes. De malo Qu. V. Art. 1: Quod aliquod divinum auxilium communiter necessarium est omni creaturae rationali, scl. auxilium gratiae gratum facientis,

schaft des Geistes, erfüllte ihr Herz mit Verstand und ließ sie schauen das Gute und Böse'[1]. Darum, weil mit einem die Natur tiefer durchschauenden Blicke ausgerüstet, wie wir annehmen dürfen, und weil die Gesetze ihm noch durchsichtiger waren, welche die Welt des Geistes und der Natur regieren, nannte er die Thiere bei ihrem Namen[2], d. h. er benannte sie nicht nach zufälligen Merkmalen, sondern er-

qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam ... sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliquid supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit orginalis justitia, per quam mens hominis subderetur Deo et subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus neque ratio impediretur, quominus possit in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub animo et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et fruendum ipso. De vero Qu. XXV. Art. 7: Sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id, quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio, qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem justitia per peccatum sublata homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia. Cf. Summ. theol. Qu. XCV. Art. 2. Suarez Proleg. ad Grat. IV. C. 2. p. 2. Compend. theol. c. 186. Erat hoc ex virtute superiori Dei, qui sicut animam rationalem corpori conjunxit, ita dedit animae rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod animae rationali competebat.

[1] Jes. Sir. 17, 5—9. [2] Genes. 2, 19. 20.

faßte ihr Wesen, nicht allmählich und mühsam nach Erkenntniß und Sprache ringend [1], ein wie im physischen, so auch im Leben des Geistes vollendeter Mann und fähig, wie das Leben der Natur, so auch das Leben des Geistes — die Schätze der Erkenntniß — auf seine Nachkommen überzutragen [2]. Nach dem Zwecke und Verhältnisse der Erkenntniß des ersten Menschen zu seiner Aufgabe dürfte wohl auch das Maß und die Art derselben zu bestimmen sein. War der Geist des Menschen hingegeben an Gott, so war die Natur in ihm hinwieder hingegeben an die Gesetze und Forderungen seines Geistes, und die Natur rings um ihn her ein Bote des göttlichen Willens, so daß eine große Harmonie von Oben herab bis zu dem letzten Gliede des Naturlebens herrschte. Eben weil die Natur in ihm ihren Herrn erkannte [3], konnte sie ihm nicht in der Weise ver-

[1] ‚Nicht erst im Laufe der Zeit hat Adam sich Weisheit erworben, sondern er war vom ersten Anfang seines Daseins an mit vollendeter Weisheit ausgerüstet.' Cyrill. Alex. in Jo. I. 9.

[2] Schon Heraklit hatte erklärt, die Namen seien natürliche Abbilder der Dinge, welche Anschauung auch Platon (im Kratylus) theilt. Jener, soll Pythagoras erklärt haben, sei der Weiseste von Allen gewesen, der zuerst den Dingen ihre Namen gegeben habe. Cic. Qu. Tusc. I. 25. Cf. Augustin. C. Jul. V. 1. Chrysost. in Gen. Hom. XIV. 5. Wenn in althebräischem Sinne der Name der wahre und natürliche Vertreter des Gegenstandes in jedweder Beziehung war, so hat der erste Mensch, indem er den Namen aussprach, die Natur und Wesenheit des Gegenstandes ausgesprochen. Vgl. Ueber Sprache und ihr Verhältniß zur Psychologie. Freiburg 1860. S. 43. Steinthal, Ursprung der Sprache. 2. Ausg. 1858. S. 23. Fr. von Schlegel, Philosophie des Lebens. Wien 1828. S. 201 ff. Athanas. Orat. c. gent. c. 2. Cyrill. Alex. L. I. in Joan. c. 9. Cf. Thom. Aqu. l. c. Qu. XCIV. Art. 3. Suarez, De opific. III. 9 sqq. Bonavent. in II. Sent. Dist. XXIII. Art. 2. Uebrigens dürfen wir nicht vergessen, daß eine kirchliche Entscheidung über den Umfang der Wissenschaft des ersten Menschen nicht vorliegt.

[3] Genes. 1, 28.

schlossen sein, wie dieß nach der Sünde der Fall ist, wo das Verhältniß ein gestörtes geworden.

‚Sie waren nackt und schämten sich nicht‘. Mit diesen Worten schildert die Schrift den zweiten Vorzug des ersten Menschenpaares. Erst nach der Sünde ‚gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren‘ [1]. Noch war demnach ein Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nicht eingetreten; die Heiligkeit war das Gewand, das sie umhüllte [2]. ‚Nur das sterbliche Fleisch schämt sich, das unsterbliche schämt sich nicht‘ [3]. Die Scham beginnt, wo das Fleisch sich gelöst von der Obmacht des Geistes und gegen ihn sich empört. Erst später erkannten sie, daß sie nackt waren, d. h. ‚entkleidet jener Gnade, welche die Nacktheit ihres Leibes umschleiert hatte‘ [4]. Die Schamschürze ist bei allen Völkern der Anfang der Bekleidung, völlige Nacktheit gilt auch bei den wildesten Völkern für schmachvoll [5]. Der Mensch bedeckt das, was ihn am meisten dem Thiere gleichstellt, und wo alle Radien des aus der höheren Einheit des Geistes gefallenen sinnlichen Lebens zusammenlaufen. Aber mit dieser Gnade hörte der erste Mensch keineswegs auf, ein menschliches, d. h. sinnlich-geistiges Wesen zu sein; wie ausgegossenes Oel die stürmischen Fluthen, so beruhigte die über seine Seele ausgegossene Gnadenfülle die so leicht sich empörenden Wogen des sinnlichen Lebens. Von Natur [6]

---

[1] Genes. 2, 25; 3, 7; 4, 10. 11.

[2] Ambros. Ep. IV. 30.

[3] Chrysostom. Opp. VI. p. 493.

[4] Augustin. Civ. Dei XIV. 17.

[5] Dignitas nostra pudicitia est, quae nos separat a pecudibus. Ambros. in Ps. LXI. 22.

[6] Augustin. Retract. I. 9. Cf. Thom. Aqu. in II. Sent. Dist. XXXI. Art. 1 ad 3: Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et pas-

aus ist der Mensch dem Antagonismus der Sinnlichkeit nicht überhoben, denn er ist eben Mensch, d. i. sinnlich-geistiges Wesen. Nur durch die Gnade war der Leib das geschmeidige Organ und der fügsame Träger des Geistes, das harmonisch geordnete Werkzeug seiner Forderungen und Gesetze.

Der dritte Vorzug des ersten Menschen war seine Freiheit von Krankheit und Tod. Gott hat den Tod nicht gemacht; durch die Sünde ist der Tod in diese Welt gekommen; der Tod ist der Sünde Sold — so spricht tiefbedeutsam die hl. Urkunde[1]. Wohl ist der Tod dem Menschen natürlich; sein leibliches Wesen, wie alles Körperliche,

---

sibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principio naturae consequitur. Ueber die mehr oder weniger vollkommene Herrschaft der Vernunft gegenüber der Concupiscenz vor und nach der Sünde vgl. Thom. I. Qu. XCV. Art. 2. XCIV. Art. 4. I. II. Qu. LXXXV. Art. 2. I. Qu. LXXXI. Art. 3 ad 2: Anima corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae... Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim appetitus sensitivus moveri non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus vel imaginamus aliquid delectabile, quod ratio vetat vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc, quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur, quin ei obediant. Cf. I. II. Qu. LVI. Art. 4. De ver. Qu. XXV. Art. 6. C. gent. IV. 52.

[1] Röm. 5, 12; 8, 10. Weish. 1, 13; 2, 23. Vgl. Genes. 2, 17.

der Entwicklung der chemisch-physikalischen Kräfte dahin gegeben, zerfällt und löst sich auf in seine ursprünglichen Bestandtheile — Verwesung. Aber doch schauert der Mensch vor dem Tode, er, dessen unsterbliche Seele diesem sterblichen Leibe so innig und wesenhaft zu einer Persönlichkeit und Natur verbunden ist, und er sehnt sich auch nach leiblicher Fortdauer [1], so daß wir in diesem Sinne die Unsterblichkeit des Leibes als etwas ächt Menschliches bezeichnen können [2]. Der erste Mensch war unsterblich nicht durch die Natur und Beschaffenheit seines Leibes noch durch die natürliche Kraft seiner Seele; aber es war seine Lebenskraft, die Seele, welche in der gegenwärtigen Weltordnung den Leib nur auf eine bestimmte Zeit zu erhalten vermag gegen die beständig ankämpfende, störend und zersetzend eingreifende Macht des allgemeinen Naturlebens [3], in übernatürlicher Weise erhöht,

[1] Wir wollen nicht entkleidet, sondern überkleidet werden. 2 Cor. 5, 4. Vgl. 1 Cor. 15, 52. 1 Theſſ. 4, 17.

[2] Quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVII. Art. 1. Cf. C. gent. IV. 81. Summ. I. II. LXXXV. Art. 6: Quia (anima) habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto.

[3] Warum stirbt der Mensch, während doch die unsterbliche Seele die Form und bildende Kraft des Leibes ist? ‚Die Seele läßt fallen ihren Leib im Tode,' antwortet Fichte (Anthropolog. S. 265. 319). Allein das ist entweder eine bloße Phrase, oder es ist, soll es wörtlich genommen werden, falsch; viel eher wäre umgekehrt zu sagen: der Leib verläßt die Seele. Die exacte Naturforschung gesteht, ‚daß die Frage, warum organische Körper vergehen, oder warum die organische Kraft aus den producirenden Theilen in die Producte übergeht, und die alten producirenden Theile absterben, eine der schwierigsten Fragen der ganzen Physiologie sei, und daß man nicht im Stande sei, das letzte Räthsel zu lösen.' (Vgl. Ehrlich, Fundamentaltheol. II. S. 23.) Der Mensch altert und stirbt durch Entartung der Zellenbildung, sagt die moderne

so daß sie den Leib für immer vor der Auflösung bewahren konnte[1], so lange sie selbst Gott anhing[2]. Mit Recht bezeichnet darum Augustinus diesen Vorzug des ersten Menschen als eine Möglichkeit des Lebens, nicht aber als eine Unmöglichkeit des Sterbens[3]. Weil aber dem Gesetze des Todes entnommen, kannte sein Leib weder Schmerz, noch Krankheit, noch Leiden, die ja nur die Vorläufer des Todes sind[4]. Wie der erste Mensch nicht gebetet: Vergib

---

Physiologie. Aber warum diese Entartung? Thomas (l. c. Qu. CIV. Art. 4) beantwortet sie also: ‚Determinatur quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, cujus finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato.‘ Der Mensch stirbt, weil er mehr organische Kraft verbraucht als er durch die Ersatzmittel — Schlaf, Speise, Athmen — wiederherzustellen im Stande ist. Vgl. Liebig, Chemische Briefe I. S. 356 ff. Die Frucht vom Baume des Lebens war das geistlich-leibliche Restaurationsmittel, welches dem paradiesischen Menschen die stete Jugendfrische erhalten sollte. Und so entsprach es seiner Natur, da das Leibliche in ihm wesenhaft zur Einheit mit der unsterblichen Seele verbunden war, der Menschenleib eben deßwegen von Hause aus höher steht als die übrigen thierischen Organismen. Cf. Thom. C. gent. IV. 79.

[1] Nicht von Natur aus war der Mensch unsterblich, sondern durch die Gnade der Gemeinschaft mit dem Logos. Athanas. De Incarn. I. 5.

[2] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVII. Art. 1: Vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Cf. Id. I. II. Qu. LXXXV. Art. 1.

[3] Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori. De Genes. ad lit. VI. 25.

[4] Gregor. M. Hom. XIII. XXXVII. in Evang. Bezüglich der Thierwelt sagt Thomas (Summ. theolog. I. Qu. XCVI. Art. 1 ad 2): Quidam dicunt, quod animalia, quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere car-

uns unsere Schuld, so hatte er auch nicht zu beten: Erlöse uns von dem Uebel.

So war Adam König der Schöpfung, ihr heiliger Priester und Prophet [1], und sein Leben der selige Beginn einer noch seligeren Zukunft. Diesem Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit mußte denn nun auch die ihn umgebende Natur entsprechen. Darum schuf Gott für ihn einen ‚Garten in Eden', einen Garten Gottes, Garten der Lust, gegen Osten hin, das Paradies [2]. Das steht nach Allem, was wir bereits untersucht haben, unbezweifelt fest, daß der Ursprung unseres Geschlechtes auf ein Hochland im Osten von Palästina hinweist. Das alte Eden ist nach der wahrscheinlichsten Meinung Armenien, das Quellgebiet des Euphrat, Tigris und Araxes [3]; es bildet den Mittelpunkt der gesammten

nes. C. Vogt bekämpft darum nur seine eigenen falschen Vorstellungen, wenn er in den ‚Bildern aus dem Thierleben' schreibt: ‚Da hilft kein Spreizen des Glaubens, noch fromme salto mortale's, um über diesen Stein wegzukommen, der in euerem Garten liegt. Der Tod hat von Anbeginn existirt, und, sagen wir es gleich, in höchst grausamer Weise existirt.' Ebenso Hartpole Lecky (Geschichte der Aufklärung in Europa, Deutsch Leipzig und Heidelberg, 1866, S. 217 ff.), welcher hierin eine der wichtigsten Entdeckungen der Neuzeit erblickt!

[1] Augustin. De Genes. ad lit. IX. 19: ‚prophetiae plenus'. In den Worten, die Adam sprach, als Gott ihm die Eva zuführte, erkannten die Väter eine Weissagung der Menschwerdung des Wortes. Genes. 2, 23—25. Cf. Cyrill. Alex. in Ep. ad Rom. 5, 18.

[2] Genes. 2, 8—14. Παράδεισος vom Zendischen pairi-daêza Umzäumung, Garten. Vgl. Spiegel, Münch. Gelehrt. Anzeig. 1850. S. 604. Avesta. I. S. 293.

[3] Dieser wird gekennzeichnet durch die Bestimmung, daß er das ganze Land Chusch bespült. Chusch bezeichnet Aethiopien, das erst in späterer Zeit auf das südlich von Aegypten befindliche Land beschränkt wurde, früher bei Homer und den älteren griechischen Dichtern die Wohnung des äthiopischen Stammes in den Babylon nördlich gelegenen Länderstrecken bezeichnete. Hieron. in Catal. script. s. v. Andreas et Matthias. Assemani, Bibl. Orient. IV. p. 3. Der vierte Fluß

bewohnbaren Erde. Wie aber ist das Paradies zu denken? In dreifacher Weise läßt sich der Bericht der biblischen Urkunde fassen: „Ich weiß sehr gut', sagt Augustinus [1], ‚daß über das Paradies Viele Vieles geredet haben. Doch sind es vorzugsweise drei Meinungen: die Einen wollen das Paradies bloß sinnlich auffassen, die Anderen bloß geistig, und wieder Andere sinnlich und geistig zugleich'. Letztere Fassung allein ist es, die sich vor der Geschichte wie vor dem Denken bewährt. Denn auch nur ein oberflächlicher Blick in die biblische Erzählung [2] läßt uns unmöglich verkennen, daß sie von einer wirklichen, geographisch bestimmten Oertlichkeit verstanden sein will. Und anders kann es auch nicht gedacht werden. Wir verstehen den Menschen nur halb, wenn wir ihn nicht erkennen in seinem Zusammenhange mit der Erde. Denn wie er dem Geiste nach in stetem Verkehr steht mit Gott, so ist er gebunden durch sein leibliches Leben an die Erde, ‚von der er genommen ist'. Sie ist sein erweiterter Leib, die physische Unterlage seiner Thätigkeit. Sein heiliger, seliger Stand forderte eine diesem entsprechende Außenwelt, einen ‚Garten der Wonne', als Ausdruck und würdige Umgebung seines eigenen Wesens. Er war das wunderbare Ebenbild, der Repräsentant Gottes auf Erden, der König der Schöpfung, dem diese willig diente, weil Gott der alleinige König seines Herzens war, die sich liebend ihm hingab, um durch ihn, den Gottgeweihten, auch ihre Weihe zu empfangen. Er war ihr Prophet, der die Gedanken Gottes in ihr las, die vor seinem von der Gnade erleuchteten Geiste wie durchsichtig lagen, und der die Geheimnisse ihres

---

der Bibel, Phison, der das Land Chavilah umfließt, ist der heutige Tschorogh, bei dem Goldland der Alten, Kolchis (nach Keil a. a. O. S. 48 ist es der Kur, Cyrus der Alten). Vgl. Kaulen im ‚Katholik'. 1864. 2. S. 14 ff.

[1] L. c. VIII. 2.

[2] Vgl. Genes. 13, 10. Ezech. 31, 8. 9.

Lebens in anderer Weise schaute, als der gefallene Mensch, der nur allmählich und mühsam, ,mit Hebeln und mit Schrauben', durch Forschung und Reflexion die Antwort auf seine Fragen ihr abzwingt. In die Mitte hineingestellt zwischen Gott und die Natur, Geist und Materie, das lebendige, persönliche Band und der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, sollte sein durch die Gnade vergöttlichter Geist, zur Natur mittelst des Leibes sich herablassend, diese zu sich heraufheben, in sich aufnehmen und verklären. So war er in Wahrheit Priester und Myste der Natur [1]; der Opferaltar war sein von der Gnade durchglühtes Herz, auf dem das Feuer einer übernatürlichen Gottesliebe brannte, wo er mit der gesammten Natur sich als Opfer darbrachte. So ,baute und bewahrte er' das Paradies [2]. Die Natur, um des Menschen willen geschaffen, sollte durch ihn erhoben und mit seiner endlichen Verklärung auch ihre Verklärung feiern.

So ziemte es dem ersten Menschen, dem darum Gott solche Gaben verlieh, damit er ein Seiner würdiger Gegenstand der übernatürlichen Liebe und Heiligung sei, die Er über ihn ausgegossen. Wie die vernünftige Seele den thierischen Organismus erhebt und vergeistigt und der ganzen Sichtbarkeit ihr Siegel aufprägt, so offenbarte die durch die Gnade vergöttlichte Seele ihre Hoheit an ihrem Leibe und an der sie umgebenden Schöpfung.

Und so war denn Gottes Gabe für ihn zugleich eine

---

[1] Gregor. Naz. Orat. XLV. 7.

[2] Genes. 2, 15. Fr. v. Schlegel nennt das Paradies ,einen göttlichen Anfangspunkt', von welchem aus der Mensch die ganze Erde in ein Paradies verwandeln sollte. Vgl. Philosophie der Geschichte. S. 175. Mit Recht sagt Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit. XI. B. S. 50): ,Diejenigen Maler, welche Troja mit Kanonen belagern lassen, begehen einen leidlicheren Anachronismus, als wenn wir das Land der Unsterblichkeit (Paradies) nur für eine angenehme Schäferei halten.'

Aufgabe. Seine Möglichkeit, sich von der Sünde frei zu halten [1], sollte zur ethischen Unmöglichkeit des Sündigens [2] sich fortbilden, zu jener Freiheit der Kinder Gottes, jener vollkommenen Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, wofür uns das Leben der Seligen in der Anschauung Gottes eine Analogie bietet, und welche in gleicher Weise auch seine Erkenntniß auf die höchste Stufe der Vollkommenheit, jener der Seligen gleich, erhoben hätte. Seine Unsterblichkeit [3] soll sich zur Herrlichkeit jenes Leibes verklären, den der Auferstandene getragen, ‚der nicht mehr stirbt' [4], das Vorbild des verklärten Leibes der Seinen, aber ohne vorher hindurchzugehen durch die Schauer des Todes. So war der Urzustand und das Paradies keineswegs der Abschluß, sondern nur der gottgesetzte Anfang der Vollendung des Menschen und der Natur, aus dem sich ein sichtbares Gottesreich auf Erden, ein heiliges Menschengeschlecht entwickeln sollte [5].

So hat das Paradies eine historisch-reale Bedeutung; wir müßten die leibliche Natur des Menschen selbst läugnen, wollten wir den biblischen Bericht verflüchtigen zu einem bloßen Symbol. Aber Symbol ist es doch, weil Ausdruck und Erscheinung des begnadigten Seelenzustandes; Wirklichkeit und Symbol, in innigster Wechseldurchdringung, wie es die Doppelnatur des Menschen heischt, wie es der christlichen und zugleich ächt philosophischen Weltanschauung entspricht, die keinen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, Idealem und Realem, Ethik und Physik zuläßt,

---

[1] Posse non peccare.

[2] Non posse peccare.

[3] Posse non mori.

[4] Non posse mori.

[5] Augustin. De corrept. et grat. c. 12. De peccat. merit. et remiss. I. 2—5. 2 Cor. 5, 1 ff. Suarez, Disp. theol. Tom. III. Tract. I. L. 5 per tot.

bei der Vollendung aller Dinge so wenig, als bei der ursprünglichen Schöpfung.

Wie historisch und symbolisch, so ist endlich das Paradies typisch hinweisend auf den zweiten Adam und sein Reich, der die Menschheit an- und aufnahm und die gesammte Menschennatur wieder erneuerte ‚nach dem Bilde Dessen, der sie schuf‘. In ihm, dem Haupte der Menschheit und Vater des neuen Geschlechtes, ist die Restitutio in integrum principiell und central vollzogen, und der Mensch zur ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit wieder erhoben. Ihm hat die Natur wieder gehorcht, in ihm hat sie ihre Erlösung vom Dienste des Nichtigen gefeiert, durch ihn hat sie ihre ursprüngliche Schöne wieder gefunden. Während gegen den Unerlösten gerüstet sich die ganze Schöpfung erhebt [1], schmiegt sie sich wieder an den Erlösten an, in dem Maße, als er wieder Eins geworden mit dem Vater des neuen Geschlechtes, erkennt sie das verloren gegangene und wiederhergestellte Bild des Ewigen in ihm, tritt hier schon mehr oder minder jener Zustand ein, wo er von der Knechtschaft des Vergänglichen befreit in Christo und mit ihm seine alte Herrschaft und Herrlichkeit wieder gewinnt, wie dieß so mächtig und erhebend und wieder so lieblich und mild im Leben der Heiligen erscheint.

So haben wir denn im Paradiese, das leiblich ist und geistig zugleich, ein Vorbild der Kirche Gottes auf Erden unter ihrem Haupte Christus, die da sichtbar ist und unsichtbar zugleich, innerlich und zugleich eine äußere Erscheinung und Institution, wir haben in ihm ebenso einen Hinweis auf jenes himmlische Jerusalem, das Paradies und die Kirche im Jenseits, dem verklärten leiblichen Leben der Auferstandenen auf der ‚neuen Erde‘, und in dem ‚neuen Himmel‘ mit Christus in Gott. Nirgends sind es rein geistige Ver-

---

[1] Weish. 5, 21.

hältnisse, überall geistig-leibliche, weil menschliche Zustände; überall Natur, aber geweiht, durchdrungen und erhoben von der Gnade des Geistes. Und in dieser dreifachen Zuständlichkeit finden wir des Menschen höheres Leben und seine Unsterblichkeit bedingt durch eine mystische Speise, seine Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelt durch leiblich-geistige Medien [1]. Im Paradiese ist es der ‚Baum des Lebens' [2], der ihn zur Unsterblichkeit nährt, und dessen leibliche Frucht mit der Gnadenwirkung verbunden ihm das Leben fristen sollte [3]; in der Kirche steht der Lebensbaum, das Element der leiblichen Nahrung, das durch die Gnade geweiht ein Sacrament des Lebens wird [4]; im Jenseits steht ein Lebensbaum, von dessen Früchten zu genießen Jenen gegeben wird, die überwunden [5]. Wohl hat die Kirche unter ihrem Haupte, dem neuen Adam, das Paradies uns wieder gebracht; aber Noth und Tod, Krankheit und Mühsal bleiben auch dem Erlösten, sie sind, wenn nicht Buße, so doch Arznei zu Gottes Ehre, zum Heile seiner Seele, zur Schule der Tugend, zur Uebung der Heiligen [6]. Wie der gesunde menschliche Organismus einer andern Nahrung bedarf als der kranke, so sind die Lebensverhältnisse, in denen der gefallene Mensch

---

[1] Augustinus (Civ. Dei XIII. 20) nennt darum den Baum des Lebens ein ‚Sacramentum'. Cf. Op. imperf. c. Jul. VI. 30: Intelligendus est (Adam) de hoc ligno vitae sumere Sacramentum, de caeteris alimentum.

[2] Genes. 2, 9. 16. Vgl. hiemit den heiligen Baum der Hindu's, den zoroastrischen ‚Hom', den Lebensbaum auf den altassyrischen Denkmälern. Vgl. Kleuker a. a. O. II. S. 382. III. S. 100.

[3] ‚Virtute mystica'. Augustin. De Genes. ad lit. VIII. 5. XI. 32.

[4] Wer von diesem Brode ißt, wird leben in Ewigkeit. Joh. 6, 52.

[5] Off. 2, 7; 22, 2. Cf. Augustin. Civ. Dei XX. 26. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 56.

[6] ‚Poenalitates', cf. Thom. Aquin. l. c. I. II. Qu. LXXXV. Art. 5. 6.

sich bewegt, andere, als jene, welche ihm im Stande der ursprünglichen Gesundheit bestimmt waren.

Auch die Herrschaft über die Natur an ihm und die Natur außer ihm ist ihm nicht mehr geworden. Den Anfechtungen der Concupiscenz ist die Seele nun preisgegeben, die, weil ‚aus der Sünde stammend und zur Sünde reizend', in gewissem Sinne Sünde heißt [1]. Und nicht mehr wird ihm jene hohe Erleuchtung des Geistes; auch das Feld der Wissenschaft wie den Acker zur Nahrung seines Leibes muß er nun im Schweiße seines Angesichtes bebauen, und nur unter stetem Kampfe gegen die immer von Neuem sich aufbäumende Sinnlichkeit mag er das Ziel erringen. Aber dem Erlösten steht die Gnade zur Seite und heilt die Wunden welche die Concupiscenz der Seele geschlagen; sie bietet im Glauben den Ersatz für die verlorene Wissenschaft und reicht den sterblichen Lippen das Brod des Lebens und Unterpfand der Unsterblichkeit.

Fassen wir nun unsere bisherige Erörterung zusammen, so haben wir folgendes Ergebniß gewonnen: Erstens, der ursprüngliche Zustand des Menschen ist keineswegs jener thierischer Wildheit, wie die naturalistisch-materialistische Hypothese voraussetzt. Er ist aber auch zweitens keineswegs derselbe, wie der gegenwärtige Zustand unseres Geschlechtes, weder nach seiner religiös-sittlichen Begabung, noch nach seiner leiblichen Beziehung, wie der Pelagianismus und Rationalismus annimmt, sondern ein Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit den in ihm wurzelnden Vorzügen der Seele und des Leibes. Gerade hieraus erklärt sich uns auch die höhere Reinheit des Gottesbewußtseins und religiösen Cultus in der Vorzeit [2]. Zwei Sätze stehen nach Creuzer [3]

[1] Conc. Trident. Sess. V. Can. V.
[2] Vgl. I. B. 1. Abth. 4. Aufl. S. 406.
[3] Symbolik II. S. 375.

unbestritten fest: Die reinere Gotteserkenntniß in der früheren Vorzeit, sowie die Nothwendigkeit, die Einheit und den höheren Sinn der hellenischen Sagen im Orient zu suchen. Auf diesem Glauben an eine ursprüngliche übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott ruht die Ueberzeugung von der geheimnißvollen Kraft des Gebetes, die wir überall im Heidenthume finden; ‚dictaque pondus habent', sagt Ovidius [1].

Eine dritte Frage übrigt noch, deren Beantwortung allein erst uns das eigentliche Verständniß dieser tiefbedeutsamen, weil grundlegenden Lehre aufschließt. Welches ist das Verhältniß dieses Urzustandes zum Menschen seiner Idee nach? War dieser Stand die nothwendige Erscheinung und Bethätigung seiner vernünftig-sittlichen Menschennatur, und waren alle diese Eigenschaften demnach in seinem Wesen begründet, oder war es ein Geschenk höherer göttlicher Gnade, die ihn über seine Natur erhob, mit höherer Heiligkeit, Kraft und Schönheit schmückte? Hat der Mensch der Gegenwart verloren, was ihm seiner Natur nach zukommt, oder ist ihm nur genommen, was als unverdientes Geschenk der Gnade ihm war gegeben worden? Fordert die Natur des Menschen an sich ein Paradies und jene paradiesischen Zustände, wie sie die heilige Urkunde uns beschreibt?

In der Sprache der Theologen wurde diese Frage also formulirt: Ist der ursprüngliche Zustand des Menschen ein natürlicher oder ein übernatürlicher? Luther [2] behauptete: ‚Dem ersten Menschen war die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas wahrhaft Natürliches, so zwar, daß es zur Natur Adams gehörte, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen, wie es dem Auge natürlich ist, das Licht zu schauen.' Ihm folgte der gesammte ältere Protestantismus und mit

---

[1] Fast. I. 182.

[2] In Genes. 3.

unwesentlichen Modificationen der Jansenismus [1], wobei er uns jedoch schuldig bleibt begreiflich zu machen, wie es möglich ist, daß der Mensch etwas verlieren kann, was zu seiner Natur und Substanz gehört. Es bietet uns so die Lehre der Reformatoren das schlechthinige Extrem zu der pelagianisch-rationalistischen Anschauung; dort ist der paradiesische Mensch mit all' seinen Gnaden und Gaben der eigentliche natürliche Mensch, hier wird der Mensch, wie er nun thatsächlich erscheint, als der paradiesische Mensch gedacht. Die katholische Lehre, indem sie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung unterscheidet, hat sich eben dadurch die Möglichkeit bewahrt, nicht bloß der Darstellung der heiligen Schrift, sondern auch dem tieferen philosophischen Denken gerecht zu werden, welches, durch die Lehren der Reformatoren vom Urzustand und der Erbsünde in seinen tiefsten psychologischen und sittlichen Principien verletzt, eben in den Rationalismus umschlagen mußte. Jener, der Ordnung der Natur, gehören nämlich alle Potenzen, Gaben und Eigenschaften an, die dem Menschen seinem Begriffe und Wesen nach zukommen, die ihm mit und durch den Act der Schöpfung zugleich angeschaffen wurden, die eben deßwegen auch unverlierbar und unzerstörbar sind. Diese, die Ordnung der Gnade, bezeichnet die höheren Gnaden und Vorzüge des Menschen und geschaffenen Geistes überhaupt, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit sowie die Unversehrtheit seines ersten Zustandes, womit die Liebe Gottes ihn ausgerüstet und geschmückt hatte. Nach dem Vorgange der Väter haben die

[1] So schon der Vorläufer desselben, Bajus. Cf. Prop. XXI. inter thes. damn. a Gregor. XIII: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Cf. Propp. XXIV. XXVI. XXXIII. XXXV. XXXVII. LV. LXXVIII., sodann die Bulle ‚Unigenitus' von Clemens XI. und ‚Auctorem Fidei' von Pius VI.

Theologen die beiden Ausdrücke ‚Bild‘ [1] und ‚Aehnlichkeit‘ [2] zur Bezeichnung dieser beiden Ordnungen auseinandergehalten. An sich und formal geschieden, waren beide Ordnungen im Menschen zur lebendigen Einheit verbunden. Hätte darum der Urmensch, das Haupt des Geschlechtes, in welchem die gesammte Menschheit beschlossen war, die Freiheitsprobe bestanden, so hätte er sich und in sich dem Geschlechte diesen Stand der Vollkommenheit bewahrt, die übernatürliche Gottwohlgefälligkeit zugleich mit der ursprünglichen Ausstattung der Seele und des Leibes auf seine Nachkommen übertragen [3].

Es ruht eben, wie bereits angedeutet wurde, diese Unterscheidung zwischen natürlicher Gabe und übernatürlicher Gnade auf den Bestimmungen der hl. Schrift selbst, welche in unläugbarer Weise diese zweifache Ordnung darstellt. Jene erscheint in der Schilderung der Erschaffung der Welt und des Menschen als sinnlich-geistigen Wesens, in den verschiedenen Psalmen [4], welche die natürliche Vollendung der Welt und des Menschen auch nach der Sünde preisen, in der Darstellung des Apostels, welcher die natürliche Gotteserkenntniß und in gleicher Weise die sittliche Anlage und Verpflichtung zum Naturgesetz eben auf Grund der vernünftigen Menschennatur entwickelt [5]. Ist gleich der Mensch durch die Sünde

[1] צֶלֶם (εἰκών).

[2] דְּמוּת (ὁμοίωσις). Auch Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 3. Ausg. III. B. S. 484) gibt zu, daß die katholischen Theologen auf Grund der meisten Väter einen dogmatisch richtigen Sinn ausgedrückt hätten. Aehnlich Thomasius, Christi Person und Werk. I. S. 174 ff.

[3] Cum Adam tunc erat tota natura, nulla fuit in Deo vel crudelitas vel asperitas, quod peccante natura denudaret eam, quibus supernaturalibus donis ex mera liberalitate exornaverat. Dominic. Soto, De nat. et grat. I. 9.

[4] Ps. 8. 18. 19. 29. 30. 33. 46. 89. Jerem. 10, 12; 32, 17. Ps. 103. Dan. 3, 56 ff.

[5] Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff. Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, thun von Natur aus, was des Gesetzes ist. Apostelgesch. 14,

von Gott abgefallen, und sein Zustand von der ursprünglichen Vollkommenheit weit verschieden [1], so ist er doch auch jetzt noch gottverwandt [2], Gottes Ebenbild [3], zu seiner Erkenntniß berufen [4], und daher Abgötterei und Sünde gegen die Anlage, Richtung und Bestimmung seiner Natur [5]. Gottes Ebenbild auch nach der Sünde noch, wenngleich nicht mehr in jener erhabenen Weise wie ehedem, erscheint er eben deßwegen noch immer als dessen geborener Stellvertreter auf Erden, dem darum die Herrschaft über dieselbe zukommt [6].

Der übernatürlichen Ordnung gehört vor Allem jene Heiligkeit und Gerechtigkeit an, welche Adam uns verloren, Christus aber wieder gebracht hat. Durch sie werden wir befähigt, Gott dermaleinst zu schauen von Angesicht zu Angesicht [7], ihn zu lieben mit einer die angeborene Liebefähigkeit des Geschöpfes überschreitenden Liebe [8], welche uns eine Wonne zu kosten gibt, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen [9], d. h. welche der natürliche Mensch nicht ahnen noch begreifen und

16. Haec est, quae dicitur naturalis cognitio Dei, quae scl. ex iis hauritur, quae facta sunt; ex mente supra suas sensationes actionesque reflectente seque cognoscente ipsam et ex aliis a Deo conditis creaturis, quas ipsa novit. Dicitur naturalis, quia ab his incipit, quae sunt homini seu menti creatae connaturalia; unde ad naturae cognoscentis exigentiam ac debitum et integritatem ita pertinet, ut manca veluti foret sine ea cognitione aut hujusce cognitionis potestate. Thom. Aquin. In Ep. ad Rom. c. 1.

[1] Röm. 5, 1 ff. [2] Apostelgesch. 17, 29.
[3] Genes. 9, 6. 1 Cor. 11, 6. Jac. 3, 9.
[4] Weish. 13, 1 ff. [5] Röm. 1, 19 ff.
[6] Genes. 9, 2. Ps. 8, 5—9. Weish. 9, 2.
[7] 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.
[8] Röm. 8, 15.
[9] 1 Cor. 2, 9. 10. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefe der Gottheit.

noch weniger verlangen kann [1], ein von Ewigkeit in Gott verborgenes Geheimniß [2]. Es ist die Gnade, die einen göttlichen Samen in unser Herz legt [3], aus dem die Herrlichkeit des ewigen Lebens heranwächst. Hineinversetzt in diese Ordnung der Gnade feiert der Mensch seine Wiedergeburt, die Geburt aus Gott [4] und dem hl. Geiste [5], durch sie wird er aufgenommen zum Sohne Gottes [6], er wird Bruder des Eingeborenen, der dieses ist von Natur aus [7], und eben deßwegen sein Miterbe, Erbe des Reiches des Vaters [8], der gleichen Seligkeit, wie sie dem Sohne zukommt. Da feiert die Seele einen mystischen Ehebund mit Gott [9], sie wird geweiht zu einem heiligen Tempel, in dem Gott geheimnißvoll wohnt [10]. Den Beginn dieser übernatürlichen Wirksamkeit Gottes in und für die Menschenwelt sehen wir gleich im Anfange der Geschichte; sie geht parallel mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit, diese durchdringend und sie erhebend. ‚Den aus der Erde gebildeten Leib,' sagt der hl. Cyrillus, ‚belebte Gott durch die lebendige und mit Vernunft begabte Seele . . . So ward er geboren als ein Geschöpf, das mit natürlicher Fähigkeit zum Guten begabt ist . . . regiert durch den freien Willen seines Geistes. Da er aber nicht bloß mit Vernunft begabt, sondern auch des hl. Geistes theilhaftig werden sollte, damit er heller leuchtende Kennzeichen der gött-

[1] A. a. O. Joh. 1, 18. Cf. Joan. Chrysost. in 1 Cor. Hom. VII. 4.

[2] Ephes. 3, 8—11. Cf. Augustin. De Genes. ad lit. IX. 17. Hieronym. in h. l.

[3] 1 Joh. 3, 9.

[4] Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23. Tit. 3, 5.

[5] Joh. 3, 3. [6] Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.

[7] Augustin. C. Ep. sec. Pelag. II. 2. Athanas. C. Arian. Orat. 2. 3. Cyrill. Alex. T. VIII. 280. 749. II. 381 ed. Mign.

[8] Röm. 8, 17. Cyrill. Alex. VI. 696.

[9] Offenb. 19, 7—9. Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34.

[10] 1 Cor. 3, 16.

lichen Natur an sich trüge, so hauchte Gott ihm den Geist des Lebens ein; dieß aber ist der Geist, der dem vernünftigen Geschöpf durch deu Sohn gegeben wird, und der dasselbe in die erhabenste, d. i. in die göttliche Gestalt umgestältet' [1]. Nach dem Falle erscheint die Gnade in der Verheißung des Schlangentreters, in dem durch den Samen Abraham's verheißenen Segen, in der gesammten Heilsökonomie des A. B. mit seinen Propheten, seinen Wundern und übernatürlichen Erscheinungen in der Menschen- und Naturwelt, in der Erfüllung aller Verheißungen durch Christus, seiner Menschwerdung, seiner Lehre und seinem Leben, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, in dem Leben seiner Kirche und den Gnadenschätzen, die er in ihr hinterlegt hat. Im Wort [2] und Sacrament waltet die Gnade fort und fort, schafft sie immerdar die Wiedergeburt, steht sie den Erlösten zur Seite, stillt sie die aufgeregten Wogen der Sinnlichkeit, heilt sie die Wunden, welche die Sünde der Seele schlägt, veredelt und vergöttlicht sie jede gute That [3], betet sie in uns mit unaussprechlichen Seufzern [4], wirkt sie das Wollen und Vollbringen [5].

Nach dieser Entwicklung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung auf Grund der hl. Schrift läßt sich nun unschwer das Princip feststellen für die Bestimmung des Natürlichen wie Uebernatürlichen in der Geschichte des Menschen wie der Creatur überhaupt. Was ist Natur, natürlich? Natur im metaphysischen Sinne [6] fassen wir identisch

---

[1] C. anthropom. 2.

[2] 1 Cor. 2, 4. 5. 9. [3] 1 Cor. 15, 49. 2 Cor. 3, 18.

[4] Röm. 8, 26. [5] Philipp. 2, 13.

[6] Im Gegensatze zum Geist gedacht, bezeichnet Natur den bewußtlosen, unfreien Theil des Universums — Naturgeschichte, Naturgesetze. Fassen wir dagegen den Begriff Natur = Wesen, so sprechen wir auch von der Natur des Geistes, der Natur Gottes u. s. w. Das Uebersinnliche ist deßwegen noch keineswegs auch ein Uebernatürliches.

mit Wesen; sie umfaßt demnach alles das, wodurch ein Ding das ist, was es ist und es vor jedem andern unterscheidet, was demnach den Grund seiner Erscheinungen bildet, die aus ihm hervorgehen oder doch hervorgehen können. Uebernatürlich wird dasjenige sein, was das Wesen eines Dinges überschreitet [1], was aus ihm sich weder entwickelt noch entwickeln kann, demnach von Außen her hinzukommt, es vervollkommnet und erhebt [2]. Die Ordnung der Natur, bemerkt der hl. Augustin [3], ist nicht bloß in Gott, sondern von ihm in die Dinge gelegt und mit den geschaffenen Dingen erschaffen; daß aber ein dürres Reis plötzlich blühe, eine Greisin gebäre, dieß ist nicht durch ihre natürlichen Thätigkeiten ihnen verliehen, sondern von diesem sind die Ursachen in Gott verborgen. Da nun der Begriff der Ordnung nichts Anderes besagt als die Einheit des Zieles in der Mannigfaltigkeit der Mittel, so wird der Charakter des Zieles und der Bestimmung, welche dem Menschen gegeben worden, das

[1] So nennt Joh. Damascenus (De fid. orthod. IV. 13) die eucharistische Wandlung einen übernatürlichen, übervernünftigen Vorgang (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν), ebenso übernatürlich (ὑπὲρ οὐσίαν) Christi Geburt, seine Wunder etwas Uebermenschliches (ὑπὲρ ἄνθρωπον), durch die übernatürliche Kraft der Gottheit gewirkt (τῇ τῆς θεότητος ὑπερφυεῖ δυνάμει).

[2] Die Gnade kommt uns nicht aus uns zu, bemerkt Cyrill von Alexandrien (In Jes. 11, 1—3 (III. 313). II. 20. In Joan. 14, 20 (VII. 277), sondern sie kommt von Außen her (καταπλουτεῖν ἔξωθέν τε καὶ ἐπάκτως). Sie ist demnach ein übernatürlicher Schmuck (ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα In Joan. I. 12. ὑπερκόσμιον κάλλος, ὑπὲρ φύσιν ἁγιασμός In Matth. 11, 18. Dialog. de Trinit. VI). Die Mittelalterlichen unterschieden deßwegen zwischen natura und gratia, naturale et gratuitum, indebitum, superadditum, status naturae purae und elevatae nach dem Vorgange des Augustinus (Civ. Dei XII. 9): Deus condidit naturam, largitus est gratiam. Jenes ist, wie der hl. Anselm (De conc. praesc. I. 6) bemerkt, vom Menschen untrennbar, dieses trennbar. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 14, 20.

[3] De Genes. ad lit. IX. 17.

Kriterium bilden, nach welchem die ihm verliehenen Anlagen, Kräfte, Vorzüge und Eigenschaften der einen oder andern Ordnung — der natürlichen oder übernatürlichen — zuzuweisen sind.

Gerade dieses Ziel nun, wie es Gott dem Menschen im Urzustand gesetzt, und zu dem uns die Erlösung in Christus wieder befähigt [1] hat, ist die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Diese ist aber ihrem ganzen Wesen nach etwas Uebernatürliches, was die natürliche Kraft des Menschen und jeder Creatur überschreitet. Ist sie ja doch der Lohn, die Vollendung des Glaubens [2]. Der Glaube selbst aber ist ein Gut, das die natürliche Gotteserkenntniß weit überragt, und welches, weil selbst schon ein Uebernatürliches, der Natur aus sich unerreichbar ist und nur durch die Gnade gewirkt wird [3]. Und das Wesen dieser Gottesanschauung, welches ist es? ‚Die Seelen der Seligen', sagt das Concilium von Florenz [4], ‚schauen Gott den Dreieinigen, wie er ist', d. h. sie schauen ihn nicht bloß im Spiegel der Schöpfung — natürliche Gotteserkenntniß [5] — nicht im Helldunkel des Glaubens und stückweise [6], sondern sie werden

[1] Die ganze Entwicklung des Apostels (Röm. 5, 1 ff.) ist dem Nachweis gewidmet, daß die Erlösung in Christus die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Menschheit ist, aus dem diese durch die Sünde herausgefallen war.

[2] 1 Cor. 13, 2 ff. Praemium fidei ista visio nobis servatur Augustin. Civ. Dei XXII. 29.

[3] Concil. Arausic. II. C. V. VII. Trident. Sess. VI. Can. IV. Joh. 6, 44. Ephes. 2, 8. Apostelgesch. 16, 14. 1 Cor. 4, 7. Cf. Augustin. De praedestin. sanct. C. 3.

[4] J. 1439. Act. XXII.

[5] Röm. 1, 19 ff. Es ist dieß die ‚cognitio Dei discursiva', vom Geschöpfe zum Schöpfer aufsteigend, im dialektischen Proceß der Analyse und Synthese.

[6] Jetzt erkennen wir nur wie im Spiegel und räthselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 7.

Gott erkennen, wie sie selbst erkannt sind[1], da Gott sie zur Aehnlichkeit mit sich erhebt[2]. Denn wer erkennt, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt Niemand, was in Gott ist, außer der Geist Gottes[3]. So mag nur durch den göttlichen Geist der Mensch die ‚Tiefen der Gottheit' erkennen; Gott selbst muß sich in geheimnißvoller, übernatürlicher Weise mit der Seele des Menschen einen, soll dieser ihn schauen, wie er ist[4]; denn keine creatürliche Idee und noch weniger ein sinnliches Bild vermag Gottes Wesen adäquat darzustellen. Da wird denn die Creatur ein Geist mit ihm[5], der göttlichen Natur theilhaftig[6], umgewandelt in dasselbe Bild[7]. Alle Erkenntniß ist ja nichts Anderes als eine geistige Vermählung[8]; die volle, ganze, unmittelbare, centrale Erkenntniß Gottes ist darum die Frucht dieser mystischen Vermählung[9] des Geistes Gottes mit dem creatürlichen Geiste, der durch und in Gott Gott schaut. Wie wir im Lichte das Licht schauen, so erkennen die Seligen im Lichte der Glorie seine ewige Herrlichkeit[10].

Dieser doppelten Gotteserkenntniß nun entspricht eine zweifache Liebe; sie ist die nächste Folge von jener. Die

[1] Dann werde ich erkennen, wie ich selbst erkannt bin. A. a. O.
[2] 1 Joh. 3, 2. [3] 1 Cor. 2, 11.
[4] 1 Joh. 3, 2. [5] 1 Cor. 6, 17. Joh. 6, 58.
[6] 2 Petr. 1, 4. [7] 2 Cor. 3, 18.
[8] Intellectus secundum hoc quod actu intelligit secundum hoc fit unum cum intellecto. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XXVII. Art. 1.
[9] Offenb. 19, 7. 9.
[10] Deus est quo et quod intelligitur per visionem beatificam. Id. C. gent. III. 50. Ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Id. Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 4. 5. Iren. C. haeres. IV. 20: Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτός, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντὸς γίνονται τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.

natürliche Liebe schildert der Apostel dort, wo er die Heiden anklagt, daß sie Gott nicht gegeben, was sie nach dem Maße ihrer Erkenntniß ihm schuldeten [1]; die übernatürliche Liebe stellt er dagegen dar als das Werk des hl. Geistes, der in unsere Herzen ausgegossen wurde [2], die alle Begriffe übersteigt [3], nicht aber als die Folge unserer natürlichen Einsicht und alleinige That unserer Freiheit. Sie ist die Blüthe und höchste Vollendung [4] des übernatürlichen Lebens, das seine Wurzeln im tiefen Grunde des Glaubens eingesenkt, selbst aber das Werk des Geistes und der Gnade ist [5]. Durch sie tritt der Mensch, der als Creatur und von Natur aus ein Knecht Gottes ist [6], unendlich von ihm, dem Schöpfer, geschieden, in ein Verhältniß der Freundschaft zu ihm, es feiert die Seele den mystischen Ehebund mit ihrem Schöpfer. Es wird der Mensch Gottes Sohn aus Gnade, da er dieß nicht ist von Natur aus, und empfängt, wie Christus, vom Vater, was diesem kraft seiner Natur, als dessen Eingeborenem, zukommt [7]; weil er nicht mehr Knecht ist, sondern Sohn, darum wird er Erbe Gottes mit dem, der der Erstgeborene ist unter seinen Brüdern [8]. So er obsieget in und mit Christus, wird

---

[1] Röm. 1, 17 ff.; 2, 14 ff.

[2] A. a. O. 5, 5 ff. 1 Cor. 13, 1 ff. Gal. 4, 1 ff.

[3] Ephes. 3, 16 ff.

[4] 1 Cor. 13, 13. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Die Liebe aber ist das Größte unter ihnen.

[5] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns erzählt. Joh. 1, 18. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 2 Cor. 2, 10.

[6] Da die Creatur geschaffen und Knecht ist, wird sie allein durch den Wink und Willen des Vaters zur übernatürlichen Würde berufen. Cyrill. Alex. in Jo. 15, 9. 10. 14. 15. in Luc. 17, 7.

[7] Cyrill. l. c. Augustin. C. Maxim. III. 15. Gregor. Nyssen. Orat. III. c. Eunom. Athanas. Orat. 2. 3. adv. Arian. Joh. 16, 15; 17, 10. Röm. 8, 14—17.

[8] Gal. 4, 7. Joh. 15, 17. Röm. 8, 29. 1 Joh. 4, 7.

ihm dann gegeben zu sitzen auf dem Throne, wie auch Er gesiegt und mit dem Vater auf dem Throne sitzt[1]; er wird der göttlichen Natur theilhaftig[2], empfängt Antheil an dem Siege, dem Triumphe, der Seligkeit Christi, die keine andere ist als die Seligkeit Gottes, in der er selbst selig ist[3]. ‚Wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selbst leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen, also werden die Seelen, welche den hl. Geist in sich haben und von ihm erleuchtet sind, selber geistig. Daher die nie endende Freude, die Aehnlichkeit mit Gott, und das Höchste von Allem, die Vergöttlichung‘[4].

So bildet die übernatürliche Seligkeit das dritte Moment, mit welchem die Bedeutung des übernatürlichen Zieles sich abschließt; eine übernatürliche Erkenntniß, eine übernatürliche Liebe, eine übernatürliche Beseligung — das ist mit Einem Worte das Leben der zur Aehnlichkeit mit Gott erhobenen, in's Bild Christi und Gottes verklärten[5] Menschenseele.

Licht unsers Geistes voll der heiligen Liebe,
Und Liebe des höchsten Gutes voll der Freude,
Und Freude, so alle Süße übersteigt[6].

---

[1] Offenb. 3, 21. Luc. 22, 28 ff. [2] 2 Petr. 1, 4.

[3] Joh. 17, 10: Alles, was dein ist, ist auch mein. Luc. 22, 29: Ich werde euch ein Reich bereiten, wie der Vater es mir bereitet hat, daß ihr esset und trinket an meinem Tische in meinem Reiche.

[4] Basilius, De Spiritu Sto. c. 9. Ueber die Vergöttlichung (θέωσις, deificatio) der Creatur als letztes Ziel derselben, vgl. Dionysius Areop. (Ecclesiast. hierarch. III. p. 200), Athanasius (De incarnat. I. p. 108. Orat. II. C. Arian.), Gregorius von Naz. (Orat. VII. XXII.), Cyrillus von Alex. (De Trinit. Dial. VII. 1097. VIII. 197. 592. 609. IX. 108. 248), Hilarius (De Trinit. IX. 4. 5. X. 7), Augustinus (vgl. Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus von Gangauf, S. XXXII ff.), Bernardus (Serm. 77. 83. in Cantic.).

[5] Röm. 8, 29. 2 Cor. 3, 18.

[6] Dante, Paradies XXX. 40. Cf. Thom. C. gent. III. 63.

Wer aber dürfte sagen, dieses Leben, diese Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dieser Antheil an seiner Erkenntniß und Seligkeit sei eine wesentliche Bestimmung seiner Natur, und ihm sei vom Hause aus ein Anrecht darauf geworden? Kann die Creatur je verlangen oder je verdienen, sie, die Dienstmagd ist im Hause der Schöpfung Gottes, daß der ewige Hausvater sie annimmt zum Sohne, und eine in Allem dem Sohne gleiche Würde ihr verleiht?[1] Wäre dieses göttliche Leben dem Menschen natürlich, dann müßte gesagt werden, Gott habe gar keine Gabe mehr außer dem, was er in der Schöpfung ihr gegeben[2], die er der Creatur aus freier Liebe spenden könnte, habe in der Schöpfung sich erschöpft. Der Ausdruck, die sichtbare Erscheinung und Vollendung dieses seligen Lebens erscheint in der Unsterblichkeit Adams als in seinem Anfange, in der Auferstehung und Verklärung der Leiber nach dem Bilde des auferstandenen und verklärten Heilandes, des Erstgeborenen unter seinen Brüdern und ‚Erst-erstandenen von den Todten' am Ende der Welt- und Menschengeschichte.

So ist denn diese übernatürliche Bestimmung mit dem ihr entsprechenden Systeme von Mitteln, Gnaden und Vorzügen in Wahrheit eine neue Welt, in welche die Gnade den ersten Menschen und in ihm und durch ihn das gesammte Geschlecht einführte; eine zweite Schöpfung, die von der

[1] Dicti sumus filii gratia, non natura nati; ideo Unigenitus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suae naturam, hoc est natus Filius ... Homo, quia non est unius ejusdemque substantiae, non est verus filius, et ideo fit gratia filius, quia non est natura. Augustin. C. Maxim. c. 15. Cf. Gregor. Nyssen. C. Eunom. Orat. III. Der Knecht, sagt einmal Thomas v. Aquin, kann durch Arbeit sich Lohn verdienen, nie aber gleiches Recht mit dem Sohne des Hauses.

[2] Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae. Thom. Aquin. l. c. Qu. XII. Art 5. ad 3.

Schöpferkraft des hl. Geistes ausgeht[1]; denn den Menschen zur übernatürlichen Gerechtigkeit zu führen, ist dasselbe, wie einen Todten zum Leben zu erwecken[2], ja das ist, wie Augustinus[3] bemerkt, mehr, als Himmel und Erde erschaffen. Hieraus ergibt sich von selbst die Würdigung jener Anklagen der katholischen Lehre von Seiten protestantischer Dogmatiker, welche in dieser Lehre von Natur und Gnade ‚äußerlichen Mechanismus‘, ‚Dualismus‘, ‚Barbarei‘ und ‚pelagianisirende Richtung‘ sehen wollen[4]. Die Wahrheit, daß das ‚Anerschaffene‘, das Wesentliche des Menschen durch einen freien Act nicht verloren gehen, daß die Theilnahme der Creatur an dem, was nur Gott von Natur aus zukommt, nichts ihr Natürliches sein kann, hat sich auch den unbefangeneren Theologen dieser Confessionen aufgedrängt[5]. Wohl ist die Gnade nicht ein nothwendiges Moment in der natürlichen Entwicklung des Menschen, aber sie ist deßwegen nicht mechanisch mit seiner vernünftigen Natur verbunden, sondern ein energisches, vitales, bis in die innersten Nerven und Fasern ihres Wesens sie durchdringendes Princip[6], eine höhere Lebenskraft[7], welche die niederen, vernünftig-sittlichen

---

[1] Veni Creator Spiritus. Hymn. Eccl.

[2] Cyrill. Alex. De Spirit. Sto. C. 23.

[3] Serm. LXXII. in Joan. Thom. l. c. I. II. Qu. CXIII. Art. 9.

[4] Martensen, Dogmatik S. 129. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre II. S. 350.

[5] Vgl. A. Schweizer, Dogmatik S. 399, und schon früher G. Calixt, Neander, Nitzsch, Lücke u. A. Jene der rationalistischen Schule verwarfen ohnehin die Lehre ihres Bekenntnisses.

[6] Joh. 4, 14; 6, 35 ff.; 15, 4. Vgl. S. 45.

[7] Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem Thom.

Potenzen ergreift und nach dem Bilde Christi zum neuen Menschen organisirt und gestaltet, ein Hinzugekommenes zur Natur (ἔξωθεν τῆς οὐσίας, superadditum), aber doch wieder eine Vollendung (complementum) der Natur, indem sie diese zur höchsten Würde erhebt, der sie nur immer fähig ist, und in vollster, alle Ahnung übertreffender Weise das Sehnen der Creatur nach Gott stillt [1].

Diese ganze Frage über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen hat der hl. Thomas von Aquin in gewohnter Weise kurz und tief dargestellt: ,Da sich keine Thätigkeit', spricht er [2], ,weiter erstrecken kann, als das Vermögen der thätigen Natur reicht, so ist nothwendig, wenn die Thätigkeit einer Natur über ihr Vermögen hinausreichen soll, daß diese Natur gewissermaßen über sich selbst erhoben werde. Daher kann derjenige, der nicht durch die geistliche Wiedergeburt ein göttliches Sein erlangt hat, unmöglich göttliche Acte setzen. Es muß darum die erste Gnade, die ohne Verdienst dem Menschen verliehen wird, das Wesen des Menschen selbst in ein gewisses göttliches Sein erheben, und darum wird Gnade vorzugsweise jene Gabe genannt, welche das Wesen der Seele adelt. — Wohl liebt Gott alle Creaturen, insofern er ihnen ein creatürliches Gut verleiht; aber jene übernatürliche Liebe ist die Liebe im eminenten Sinne, ähnlich der Liebe der Freundschaft, mit welcher er die Creatur liebt nicht bloß wie der Meister sein Werk, sondern in der Gemeinsamkeit der Freundschaft, wie der Freund den Freund, insofern er eine Creatur zur Gemein-

Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 4. Das Subject der heiligmachenden Gnade ist das Wesen der Seele selbst, das Subject der übernatürlichen Tugenden sind ihre Potenzen.

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. II. Art. 1. ad 1. Qu. XII. Art. 1.

[2] In II. Distinct. XXVI. Qu. I. Art. 3. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 1.

schaft seines Genusses heranzieht, daß auch ihre Glorie und Seligkeit in dem bestehe, durch welches Gott selbst selig ist. Und dieß ist die Liebe, mit welcher er die Heiligen liebt, und die Wirkung dieser Liebe ist die Gnade im eigentlichen Sinne, wiewohl im uneigentlichen Sinne alle natürlichen Gaben Gnaden genannt werden können, da sie ohne Verdienst gegeben werden[1]. Es ist dieß jene besondere Liebe, durch welche er die vernünftige Creatur erhebt zur Theilnahme an dem göttlichen Gute . .; durch sie will Gott der Creatur das ewige Gut geben, das er selbst ist. Und so ist die Gnade etwas Uebernatürliches im Menschen[2]. — Das Geschenk der Gnade überschreitet eine jede geschaffene Natur, da es nichts anderes ist als eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die jede andere Natur überschreitet. . . Gott allein kann daher Gnade ertheilen, da er allein vergöttlichen kann, indem er die Gemeinschaft der göttlichen Natur mittheilt durch eine Theilnahme seiner Aehnlichkeit'[3].

Das ist eben der Unterschied zwischen der Liebe, mit welcher die Creatur ihres Gleichen, und der Liebe, mit welcher Gott sein Geschöpf liebt, dem er das Höchste und Beste, was er hat, zutheilen will; wir lieben einander um dessen willen, was der Andere besitzt und wir an ihm erblicken, was uns zu ihm hinzieht und fesselt. Nicht so die Liebe Gottes. Gott schenkt uns erst, was ein Recht uns verleiht, von ihm geliebt zu werden, seiner Liebe uns werth macht; er schüttet die Schätze seiner Heiligkeit über die Seele aus, schenkt ihr das ‚hochzeitliche Gewand' der Gnade, das sie ganz umkleidet, schmückt sie mit himmlischer Schönheit, deren Glanz so groß ist, daß Gott selbst nach ihr verlangt, Woh=

[1] Ibid. Art. 2. ad 2.
[2] Summ. theol. I. II. Qu. CX. Art. 1.
[3] Ibid. Qu. CXII. Art. 1.

nung in ihr zu nehmen trachtet, sie liebt mit einer Liebe, welche jener ähnlich ist, von welcher er sprach: das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe, mit der Liebe des Bräutigams, der nach der Braut verlangt, mit einer Liebe, die sich nicht befriedigt findet, so lange sie nicht zur innigsten Vereinigung gelangt ist [1].

So erscheint denn die ganze Würde und Erhabenheit des Menschen in dieser Lehre von seinem ursprünglichen, übernatürlichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die ohne die Offenbarung uns für immer geblieben wäre ‚ein Geheimniß, verborgen von Ewigkeit‘ [2]. Nicht die natürlichen Kräfte allein sind es, welche die Gnade in uns erregt und entwickelt, aber auch nicht als ein schlechthin Fremdes und Aeußerliches bleibt sie der Seele; vielmehr wie der Odem Gottes den Leib, aus Erde gebildet, beseelte, so ist der Geist der Heiligung ein Princip des neuen höheren, göttlichen Lebens, das die Seele durchgeistet und sie zur göttlichen Lebensform erhebt. Wie der Sonnenstrahl die atmosphärische Luft, wie die Gluth des Feuers das Eisen, wie das Abendroth die dunkle Wolke, so durchdringt und verklärt die Sonne der Gnade die Niedrigkeit der irdischen Menschennatur, daß auch sie nun ganz licht, ganz sonnenähnlich wird. Und wie der wilde Oelbaum, wenn das Edelreis eingepflanzt ist, umgewandelt wird und süße Früchte trägt [3], so wird die Menschennatur, in welcher der Geist ‚Wohnung genommen‘, geadelt, daß sie nun Werke zu setzen vermag höherer, göttlicher Art. Das ist der ‚Same Gottes‘ in uns, der verborgen unter der Hülle dieser Zeitlichkeit mehr und mehr heran-

[1] Cf. Suarez, De gratia L. V. P. III. L. VI. C. 1 seqq. Cf. Thom. Aquin. C. gent. III. 150. Summ. I. II. Qu. CX. Art. 1. I. Qu. XXIII. Art. 4. Ich in ihnen, und du in mir, auf daß sie in Eins vereinigt sind. Joh. 17, 23.

[2] Ephes. 3, 9.

[3] Röm. 11, 24.

wächst und sich entfaltet, bis der Schleier des Irdischen fällt, und er in der Herrlichkeit beim Vater seine volle ganze Blüthe offenbart.

So bietet denn die katholische Lehre von dem Urzustand und Paradies die wahre rechte Mitte, wo die beiden extremen Anschauungen über Aufgabe und Bestimmung des Menschen ihre Ausgleichung finden, in die von jeher das speculative Denken außerhalb des Gebietes der Offenbarung sich verirrt hat. Der abstracte Deismus und Rationalismus richtet eine unendliche, ewig unausfüllbare Kluft auf zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer; jenem wird es nie gegeben, zu ihm sich aufzuschwingen [1]. Der Pantheismus dagegen in der doppelten Form der Speculation sowohl wie der Aftermystik, auf dem Gebiete der Ontologie wie der Ethik, von einer allerdings tieferen, aber mißverstandenen Ahnung der menschlichen Natur und ihres Sehnens irre geleitet, bezeichnet es als die letzte und eigentliche Bestimmung des Menschen, völlig Eins zu werden mit Gott und unterzugehen in ihm. Und so bietet uns die Geschichte der Philosophie wie nicht minder jene der außerchristlichen Religionen das Bild eines steten Hin- und Wiederschwankens zwischen diesen beiden entgegengesetzten Systemen; in ihr ist der Mensch bald Thier, ein Staubatom, das auftaucht und wieder verschwindet in dem Schutt dieses Irdischen, bald Gott und angewiesen, unterzugehen und zu ‚erlöschen' [2] in ihm. Wir werden ganz

[1] Schon der hl. Thomas bekämpft diese Doctrin Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 1. Cf. De verit. Qu. VIII. Art. 1: Quidam erraverunt dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse. Cf. C. gent. III. 50. Der dort gegebene Beweis der Möglichkeit und Convenienz der Anschauung Gottes wurde ganz gegen seine Intention von den Jansenisten im Sinne einer natürlichen Bestimmung hiefür mißdeutet.

[2] Dieß die wörtliche Uebersetzung des ‚Nirvana' des Buddhismus. Ueber den speculativen Pantheismus Spinoza's, Hegel's vgl.

in Gott umgebildet und verwandelt, lehrte Meister Eckhart[1], ‚wie im Sacrament der Eucharistie das Brod in den Leib Christi umgewandelt wird.‘ ‚Indem die Seele sich vernichtet‘, sagte Molinos[2], ‚kehrt sie zurück zu ihrem Ursprunge, welcher das Wesen Gottes ist . . und dann sind nicht mehr zwei vereinte Wesen, sondern nur Eines‘, gerade so wie der Dichter des Sufismus, Dschelaleddin Rumi[3]:

Heil dir, Geist, der du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib du bist, Heil, Kühner, dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Ursein ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt du bist.
Bis durch's Weltall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschau'n jeder Geist.

Nicht in schroffer Scheidung, lehrt die Kirche, nicht in ewiger Gottesferne, aber auch nicht in Wesensverwandlung und substantieller Einheit mit Gott hat der Mensch seine letzte und höchste Bestimmuug zu suchen; wohl aber findet er seine Vollendung in der innigsten, mystischen Vereinigung mit ihm, der ihn durch seine Gnade zu sich heranzieht, der in ihm wie in einem Tempel wohnt, der seinen Geist ihm schenkt[4], der in ihm bleibend ihn durchleuchtet und durch-

I. B. 1. Abth. 4. Aufl. S. 226 ff. und besonders L. Feuerbach, WW. III. S. 13 ff. Ueber den Pantheismus im Islam vgl. Tholuck, Sufismus, oder Blüthensammlung morgenländischer Mystik. Rosen, Misnevi 1849.

[1] Verurtheilt im J. 1329.

[2] Inter Propp. damn. ab Innoc. XI. Prop. V.

[3] A. a. O. S. 87.

[4] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XLIII. Art. 3. C. gent. IV. 21: Quia effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum); necesse est, ut ubicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum sanctum,

glüht und zu einem ‚unaussprechlichen'[1] Liebesbunde mit sich vermählt, der die Creatur ganz hineintaucht in die Strömung der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens, sie ganz vergöttlicht.

Diese Bestimmung aber ist ihm geworden aus Gnaden, sie ist nicht begründet in seiner Natur. Wie wir aber aus dem Folgenden ersehen werden, ist diese Auseinanderhaltung beider Ordnungen von dem entscheidendsten Einflusse für die Beurtheilung und richtige Lösung aller späteren Fragen. Durch sie werden wir den allein richtigen Standpunkt gewinnen, von dem aus sich uns das Verständniß erschließt für die Entwicklung der Menschheit, auch nachdem sie aus dem Stande der ursprünglichen Gnade gefallen ist; von hier aus ist es uns gegeben, dem intellectuellen und sittlichen Gesammtleben des Geschlechtes gerecht zu werden. Während die Lehre des orthodoxen Protestantismus die Natur, indem sie dieselbe scheinbar erhebt, zerstört, Vernunft und Sittlich-

oportet, quod ipse etiam Spiritus sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Es ist die übereinstimmende Lehre der Theologen auf Grund der ausdrücklichen Zeugnisse der Schrift (Röm. 5, 5; 8, 15. 16; 8, 26), daß der hl. Geist Wohnung nimmt in den Seelen der Gerechtfertigten und, wie die Salbe das Gewand mit ihrem Wohlgeruche durchzieht, sie mit göttlicher Weihe und Würde durchdringt. Cf. Iren C. haer. IV. 21. II. 32. III. 17. Cyrill. Alex. in Ps. 46. 9. (T. II. 1056) T. VIII. 592. VIII. 569. III. 1144. Cyrill. Hieros. Catech. XVII. Basil. adv. Eunom. III. 4. De Spirit. Sto. c. 9. Petav. De Trinit. L. VIII. 4—7. Vgl. Thomas (a. a. O.) und Suarez (De Trinit. XII. 5), welche die entgegenstehende Ansicht als einen error in fide bezeichnen. So wenig die Lehre von der dreifachen Gegenwart Gottes in ordine naturali (per potentiam, praesentiam, essentiam) pantheistischen Vorstellungen entsprungen ist (er ist gegenwärtig per modum causae efficientis, nicht c. formalis cf. Thom. l. c. I. II. Qu. CX. Art. 1 ad 2), ebensowenig hat diese höhere neue Gegenwart des hl. Geistes in den Seelen der Gerechten eine Verwandtschaft mit dem Pantheismus.

[1] Röm. 8, 26.

keit vernichtet, unhistorisch und unphilosophisch zugleich ist; während der Rationalismus die Gnade läugnet und die Fundamente des Christenthums untergräbt, sehen wir in dem katholischen Bekenntniß die reinste, erhabenste Harmonie, zu welcher Vernunft und Glaube, Freiheit und Gnade, Natur und Uebernatur verschmelzen, wo Gott die Ehre wird in Allem, ohne Ueberhebung, aber auch ohne Entwürdigung des freien sittlichen Menschenwesens, gepriesen die Gnade, aber weder verläugnet noch unterdrückt die Natur.

---

## Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

Die Erinnerung an das Paradies und den ursprünglichen glücklichen Zustand finden wir vor Allem bei den Parsen. Yima, Vivanghvat's Sohn, herrschte damals über die Erde, die noch frei war von allem Uebel. Damals war weder Frostwind noch Gluth, noch Finsterniß, noch Tod. Er baute ein Paradies auf Ormuzd's Geheiß, in welches er die Keime aller Dinge und die Auserlesensten unter den Menschen versetzte; hier war weder Tod noch Verwesung, ewiges Licht leuchtete dort, und lebten die Menschen das herrlichste Leben [1]. Die Indier [2] erzählen von dem Paradiesberge Meru, d. i. Mitte. Er ist mit schönen Bäumen geziert, mit hellen Bächen, und von allen Seiten ertönt der Vögel Gesang. Vier große Ströme fließen von hier aus nach den vier Himmelsgegenden. Auf seiner Spitze ist die Wohnung des

---

[1] Die Belegstellen bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 368. Lüken a. a. O. S. 80. Roth, Sage vom Dschemschid in der deutsch-morgenländ. Zeitschrift 1850. S. 4. Ueber die Paradiessagen überhaupt Jul. Braun im ‚Ausland' 1862.

[2] Asiat. Originalschr. I. S. 321. Ritter, Asien I. S. 7. Cf. Strab. XV. p. 250. v. Bohlen, Das alte Indien. I. B. S. 12. 210.

Shiva und des Indra, bei dem die Seligen weilen; dort wächst der Baum der Unsterblichkeit.

Der Paradiesberg der Chinesen liegt auf dem Kuen-Lun und Tschienschangebirge; in der Mitte des Berges ist ein Garten, in ihm entspringt die Quelle der Unsterblichkeit; die daraus trinken, sterben nicht. Sie theilt sich in vier Flüsse. Aus diesem Garten ist das Leben hervorgegangen [1]. Bei den Griechen liegt der Garten der Hesperiden auf dem Atlas mit dem Wunderbaume und seiner goldenen Frucht. Er ist mit Mauern umschirmt, und ein Drache bewacht ihn. Auf ihm wohnen noch die frommen und seligen Urmenschen, die Atlantiden oder Hyperboräer, die unter beständigem Sonnenschein und in einem glücklichen Klima Zwietracht, Krankheit und frühen Tod nicht kennen. Sie heißen deßwegen auch die Langlebenden (μακρόβιοι) [2]. ‚Gott', sagt Platon [3] von den Urahnen unseres Geschlechtes, ‚war ihr Hüter . . , reichliche Früchte hatten sie, aber von den Bäumen und anderen Gewächsen, nicht durch Ackerbau erzeugt, sondern weil die Erde sie ihnen von selbst bot. Nackt und ohne Lager lebten sie größtentheils unter freiem Himmel, denn der Jahreszeiten Milde brachte ihnen kein Ungemach, ein weiches Lager aber bot ihnen das üppig dem Boden entsprießende Gras.' ‚Unter den Thieren aber', bemerkt er vorher, ‚war nichts Wildes, noch ein Auffressen unter einander, Krieg und Zwiespalt fand durchaus nicht statt, und so könnte man noch unzähliges Andere aus dieser Ordnung der Dinge Hervorgehende anführen. So war die Lebensweise der unter Chronos Lebenden'. Wie Platon spricht der Peri-

[1] Mémoir. concern. les Chin. I. 106. Windischmann, Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte I. S. 206.

[2] Diod. III. 54. Plin. Histor. nat. IV. 12. Apollod. Bibl. II. 5. Pausan. I. 18. V. 7. X. 5.

[3] Politic. p. 271.

patetiker Dikäarchos[1]: ‚Es hätten jene ersten und den Göttern am nächsten stehenden Menschen in einem höchst vollkommenen Zustande das glückseligste Leben genossen, weßwegen jenes Zeitalter mit Recht das goldene genannt werde‘. Wir begegnen dieser Vorstellung wieder bei den Chinesen: ‚Ueberall‘, erzählen sie, ‚wuchs Alles von selbst. Die Thiere weideten in ganzen Heerden auf dem Felde, alle Früchte der Erde entkeimten von selbst dem Boden. Man übte die Tugend und lebte in Unschuld. Nichts konnte damals den Menschen schaden, nichts ihnen den Tod bringen‘[2]. Ebenso bei den Indiern in der Sage von den vier Weltaltern, deren erstes das Zeitalter der Glückseligkeit und Tugend war. ‚Aus Uebersättigung aber fielen die Menschen in Uebermuth, und Zeus, diesen Zustand hassend, vernichtete Alles, und wies ihnen ein Leben voll Mühsal an‘[3]. Nach der Zendlehre herrschte im ersten Weltalter Ormuzd allein. Das erste Land, welches er erschuf, war ein Ort der Annehmlichkeit und des Ueberflusses, das reine Iran. Dort herrschte Dschemschid, der Urkönig; er und die ersten Menschen beteten Hom (den Baum des Lebens) an, und nahmen davon so viel als sie wollten. Erst als Ahriman in das Lichtreich eindrang, brachte er dem ersten Menschen den Tod[4]. Bei den Aegyptern ist das Paradies eine Insel und zugleich ein steiler Berg, wo Osiris geboren wird. Hier sind Wiesen, Bäume mit ewiger Blüthe und Frucht, Quellen, die nach allen Weltgegenden hin ihre Wasser ausgießen. Mit ihm leben die Makrobier. Hier erfindet er den Weinstock, seine

[1] Ap. Varro, De re rustic. I. 2. Cf. Euseb. Praep. Evangel. I. 8. XII. 13.

[2] Lüken a. a. O. S. 90.

[3] Strab. XV. 8.

[4] Plutarch. De Is. et Osir. 47. Bundehesch 1. u. 3. Kleuker, Zend-Avesta III. 53.

Schwester und Weib Isis den Waizen[1]. Das erste Weltalter, jenes des Chronos, das goldene, schildert uns Hesiod[2]:

Jene wurden von Chronos beherrscht, da dem Himmel er vorstand;
Und sie lebten wie Götter, mit stets erheiterter Seele,
Von Arbeiten entfernt und Bekümmerniß. Selber des Alters
Leiden war nicht. Nein, immer sich gleich an Händen und Füßen,
Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Uebel erledigt,
Reich an Heerden der Flur und geliebt von den seligen Göttern,
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch
Hatten sie; Frucht gewährte das nahrungsprossende Erdreich
Immer von selbst, vielfach' und unendliche; und nach Gefallen
Schafften sie ruhig ihr Werk im Ueberflusse der Güter u. s. f.

Hierauf schildert er den Eintritt der drei übrigen Weltalter, des silbernen, ehernen, eisernen. Eine poetische Reproduction finden wir bei Ovidius[3], Virgilius[4], Juvenalis[5], Tibullus[6], Lucretius[7].

Bei den Germanen finden wir die den Indogermanen gemeinsame Vorstellung von vier Weltaltern in romantisch wunderbaren Gestalten wieder. Von einer verlorenen goldenen Zeit ist in der Edda mit nahem Bezug auf die Unschuld der Götter die Rede. Als nämlich die Götter Sonne und Mond ihren Sitz angewiesen, den Sternen ihren Lauf bestimmt, der Nacht und dem Neumond Namen gegeben, versammelten sie sich auf dem Idafelde:

Haus und Heiligthum hoch sich zu wölben,
Sie bauten Essen und schmiedeten Erz,
Schufen Zangen und schön Gezäh.

---

[1] Diodor. I. 14 seqq. III. 68.
[2] Opp. et dies 113 seqq. cf. Theogon. 521 seqq.
[3] Metamorph. I. 89 seqq.
[4] Aeneid. VIII. 315 seqq. Georgic. I. 125 seqq. Cf. Eclog. IV.
[5] Satir. VI.
[6] Eleg. I. 3.
[7] De rerum nat. V. 923 seqq.

Sie warfen im Hofe heiter mit Würfeln,
Und kannten die Gier des Goldes noch nicht,
Bis drei der Thursen-Töchter kamen,
Reich an Macht, aus Riesenheim[1].

Aehnliche Sagen berichten uns die neuesten Forschungen von einzelnen Negerstämmen[2], den Indianern Nordamerika's[3], den Mexikanern, unter deren Stammvater Quetzalcoatl das goldene Zeitalter in ähnlicher Weise wie von den Griechen geschildert wird[4], selbst von den Bewohnern der Südsee-Inseln[5].

---

[1] Worte der Wöluspa in der älteren Edda bei Simrock, Mythologie S. 52. Auch der Gralsage liegen uralte Traditionen zu Grunde.

[2] Lüken a. a. O. S. 110 ff.

[3] Franklin, zweite Reise an die Küste des Polarmeeres, deutsch, Weimar 1829. S. 308. 208. Prinz Neuwied, Reise. II. Thl. S. 221.

[4] Clavigero, Storia del Messic. II. p. 11.

[5] Kotzebue, Reise um die Welt 1823—26. II. B. S. 88.

## Siebenter Vortrag.

---

# Sündenfall und Erbsünde.

Der biblische Bericht. — Die erste Sünde ein realer Vorgang. — Einwendungen. — Nothwendigkeit und Art der Versuchung. — Die satanische Schlange. — Der Satan. — Zusammenhang der Lehre vom Satan mit der Lehre vom Wesen des Bösen. — Rationalismus und Pantheismus über die Lehre vom Satan. — Stufengang der Versuchung und Sünde. — Die Strafe der Schlange, des Weibes, Adams. — Uebergang der Sünde Adams auf das Geschlecht. — Die Bibel und Mythen der Völker. — Die Philosophie über den Ursprung des Bösen. — Erklärungsversuche des Pelagianismus und Rationalismus, Präexistentianismus, Pantheismus. — Augustinus und Thomas von Aquin. — Die Lehre der Reformatoren von der Erbsünde. — Das katholische Dogma. — Nähere Bestimmungen des Wesens der Erbsünde. — Solidarität auf Grund der Geschlechtseinheit. — Die ungetauften Unmündigen. — Sünde und Erlösung.

Ueberblicken wir das Bild, das uns die hl. Schrift vom ursprünglichen Zustande des Menschen entwirft, so erscheint dieser im Paradiese, dem Ort der Wonne, heilig und gerecht; seine Seele, strahlend in der überirdischen Schönheit der heiligmachenden Gnade, war von keiner Leidenschaft bewegt, sein Leib stand in der Blüthe und Kraft der Jugend, die immer währen sollte, da er sich nährte von der sacramentalen Speise, die am Baume des Lebens wuchs. So lebte er im seligen Umgange und Genusse Gottes. Aber diese Gabe war für ihn auch zugleich eine Aufgabe. Es sollte der Mensch das Paradies bauen, sich erbauen, indem er

freithätig die göttlichen Gedanken erfaßte und an sich zur Darstellung brachte. Darum tritt das Gebot an ihn heran; an ihm sollte seine Freiheit sich erproben[1], er sollte nun seinerseits die von Gott ihm gegebene Stellung diesem wie der Welt gegenüber erkennen und thatsächlich bekennen.

Aber der erste Mensch hat diese Probe nicht bestanden, er ist gefallen, herausgefallen aus jener hohen, übernatürlichen, geheimnißvollen Gnadenwelt, in welche ihn sein Schöpfer erhoben hatte. Und da er nicht bloß ein Mensch ist, sondern der Mensch, nicht bloß Einzelwesen, sondern Haupt des Geschlechtes, Individuum und Gattung zugleich, so ist sein Fall nicht ein individueller, vereinzelter Vorgang, sondern er ist der Fall des Menschen, des gesammten Geschlechtes. Adam war, weil Haupt des Geschlechtes, durch Gottes gnädigen Willen zugleich Haupt der in ihm übernatürlich erhobenen Menschheit, die mit dem leiblichen Erbe durch die Geburt zugleich das höhere des Geistes, und mit dem geistigen das göttliche der Wiedergeburt empfangen sollte. Die Menschheit ist aber als Eine — Ein Leib und Ein Geist — von Gott gewollt, und wird als Eine von ihm angeschaut; die natürliche Gattungseinheit sollte die Basis einer übernatürlichen Gnadeneinheit werden[2]. In Adam ist daher die Menschheit herabgesunken aus dem Reiche der übernatürlichen Liebe und Gnade, hat das ganze Geschlecht gesündigt. Ursprung, Wesen und Folgen der ersten Sünde, sowie ihre Vererbung auf das gesammte, aus Adam geborne Geschlecht der Menschen bildet demnach den Gegenstand dieses Vortrages.

Fragen wir zuerst: Was ist geschehen? In kindlich einfacher Form, die jedoch auch dem blödesten Auge die Tiefe

---

[1] Cf. Gregor. Naz. Orat. XXXVIII. 12.
[2] Röm. 12, 5. Ephes 1, 23; 1, 10.

des Gedankens nicht zu verschleiern vermag, erzählt uns die hl. Schrift die Geschichte der ersten Sünde. Und es ist die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte aller Sünde, die Geschichte der Sünde überhaupt; darum hat in ihr der denkende Geist von Anfang an den reichsten Aufschluß über Natur und Sünde empfangen; es ist ein historisch-realer Vorgang, und doch symbolisirt er den Verlauf der sündigen That. Vernehmen wir das biblische Wort: ‚Und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Und es sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von der Frucht der Bäume im Garten, nur von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt, ihr sollet nicht essen von ihm, und nicht rühren an ihn, daß ihr nicht sterbet. Und es sprach die Schlange zum Weibe: ihr werdet keineswegs sterben. Denn es weiß Gott, daß, an welchem Tage ihr davon esset, sich euere Augen aufthun, und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses. Und das Weib sah, daß der Baum gut war zu essen und lieblich zum Ansehen und begehrenswerth der Baum, weil er Einsicht gab, und es nahm von seiner Frucht und aß und gab auch seinem Manne davon und er aß. Und es gingen Beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen. Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging beim Abendwind, und es verbarg sich Adam mit seinem Weibe vor Gott zwischen den Bäumen des Gartens. Und es rief Gott der Herr den Adam und er sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich habe deine Stimme gehört im Garten und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du gegessen von dem Baume, von dem ich dir gesagt habe,

du sollst nicht davon essen? Und es sprach Adam: Das Weib, das du mir gegeben hast zur Gehülfin, hat mir gegeben und ich aß. Und es sprach der Herr zu dem Weibe: Warum hast du dieß gethan? Und es sprach das Weib: Die Schlange hat mich berückt und ich aß'[1].

Vor Allem entsteht die Frage: Haben wir hier eine bloße Idee, eine philosophische Betrachtung über das Wesen der Sünde vor uns, gehüllt in das Gewand der Geschichte, oder einen wirklichen Vorgang? Wir läugnen keineswegs, wie bereits erwähnt wurde, die tiefere Symbolik dieses Vorganges. Aber es ist nicht bloß Symbolik, die Symbolik ist That und die That selbst symbolisch. ‚Auch jetzt', sagt Augustinus[2], ‚geht in einem Jeden von uns, der in die Sünde fällt, dasselbe vor, was dort vorging in den Dreien, der Schlange, dem Weibe und Adam.' Doch die ungläubige sogenannte Kritik erklärt von vornherein die Auffassung dieser Erzählung als eines wirklichen Vorganges geradezu für unmögmöglich, weil Gottes und des Menschen unwürdig. ‚Als Bericht von einem wirklichen Vorgange', sagt Strauß[3], ‚unterliegt diese Erzählung nicht geringen Schwierigkeiten. Die Hauptschwierigkeit liegt in der höchst unzweckmäßigen Probe, auf welche Gott die Menschen gestellt haben soll. Auf die Frage, warum Gott den ersten Menschen einen an sich unschädlichen Genuß aus reiner Willkür verboten habe, antwortet die Kirchenlehre: der Mensch sollte sogleich im Paradiese moralisch gebildet werden, mußte folglich auch einen Gegenstand haben, an dem er seine sittliche Natur entwickeln konnte. Allein — ließ sich mit Recht fragen — lebte nicht Adam schon mit Eva in Verbindung? Konnte es da wohl an Gelegenheiten zur Ausübung wechselseitiger Pflichten

[1] Genes. 3, 1—13.
[2] Gen. c. Manich. II. 21.
[3] Glaubenslehre II. B. S. 27.

fehlen? Und warum ließ es Gott nicht bei diesen natürlichen Pflichten bewenden, oder gab lieber einer von diesen die Weihe eines positiven Gebotes, von welchem dann die Menschen doch einen Grund einsehen konnten — als daß er durch Aufstellung eines Verbotes, das gar keinen Grund außer seiner Willkür hatte, die Menschen zur Uebertretung reizte — ein innerer Reiz, der durch den äußeren der satanischen Ueberredung verstärkt, den Menschen fast unvermeidlich zum Falle bringen mußte? Ja, man kann es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als Geistlosen, Unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben'.

Wir fassen unsere Entgegnung in folgende drei Fragen zusammen: War die Prüfung des ersten Menschen Gottes und des Menschen würdig? War die Prüfung durch ein positives göttliches Verbot Gottes und des Menschen würdig? War der Gegenstand dieses Verbotes Gottes und des Menschen würdig?

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich von selbst. Der Mensch prüft die Dinge um sich her, um ihr Wesen, ihren inneren Gehalt an's Licht zu bringen. Gott prüft, damit aus dieser Probe hervorgehe, was der Mensch ist, was er will, was er anstrebt, was er vermag. Die Prüfung — Versuchung — muß sein; sie ist die nothwendige Folge der endlichen Freiheit, die Bedingung der ächten Sittlichkeit. Sie legt die Entscheidung für oder gegen Gott in des Menschen Hand, in die Hand einer freien, und eben darum verantwortlichen Persönlichkeit. ‚Wer versucht worden und

rechtschaffen erfunden, dem wird ewiger Ruhm' [1]. ,Wer dich geschaffen hat ohne dich', spricht Augustinus [2], ,der will dich nicht selig machen ohne dich'. ,Warum wird dieser Baum verboten? Um durch ihn das Gut des Gehorsams an sich und das Uebel des Ungehorsams an sich kund zu thun!' [3] Der erste Mensch war Gottes Bild, Herr der Schöpfung, in unbeschränkter Freiheit stand er ihr gegenüber; er war unsterblich, leidensunfähig, seine Erkenntniß getaucht in die Tiefen des göttlichen Lebens, sein Wille im seligsten Genusse ohne Mangel noch Ermüdung. So war er nur ,um ein Geringes' von Gott geschieden; er war göttlich, was fehlte ihm noch, um ganz Gott zu sein? Das Band des Gehorsams allein, das an Gott ihn hinwies, seinen Herrn, von dem er Alles nur zu Lehen empfangen, mahnte ihn, daß er Mensch war und nicht Gott. Das Verbot als Ausdruck des göttlichen Willens fordert vom ersten Menschen gegenüber seiner unbegrenzten, von keinem Wesen außer ihm beengten Freiheit und Herrscherwürde Gehorsam um des Gehorsams selbst willen, als Ausdruck und thatsächliche Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott, als Bekenntniß, daß Gott Gott ist und sein Schöpfer, Ursprung, Herr und Ziel. ,Adam würde nicht daran gedacht haben, daß Gott sein Herr ist, hätte dieser ihm nicht ein Gebot gegeben', bemerkt Augustinus [4]. Es war eine dreifache Prüfung in diesem Gebote enthalten, nach der dreifachen Richtung des Menschenlebens; die Prüfung seines Willens — Versuchung zur Unbotmäßigkeit; die Prüfung seiner Erkenntniß — Versuchung eines göttlichen Wissens; die Prüfung gegenüber seiner sinnlichen Natur — Versuchung zum Genuß. Unbotmäßig-

[1] Jes. Sir. 31, 10.
[2] Serm. CLXX. 11.
[3] Aug. Gen. ad lit. VIII. 13.
[4] L. c. VIII. 6.

keit[1], Unglaube[2], Genuß[3] — das ist das dreifache Feuer der Versuchung, durch das jeder Mensch gehen muß. Dieser Gehorsam war darum des ersten Menschen höchste, religiöse That, sein eigentlicher Cultact, seine Religion, wie umgekehrt mit der Uebertretung des Gebotes die Selbstvergötterung eintritt, aus ihr hervorgeht. Gerade der scheinbar unwichtige Inhalt des Gebotes, wenn wir es von seiner materiellen Seite auffassen, hebt seine Bedeutung als Freiheitsprobe in formaler Beziehung erst recht hervor. Darum gibt Gott ein Gebot, für dessen Beobachtung der Mensch kein anderes Motiv erkennt als eben den Willen Gottes, der sein Herr ist; er gab nicht ‚dem natürlichen Sittengesetze die Weihe eines positiven Gebotes', weil diesem der Mensch gehorcht von Vernunftgründen bestimmt, darum sich zunächst gehorcht, weil außerdem seine in reinster Harmonie lebende Seele keinen Anlaß gefunden hätte, es zu übertreten. Es sollte ihm durch dieses positive Gebot zum Bewußtsein gebracht werden, daß eben diese Harmonie in seinem Inneren, gemäß welcher der Wille ohne Widerstreben dem Gebote seiner von der Gnade erleuchteten Vernunft sich hingab, selbst nur ein unverdientes Geschenk, daß diese letztere als Regel seines heiligen Lebens ein Abbild der göttlichen Vernunft, ein Wiederschein seiner allerheiligsten Natur sei, er demnach nach keiner Richtung seines Wesens hin autonom. ‚Wie ein freigebiger Herr', sagt der hl. Chrysostomus[4], ‚der seine großen und herrlichen Paläste Einem zum Genusse überläßt, von ihm nicht den eigentlichen Preis, sondern nur eine geringe Anerkennung fordert, damit er sich seine Ober-

---

[1] Und du sprachst: Ich werde nicht dienen. Jerem. 2, 10.

[2] Es spricht der Thor in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Ps. 13 (14), 1.

[3] Kommt, laßt uns das Haupt mit Rosen bekränzen, genießen die Güter, die da sind. Weish. 2, 6. 8.

[4] Hom. XVI. 6. in Genes.

herrlichkeit wahrt, und der Nutznießer immer eingedenk bleibe, daß nicht er Herr des Palastes ist, sondern dieser ihm bloß zu Lehen gegeben durch die Wohlthat und Freigebigkeit jenes Anderen, so verfuhr Gott mit dem ersten Menschen. Nachdem er ihm diese ganze sichtbare Welt zu Füßen gelegt, im Paradiese eine Wohnung ihm bereitet und seine Kostbarkeiten ihm mitgetheilt, verbot er ihm den Genuß des einen Baumes, damit der Mensch sich nicht im Stolze überhebe und wähne, das Alles, was er mit seinen Augen sehe, sei durch ihn geworden'. ‚Damit dem Menschen gezeigt würde', sagt Augustinus[1], ‚wie groß das Gut des Gehorsams allein schon sei, darum ward ihm der Genuß vom Baume verboten, nicht aus Herrschsucht von Seite Gottes, sondern zum Besten des Gehorchenden selbst, da ihm die Unterwerfung unter Gott höchst nützlich war'. Was darum in diesem Gebote an Adam herantritt, das war nichts Anderes als das große Gesetz, das Fundamentaldogma aller Religion und Sittlichkeit, das auf Sinai verkündet und durch Christus bestätigt wurde: Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit deinem ganzen Gemüthe, aus allen deinen Kräften[2].

In Mitte des Paradieses erhebt sich der Baum der ‚Erkenntniß des Guten und des Bösen'. Es war ein wirklicher Baum, wie der Baum des Lebens, aber tiefe Geheimnisse knüpften sich an ihn; denn an ihm sollte der Mensch sich erproben und entscheiden. Er war das Symbol, der unverletzbare Wächter der göttlichen Oberherrlichkeit, ein Fingerzeig, der den Menschen immerdar von sich hinweg und nach Oben wies. Er stand im Paradiese zum Zeichen des Todes und Verderbens, wie später ein zweiter Baum auf-

[1] De peccat. merit. et remiss. II. 17.

[2] Matth. 22, 37.

gerichtet steht zum Zeichen des Heiles und Sieges. Der Paradiesesbaum ist wenig an sich, und doch so verhängnißvoll für den Menschen geworden, wie der Kreuzbaum nichts ist als ein dürres Holz, und doch das Herrlichste von Allem [1].

Aber kannte der Mensch, dessen Intelligenz in übernatürlicher Weise war erhoben worden, das Gute und Böse nicht? Wohl erkannte er es, denn er erkannte die Welt, Gott und sich selbst, und das Alles war gut, sehr gut; er kannte auch das Böse, als den Gegensatz zum Guten, als ein Mögliches, aber er erkannte es nicht als ein Wirkliches; denn es existirte noch nicht für ihn. Es war nur ein theoretisches Wissen, noch kein thatsächliches Erlebniß, wie der Kranke ganz anders den Unterschied weiß zwischen Gesund- und Kranksein, als jener, der immer voller Gesundheit sich erfreute. So sagt Chrysostomus [2]: ‚Nicht als hätten Adam und Eva vorher das Gute und Böse nicht gekannt, sondern weil sie nach dem Genusse der verbotenen Frucht und der übernatürlichen Gnade beraubt ihre Entblößung fühlten'. Erst der Ungehorsam gegen Gott gibt ihm die Erfahrung des Bösen, das bittere, schmerzliche Gefühl dessen, was er war und was er geworden, die Erkenntniß des Bösen, das in seine eigene Seele thatsächlich eingedrungen

[1] So der Hymnus der Kirche:

Crux fidelis inter omnes
Arbor una nobilis:
Silva talem nulla profert
Fronde, flore, germine,
Dulce ferrum, dulce lignum
Dulce pondus sustinet.

Und Calderon:

Ein herrlich Holz, ein Holz von Himmelsauen,
Mit süßer Frucht zu ihrer Zeit gepflückt,
Wird Gegengift für jenes erste Thauen,
Das Tod gab, während dieß mit Leben schmückt.

[2] Hom. XVI. in Genes.

ist mit seinem ganzen Gefolge von Noth und Tod, Unwissenheit, Wahn und Lüge, Schmerz und Thränen, Raub und Mord, Krieg und Knechtung. Darum wird der Baum prophetisch der ‚Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen' genannt.

Seine Frucht war ‚lieblich zum Ansehen'. Die Sünde wird empfangen im Geiste, in's Werk gesetzt durch den Willen, vollzogen im Fleische. Und darum wendet sich die Versuchung auch seiner leiblichen Seite zu, lockt die Frucht zum sinnlichen Genusse. Sie treibt ihn an, niederzureißen die Schranke, die seiner Herrschaft über die Welt gesetzt ist, um gott—los, selbst Gott zu sein; niederzureißen die Schranke, die seiner Intelligenz gesetzt ist, um zu sein wie Gott, mit gottgleicher Erkenntniß; niederzureißen die Schranke, die seiner Genußsucht gesetzt ist, um zu besitzen, zu kosten, wornach das Auge begehrt und das Herz gelüstet. Die Vergötterung des Menschen im Pantheismus, der keinen Herrn seiner Erkenntniß, seines Willens über sich hat; die Vergötterung seiner Intelligenz im Rationalismus, seines Willens, der sich als absolut und autonom Gott gegenüber setzt; die Vergötterung des Genusses im Materialismus — das sind die Grundformen aller Sünde, alles Bösen und aller Lüge auf Erden. Sie sind vorgebildet in der Versuchung im Paradiese. Und in jeder Sünde wiederholt sich dieser dreifache Stufengang. Die Sünde ist die ‚Abkehr des Willens von Gott und seine Hinwendung zur Creatur' [1]. Die Welt mit ihren Gütern ist die lockende Frucht, ‚bezaubert von der Schönheit ihrer Gestalt' [2], gibt der Mensch sich ihr hin; schrankenlos soll sein Wille sein, die alleinige Norm seines Lebens, schrankenlos seine Erkenntniß, das alleinige Maß aller Wahrheit. Er will sein wie Gott [3].

---

[1] Thom. Aquin. Qu. IV. De mal. Art. 2.

[2] Weish. 13, 1—5.

[3] Peccatum est quaedam annihilatio Dei, sagt der hl. Thomas.

Aber der Mensch ward nicht versucht aus und durch sich selbst; wie sollte auch der sündige Gedanke in ihm auftauchen, dessen Seele die Sünde nicht kannte? Ein drittes Wesen erscheint außer Gott und dem Menschen, der Versucher. — Wer ist dieser? Die Schrift nennt ihn die ‚Schlange‘ [1], und zugleich auch wieder den ‚Satan‘ [2]. Es ist demnach keineswegs eine bloße natürliche Schlange, es ist eine satanische Schlange, der in Schlangengestalt erscheinende Satan. Und wie im ersten der hl. Bücher, so erscheint sie auch im letzten derselben wieder: ‚Und hinausgeworfen ward jener große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan heißt und die ganze Welt verführt‘ [3]; dort wird das erste Erscheinen des Versuchers, hier sein endliches Schicksal berichtet. Die Bibel erzählt uns nur den äußeren Vorgang, wie sie ja auch nicht einmal der Schöpfung der Geisterwelt Erwähnung thut, da Moses, der weise Erzieher Israels, stillschweigend im pädagogischen Interesse übergeht, was immer dem zu Polytheismus, zur Magie und Theurgie geneigten Volke Anlaß zu Irrungen hätte bieten können [4]. Die tiefere Bedeutung dieses Vorganges war aber der alttestamentlichen Kirche keineswegs unbekannt [5], wie denn auch die heidnische Mythe [6] längst vor Christus sie geahnt und in den mannig-

---

Cf. Augustin. Tract. XC. 3 in Joan.: Nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti. Vgl. Jerem. 5, 12—14. Sie sagen: Er ist nicht. 2 Thessal. 2, 3. 4.

[1] Genes. 3, 1. 2 Cor. 11, 3.

[2] Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Röm. 16, 20.

[3] Offenb. 12, 9.

[4] Cf. Euseb. C. Marcell. III. 3. II. 20.

[5] Vgl. Weish. 2, 23. Der Teufel heißt in der jüdischen Tradition die ‚alte Schlange‘ (חִוְיָא קַדְמָאָה). Cf. Targ. Jonath. in h. l. und Offenb. 12, 9; 20, 2.

[6] Die Schlange ist bei den Parsen das erste Geschöpf, durch welches Ahriman das Land des Ormuzd verdirbt; Ahriman wird in Schlangengestalt dargestellt und selbst Schlange genannt. Vgl. Spie-

faltigsten Formen dargestellt hat. War es eine wirkliche Schlange oder ein bloßes Schlangenbild? Der biblische Text ist diesem entgegen; und warum sollte auch der Satan nicht erscheinen in der Gestalt dieses Thieres, und sich seiner bedienend, das sein Bild ist, lockend und abstoßend zugleich, schön und doch unheimlich, im Dunkeln schleichend und nach Beute spähend?

Doch wer ist dieser Versucher, Satan, d. i. Widersacher Gottes? Eine geheimnißvolle Bosheit, einen furchtbaren, schreckenerregenden Haß gegen Gott thut seine Rede kund. Zuerst weckt er den Zweifel und das Mißtrauen gegen Gott: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt hat, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Als das Weib das Gebot erwähnt, läugnet er keck, straft Gottes Wort Lüge: Ihr werdet keineswegs sterben. Er reizt zur Empörung gegen Gott, verheißt als Lohn höhere Erkenntniß, Gottgleichheit; er vergiftet das in Liebe an Gott hingegebene Herz des Weibes durch den Gedanken, daß Gott aus Neid ihm diese Erkenntniß vorenthalten. Aber bereits in dem Worte der Versuchung klingt der Hohn hindurch, ein satanisches Lachen über den verführten, betrogenen Menschen. Denn allerdings wird eine Erkenntniß des Guten und Bösen ihm werden, aber in einem ganz anderen Sinne, als dieser verlangt. Alles bietet er auf, um den Menschen, die Krone der sichtbaren Schöpfung, zu verderben, nicht als ob ihm ein Gewinn daraus würde, sondern aus Haß gegen Gott, aus

---

gel, Avesta I. S. 284. Bei den Indern und Phönikern erscheint die Schlange als Symbol der Weltseele, vgl. Creuzer, Symbolik I. S. 312. Lassen a. a. O. II. 1. S. 467. Ebenso erscheint sie bei den Germanen (Grimm, Mythologie II. S. 648), bei den Finnen und Lithauern (Castrén, Reise im Norden S. 76). Auch die Mexikaner verehren das Weib mit der Schlange (A. von Humboldt, Ansichten der Cordill. Deutsch II. S. 41 ff.). Die Edda stellt Loke's furchtbaren Sohn in Gestalt einer Schlange dar, die um die Erde sich ringelt.

Neid gegen das Glück des Menschen, aus Lust am Bösen, an Sünde und Tod[1].

Eine geheimnißvolle, grauenhafte That[2] muß geschehen sein, welche ein Geschöpf des gütigen Gottes in diese Tiefe der Bosheit und des Verderbens hinabschleuderte, von wo aus es in ohnmächtiger Wuth gegen seinen Schöpfer ankämpft. Es ist jener Engel, der nicht in der Wahrheit bestanden[3], der die erhabene ihm gewordene Würde nicht bewahrte[4], der von der eigenen Schönheit verlockt[5], Gott sich gleich zu setzen versuchte, und der darum in die Tiefe stürzte, während der Siegesruf durch alle Himmel ging: Wer ist wie Gott?[6]

In der That, wenn es eine Geisterwelt gibt, wenn auch für sie, weil sie das von Gott gesetzte Verhältniß der Natur und Gnade freithätig bejahen sollte, ein Augenblick der Prüfung kam und kommen mußte — dann war auch für sie der Fall möglich. Und daß er nicht ein wirklicher geworden, aus welchem Grunde ließe sich dieß behaupten?

Nun denn, wer da gefallen, der ist Gottes Widersacher.

---

[1] Hierin liegt das tiefste Wesen des Diabolischen, welches das Böse will um des Bösen willen, aus Lust am Zerstören und Verderben. Die Liebe ist das treibende Princip im Kreise der Erlösten, der Haß ist das mächtige Motiv in dem Reiche der Finsterniß. Es gibt eine Propaganda zur Rettung der Seelen, aber ihr entgegen arbeiten die Verschwörungen zu deren Verderben. So sind auch Menschen, ‚Fürsten dieser Welt', hohe Intelligenz mit bösem Willen paarend, die doch schließlich Gottes Plane dienen müssen. Und darum sind sie, bei aller natürlichen Begabung, doch dumm, wie denn auch der Volksmund von einem ‚dummen Teufel' spricht.

[2] Das ‚Geheimniß der Bosheit' nennt es der Apostel. 2 Thess. 2, 7.

[3] Joh. 8, 44. Offenb. 14, 20.

[4] 2 Petr. 2, 4. Jud. 1, 6.

[5] Jes. Sir. 10, 15. 1 Tim. 3, 6. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXIII. Art. 3.

[6] Offenb. 12, 7.

Das ist der Satan, der Vater der Lüge; denn er begehrt und strebt an und verheißt, was nicht ist und nie sein wird und nicht sein kann — sein wie Gott. Mit Recht nennt darum die Schrift die Sünde, das Werk des Satans, Thorheit, wie sie die Gerechtigkeit Weisheit nennt. Denn einen zureichenden Grund für die Sünde gibt es nicht [1]. Deßhalb ist das Reich des Teufels ein Reich der Lüge und des wesenlosen Scheines; er hält nicht, was er verspricht. Er ist der Verleumder [2], da er die Creatur aufwiegelt zum Mißtrauen gegen Gott.

In der Lehre vom Satan ist der Dualismus, Rationalismus und Pantheismus überwunden. Das Böse ist nicht allein die ungeregelte Sinnlichkeit, nicht eine bloße Abstraction oder Personification. Es beginnt und hat seinen Anfang in einem persönlichen Wesen, von wo aus fortwährend Einflüsse zum Bösen stattfinden. Aber es ist nicht eine Macht für sich, nichts Selbständiges, nicht eine Substanz oder ein Urprincip; es ist Gottes Creatur, von der es ausgegangen, die nur durch freie Entgegensetzung gegen Gott geworden [3], was sie ist. Es ist hereingetreten in die Zeit, stets ankämpfend gegen Gott und immer wieder von ihm zurückgeschleudert, bis es gänzlich darnieder geworfen und zertreten wird am Ende der Zeiten [4]. In der Lehre vom Satan ist der Pantheismus überwunden, denn das Böse ist nicht bloß eine Form der Endlichkeit, und sein Unterschied vom Guten nicht ein gradueller bloß, subjectiver und relativer, sondern eine wirkliche Macht; es ist nicht das in Nothwendigkeit sich entwickelnde Naturleben, nicht eine bloße Durchgangsstufe und Folie höherer Vollkommenheit; denn im Satan hat es sich

---

[1] Augustin. Civ. Dei XII. 7. 9.

[2] Διάβολος.

[3] Conc. Later. IV. Can. 1: Diabolus et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.

[4] Offenb. 14, 20 ff.

verfestet und währet ewig, als der Gegensatz, die Negation des Guten. Es ist vielmehr ein nicht sein Sollendes, das als solches in ewiger Scheidung von Gott verharret, ein durch die creatürliche Freiheit Gesetztes; nicht Gottes Offenbarung, sondern das Werk der Creatur. Es hat seinen Ursprung jenseits der Menschenwelt, wo die Entscheidung gegen Gott, weil eine That reiner Geister, ausgerüstet mit übermenschlicher Erkenntniß, deren Leben, weil nicht geschlechtlich, auch nicht geschichtlich verläuft, eine Entscheidung wurde für immerdar[1]. In ihm hat das Böse wie seinen Anfang, so seinen Mittel- und Vereinigungspunkt; um ihn, den Fürsten der Finsterniß[2], schaaren sich die gefallenen Engel, sein Reich ist das Reich der Lüge, der Sünde und des Todes, er ist der Mörder von Anfang[3]. Es ist ein Kampf des Bösen gegen Gott, wo Wille gegen Wille, Person gegen Person, die ‚Tiefen der Bosheit'[4] gegen die Tiefen der Erbarmung stehen. Wie der guten Engel Aufgabe und Lust es ist, dienend zum Heile den Berufenen zur Seite zu stehen, arbeitend am Aufbau des Reiches Gottes auf Erden, so ist es Gottes Widersacher, der als Fürst dieser Welt in der Menschenwelt sich ein Reich zu bauen[5] und es auszubreiten sucht, das im erlogenen Scheine

---

[1] Causam obstinationis (malorum Angelorum) debes accipere .. ex conditione naturae seu status ... Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae .. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. LXIV. Art. 2.

[2] Ephes. 6, 12. [3] Joh. 8, 44. [4] Offenb. 2, 24.

[5] Denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Fürsten und Gewaltige, die Herrscher in der Finsterniß dieser

glänzt, in welchem die Lüge gepredigt wird, wo der Tod herrscht und die Verzweiflung.

‚Wie oft auch im Leben und in der Wissenschaft die Aufmerksamkeit von dem Teufel abgewandt und dieser für ein Hirngespinnst erklärt wird, immer wieder wird doch der ernste Forscher darauf zurückkommen' [1]. Die tiefere Erkenntniß der hl. Schrift, die Geschichte der Kirche und die eigene Erfahrung belehren uns, wie nur unter der Voraussetzung einer im Bösen verhärteten und befestigten Geisterwelt und ihrer geheimnißvollen Beziehungen zum Menschen das Dasein, die grauenhafte Tiefe und die Macht des Bösen seine volle Erklärung findet. Umgekehrt, wo das Wesen des Bösen verflacht und verkannt wird, oder nur als Schwäche der sinnlichen Natur erscheint, da wird auch diese Lehre der Kirche geläugnet, was in seinen letzten Consequenzen zur Läugnung des Bösen und der Sünde überhaupt, zur Abschwächung des Werkes der Erlösung, zur Entstellung der Grund- und Centrallehre des Christenthums führen muß [2]. Wohl ist die Existenz des Bösen und seines Reiches nicht ein absolut nothwendiger Factor in der göttlichen Heilsökonomie, aber sie ist der thatsächlich existirende Hintergrund, auf welchem die

Welt, gegen die bösen Geister unter dem Himmel. Ephes. 6, 12. Vgl. 1 Petr. 5, 8. 9. Matth. 4, 1 ff.; 13, 19. 27.

[1] C. Daub, Judas Ischarioth, Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten. 1818. Einl.

[2] Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? 1 Cor. 15, 55. Cf. Concil. Trident. Sess. V. Can. 1: .. Hominem .. cum morte (incurrisse) captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, id est diaboli. Marheinecke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik. 1819. §. 233: Diejenigen, welche die Existenz des Satans läugnen, und ihn für ein leeres Phantasma erklären, nehmen an, Christus sei in die Welt gekommen, um die Werke eines Hirngespinnstes zu zerstören. Und Strauß (a. a. O. S. 15): Ist der Teufel nur die Personification eines bösen Princips, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee.

triumphirende Gerechtigkeit Gottes und die Macht seiner Gnade in den Gerechtfertigten sich erhebt[1]. Und gerade in dieser Lehre liegt zugleich ein großer Trost. Der Mensch ist, wenn auch noch so tief gefallen in der ersten Sünde des Geschlechts und in jeder späteren, doch nur ein Verführter, ein Betrogener, er ist nicht teuflisch böse, daher darf er hoffen auf Gnade immerdar.

Der Teufel ist der ‚Vater der Sünde', der Mensch nur der Sohn dieses Vaters, der darum von der Sünde befreit aus der harten Herrschaft dessen, von dem die Sünde zuerst ausgegangen, erlöst werden soll. Und wenn wir mit dem Bösen in uns ringen, und die schwersten Versuchungen oft in den heiligsten Augenblicken die Seele ängstigen, wer ahnt da nicht, daß diese Kämpfe nicht kommen aus Fleisch und Blut, sondern daß unsichtbare Gewalten mit Gott streiten um den Besitz unseres Herzens? Auch ist nicht zu fürchten, wie der Rationalismus vorgegeben hat, daß durch die Lehre vom Satan der sittliche Ernst im Menschen Schaden leide; denn der Teufel ist der Vater der Sünde, und hierin erscheint der letzte Grund der Sünde, und nichts wehrt so sehr dem Leichtsinne, als dieser Blick in den Abgrund des Reiches

---

[1] Selbst Strauß (a. a. O. II. S. 15) weist die haltlose Hypothese des Rationalismus zurück, als habe sich Christus den Vorstellungen der Juden vom Satan und von den Engeln überhaupt ‚weise anbequemt'. Ebenso nichtig ist die Ableitung der Lehre vom Teufel vom persischen Dualismus aus, da das alte Testament viel früher vom Versucher weiß, ehe noch der persische Dualismus zur vollen Ausbildung gelangte. Aber auch dem Inhalte nach stehen sich beide Lehren diametral gegenüber; Ahriman ist ein selbständiger Gott, der Satan eine gefallene, von Gott durch und durch bedingte Creatur; Ahriman bekriegt Ormuzd mit bedeutendem Erfolg; der Satan ist nur das ohnmächtige, widerstrebende Werkzeug der göttlichen Vorsehung; Ahriman schafft die schädlichen Thiere, der Satan schafft nicht, sondern sucht nur zu zerstören.

des Bösen, das uns bedroht; aber des Menschen Seele, die in die Versuchung einwilligt, ist der Sünde Mutter[1], und darum Gott und ihrem Gewissen verantwortlich. Umgekehrt wäre vielmehr zu befürchten, daß ohne die Lehre vom Satan, der dem Untergange bereits verfallen ist, gerade der tiefer Blickende und Strebende nur schwer der Versuchung entgeht, einem finstern Dualismus und Pessimismus zu verfallen und Gottes Weltregierung sowie seine Weisheit und Gerechtigkeit zu läugnen. —

Wie kam der Mensch zum Falle?

Zuerst sucht der Versucher den Zweifel anzuregen an Gottes Gebot; das ist der Anfang aller Sünde. So lang das göttliche Gebot klar und unerschüttert vor der Seele des Menschen steht, ist es ihm schwer, fast unmöglich, die Sünde zu begehen. Darum muß zuerst ein Schleier geworfen werden über Gottes Wort, die Versuchung an ihm zuerst rütteln. Nicht darüber, ob Gott existirt, regt die Schlange den Zweifel an; dieß erkannte der erste Mensch zu klar im Lichte der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung; auch nicht darüber, ob Gott überhaupt ihm gebieten könne und dürfe. Aber an dem einzelnen Gebote sucht sie zu deuteln, und stellt seinen Sinn in Frage. Das Weib antwortet, läßt sich ein in die Versuchung; der Funke des Zweifels ist bereits in seine Seele gefallen. Seine Antwort zwar zeigt, daß es sich des göttlichen Gebotes und der Strafe wohl bewußt ist; aber der Zusatz: ‚Und rühret nicht daran', läßt erkennen, daß das Verbot ihm schwer und drückend erscheint. — Nun wird der Versucher kühner. Hat er vorher den Bestand des Verbotes nur bezweifelt, so schreitet er jetzt vor zur kecken Verneinung: Keineswegs werdet ihr sterben. Noch war der Tod nicht in der Menschenwelt, noch hatten die ersten Menschen den Tod nicht gesehen und noch weniger

[1] Jac. 1, 14.

erfahren; darum läugnet der Versucher die Wirklichkeit der Strafe, den kommenden Tod. Aber hiebei bleibt er nicht stehen; er fügt der Verneinung eine Bejahung bei, welche der Phantasie der Getäuschten einen unermeßlichen Horizont öffnet: Ihr werdet sein wie Gott. So war das Gift in die Seele geträufelt; das von der Versuchung bethörte Herz verspricht sich ein geheimnißvolles Glück, wunderbare Zukunft, gottgleiche Herrlichkeit. Die Sünde als solche wird geläugnet, das Gesetz, der Ausfluß der Liebe Gottes, erscheint als Mißgunst, die Sklaverei der Lust als fessellose Freiheit, der heilige Gehorsam als beschränkte Thorheit, die Uebertretung als der erste Schritt zur Weisheit, der Fall, der von Gott scheidet, als Weg zur Aehnlichkeit mit ihm. Göttergleiche Erkenntniß, göttergleicher Genuß, göttergleiche, unbegrenzte Freiheit und Selbstherrlichkeit, das ist von jeher die Zauberformel, mit welcher die Lüge in Wort und Schrift, in Philosophie und Politik, Poesie und Prosa, als Pantheismus und Sensualismus, Absolutismus wie Communismus auf dem großen Markte des Lebens wie in der stillen Kammer das Herz des Menschen berückt [1].

[1] Wie den Ophiten (Epiph. Haeres. XXXVII. 5. Hippolyt. Philosoph. V. § 9.) der ersten Jahrhunderte, welche der Schlange einen göttlichen Cult widmeten, ist auch dem Pantheismus der Fall der erste Schritt zur Freiheit. Aehnlich Schiller (Ueber die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde, WW. XVI. S. 36), welcher den Sündenfall einen Riesenschritt der Menschheit nannte. Schon Kant (Berliner Monatsschrift, 1786, 1 St.) fand in der Erzählung vom Sündenfalle die erste Lossagung des Menschen vom Instinct und seinen Uebergang zur freien Vernünftigkeit; nach seiner animalischen Seite war dieß ein Verlust, da der Instinct ihn bisher sicher geleitet hatte, während die erregte Reflexion ihn alsbald an ein schädliches Gewächs gerathen ließ; als intelligentes Geschöpf war es für ihn ein Gewinn Und heute noch strebt die Versuchung, die Strenge des christlichen Sittengesetzes als harte, ungerechte, unwürdige Schranke, Christenthum und Kirche mit ihren ewigen, unerbittlichen

So ist Gottes Drohung, wenn nicht vergessen, doch in den Hintergrund gedrängt; die wunderbare Zukunft, welche der Versucher verheißt, hält Herz und Sinn gefangen. Nun sieht das Weib die Frucht des Baumes mit andern Augen an. Hat es dem Versucher fest geglaubt und mit Entschiedenheit der Drohung Gottes den Glauben versagt? Wir wissen es nicht; aber der Zweifel haftete wie ein Pfeil in seiner Seele. Und mehr bedarf es nicht zur Sünde. Mit magischer Gewalt wirkte die Frucht auf das Auge; durch alle Sinne ging die sündige Lust ein in die durch den Zweifel entwaffnete und entnervte Seele: ‚Und sie nahm von seiner Frucht und aß.‘ — Falscher Wissensstolz, ungezügelter Freiheitsdrang, Streben nach Gottgleichheit, das ist der Anfang; — niedere Lust, schamlose Begierde, Sklaverei der Sinne, Entwürdigung und Verthierung des ganzen Menschen, das ist das Ende aller Sünde.

Hochmuth [1], Ungehorsam [2], Zweifel und Unglaube, Undank, Gottesverachtung [3], Sinnenlust — das ist die erste Sünde. Sie war schwer, um so schwerer, je höher die Erkenntniß, die den Stammeltern geworden, je reiner ihre Seele war, je größer die Liebe, die sie ausgeschmückt zum Tempel Gottes, je reicher die Wohlthaten, die sie von Gott empfangen hatten, je schwerer die Strafe, die ihnen angedroht war, je inniger der Verkehr, in dem sie mit Gott lebten, je wunderbarer die erhabene Stellung, auf welche

---

Grundsätzen als nicht ‚zeitgemäß‘, als ‚Verdummungs- und Knechtungsanstalt‘ darzustellen, will der Rationalismus das Christenthum (in seiner Weise) mit der ‚modernen Culturwelt‘ versöhnen.

[1] Predig. 10, 14. [2] Röm. 5, 19.

[3] Aug. Civ. Dei XIV. 15: Contemptus est Deus jubens, qui creaverat, qui ad imaginem suam fecerat, qui caeteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat.

seine Gnade sie erhoben hatte — in der That ein Geheimniß der Bosheit[1].

Die Verheißung des Versuchers erfüllte sich. ‚Die Lust, wenn sie empfangen hat, gebiert die Sünde, die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod'[2]. Adam und Eva erkennen nun Gutes und Böses, letzteres aus der Tiefe der eigenen schmerzlichen Erfahrung. Abgefallen von Gott, verfällt der Mensch dem Naturleben, dessen Macht sich zuerst in der Empörung des Fleisches gegen den Geist offenbart. Gott sucht den Gefallenen auf, ruft ihn an, um ihn zum Geständniß, zur Beicht[3] seiner sündigen That zu führen, denn in ihr spricht sich die Reue, die intentionale Lossagung von der Sünde aus. Die Schlange wird dagegen einer Frage nicht gewürdigt, für sie gibt es keine Reue mehr. Noch suchen sie eine Ausflucht, indem der Mann die Schuld auf das Weib, dieses auf die Schlange wirft.

Nun folgt die Strafe; diese trifft zuerst den Urheber der Sünde, die Schlange[4]. Aehnlich der Verfluchung des

---

[1] Augustin. Civ. Dei XXI. 12: Quanto magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum. XIV. 12: Ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, ubi praesertim cupiditas nondum voluntati resistebat, tanto majori injustitia violatum est (praeceptum).

[2] Jac. 1, 16.

[3] Interrogabat Deus, ut probans hominem in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. Wie Adam ein Vorbild aufrichtiger Beicht, so gibt Kain das erste Beispiel der die That läugnenden Verhärtung. Tertull. C. Marc. II. 25.

[4] Weil du dieß gethan, so bist du verflucht unter allen Thieren und unter allen lebenden Wesen des Feldes; auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub essen alle Tage deines Lebens. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe, und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen. Er wird dir zertreten das Haupt, und du wirst ihm nach der Ferse streben. Genes. 3, 14. 15.

Feigenbaumes durch den Herrn[1] und jener symbolischen Handlung beim großen Versöhnungsfeste[2] treffen Strafe und Fluch direct und unmittelbar die Schlange, mittelbar und indirect den, der durch sie Urheber der Sünde geworden war. ‚Was zur Schlange gesprochen wird,‘ erklärt Augustinus[3], ‚das bezieht sich auf den, der durch die Schlange thätig war; denn mit diesen Worten wird der Versucher des menschlichen Geschlechtes beschrieben, wie er in Zukunft sein wird‘. Der Fluch ist eben für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum accommodirt er sich der Anschauung des Menschen, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip noch völlig ungeschieden waren. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, darum galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde, und ihre in Aussicht gestellte Vernichtung und Besiegung durch des Weibes Same auch als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einfluß. Eine andere Strafe, als die hier gegebene, konnte über den Versucher nicht ausgesprochen werden; es soll die Beute ihm entrissen werden. Und hierin leuchtet der erste Strahl der Hoffnung für den gefallenen Menschen auf[4].

---

[1] Matth. 21, 19. [2] Levit. 16, 20 ff.

[3] De Genes. ad lit. XI. 36. So fällt von selbst die Einwendung von Strauß (a. a. O. II. S. 29) gegen die historische Wirklichkeit der Erzählung. ‚Die Strafe der Schlange‘, sagt er, ‚sei theils an sich ungerecht, denn was konnte das arme Thier dafür, daß es von einer höheren Macht mißbraucht wurde, theils setzt sie in ihrer besonderen Beschaffenheit das Abenteuerliche und Unwahre voraus, daß die Schlange früher Füße oder doch einen aufrechten Gang gehabt habe, und daß jetzt Staub ihre Nahrung sei.‘ Luther freilich hatte erklärt (zu 1 Mos. 3, 1), vor der Sünde sei die Schlange ‚aufrecht gegangen wie ein Hahn‘.

[4] Es ist hier nicht die Rede von einer natürlichen Feindschaft zwischen der giftigen Schlange und dem Menschengeschlechte überhaupt, da ja immer der Mann, nicht das Weib als Repräsentant des Ge-

Das Weib hat zuerst das Gebot übertreten, an dieses ergeht daher nun die Strafe [1]. Es wird ihm zur Strafe ein Erinnerungszeichen gegeben, das beim Eintreten eines jeden neuen Adamssohnes der ersten sündigen Mutter sich auf's Neue schmerzlich fühlen läßt. Die Fruchtbarkeit ist die Ehre des Weibes; aber gerade in sie hat auch Gott die Strafe gelegt, nur unter Lebensgefahr ist sie fruchtbar. In Eva ist die Strafe dem gesammten Geschlechte geworden; sie war bestimmt, die Gefährtin und der Trost des Mannes zu sein. Gott hat die Oberherrschaft, die er vom Anfange an dem Manne gegeben, in eine harte Knechtschaft für das Weib umgewandelt; überall, außerhalb des Christenthumes, schmachtet das Weib unter einem harten Joch [2]. Nur der Schlangentreter, vom Weibe geboren, hat auch das Weib rehabilitirt; das Blut, das vom Kreuz dahin floß über die zweite Eva, die unter dem Kreuz stand, hat hinweggenommen für immer die alte vieltausendjährige Schmach.

Zuletzt wendet sich das strafende Wort des Herrn an Adam [3]. Der Mensch, das wunderbare Bild und der Re-

schlechtes erscheint; auch wäre die Emphase, mit welcher Gott selbst diese Feindschaft setzt, geradezu unbegreiflich. Daß unter der Schlange ein geistiges Princip zu verstehen ist, geht schon aus der Identificirung der Schlange mit ihrem Samen (d. i. dem Reiche des Bösen, vgl. Joh. 8, 44. Apostelgesch. 13, 10. 1 Joh. 5, 8) hervor. Es ist ein Zweikampf zwischen ‚dem Weibe' in eminentem Sinne und dem Principe des Bösen. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 341.

[1] Vermehren will ich die Beschwerden deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen sollst du Kinder gebären und nach dem Manne soll dein Verlangen sein, und er soll herrschen über dich. Genes. 3, 16.

[2] Bossuet, Élévations sur les mystères. VI. Sem. XI. Élév.

[3] Verflucht sei die Erde um deinetwillen, in Mühsal sollst du dich nähren von ihr alle Tage deines Lebens. Und Dorn und Distel soll sie dir sprossen, und du sollst essen das Kraut des Feldes. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du zurückkehrst zur Erde, denn von ihr bist du genommen; denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren. Genes. 3, 17—20.

präsentant Gottes auf Erden, war der König der Schöpfung, so lange Gott der König seines Herzens war. Nun aber, da er gegen Gott sich erhoben, erhebt sich gegen ihn die ganze Schöpfung [1], denn nur um des Menschen willen ist sie da, wie dieser für Gott; der Gefallene zieht auch sie mit sich hinab in den Fall. Auch die Natur theilt den Fluch, der über ihren Herrn und König ergangen; gefallen ist die Natur im Menschen, die in ihm und durch ihn die Unsterblichkeit empfangen sollte; gefallen die Natur außer ihm, die ja nichts ist als der große Leib und das Organ der Menschheit. Die begnadigte Seele hatte den Leib und die ganze Natur erhoben — nun sinkt sie, wie der Leib sinkt, so die Seele daraus entwichen. Statt ihre Erhöhung im Menschen zu finden [2], wird sie durch ihn erniedrigt, mißbraucht gegen ihre Bestimmung und gegen den ewigen Willen ihres Schöpfers, daß sie nun der Sünde vielfach dienen muß, statt Werkzeug zu sein und Dienstmagd des Heiligen [3]. Wie darum aus des Menschen zerrissenem Innern, seit die Sünde wie eine schneidende Dissonanz durch die harmonische Einheit seines Wesens gegangen, immerfort der Klageruf ertönt: Ich Unglückseliger, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! [4] — so seufzen alle Geschöpfe und liegen in Geburtswehen immerdar, denn mit Widerstreben ward die Creatur der Vergänglichkeit unterworfen [5].

---

[1] Weish. 5, 18. Dem Ungehorsame, bemerkt Augustinus (De Civ. Dei XIV. 15), ‚wird vergolten mit Ungehorsam'. ‚Es ist nicht anders möglich', sagt Hieronymus (In Jerem. C. 15. Hom. V.), ‚die ganze Schöpfung muß sich erheben gegen den Sünder, der sich gegen Gott erhoben.'

[2] Theodoret. in Ephes. I. 10. Theophil. ad Autol. II. 17.

[3] Röm. 8, 20. 21. [4] Röm. 7, 24.

[5] Röm. 8, 20. 23.

Noch deckt ein trüber Wittwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;

So wälzt sich dahin über die fluchbeladene Erde der breite, tiefe Strom von Armuth und Mühsal, von Schmerz und Bitterkeit und tausendfachem Wehe; wie viele Thränen, die schon geweint, wie viel Leiden, das schon durchlitten, wie dornbesäet der Weg, den der Mensch geht von der verschlossenen Pforte des Paradieses aus durch alle Jahrhunderte der Geschichte! Der Jammer des Kranken, der irre Schrei des Wahnsinnigen, das Röcheln der Sterbenden, die

---

Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggesang erhoben
Von Allem, was da athmet, sein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;

Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung
In Liebesangst die Creatur.

Fr. v. Schlegel.

Die Wunder des Herrn sind die Restauration des ursprünglichen paradiesischen Zustandes, sowie die Anticipation des kommenden. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 255. 272. Indem aber die Kirche im Sacrament und Sacramentale mit der Kraft von Oben die Elemente der Natur weiht, gibt sie ein stetes Zeugniß ab von der Erlösungsbedürftigkeit der Creatur, symbolisirt und vollzieht sie partiell diese Erlösung. Die Natur, das Werkzeug der Sünde und die Speise zum Tode, wird im Sacrament Trägerin der Gnade, Arznei des Lebens. Außerdem beweist uns das Leben der Heiligen, wie innig die Natur wieder in Harmonie trat mit dem höheren Walten des erlösten Geistes und seinen Forderungen sich anschmiegte. Wenn bei diesen Erzählungen auch manches Legendenhafte mit unterläuft, so setzt das häufige Vorkommen ähnlicher Züge doch einen tiefen Grund von Wahrheit voraus. Die Bestien des Circus, die sich zu den Füßen des Martyrers niederlegen, die wilden Thiere der Wüste, die dem Einsiedler dienen, die beglaubigten Wunder im Leben späterer Heiligen, was ist das anderes als das vereinzelte Hereintreten einer höheren Ordnung der Dinge, wie sie ehedem war und am Ende der Zeiten wieder sein wird?

Angst der Versuchung, der Todeskampf und endlich das Grab [1]! Nur der Tod ist des irdischen Mühsals Ende; er ist eingetreten mit dem Augenblicke der Uebertretung, und von nun an ist unser Leben nur der Beginn des Sterbens, ein fortgesetztes Erlahmen und Erlöschen der Lebenskraft. Gott hat den Tod nicht gemacht, aber durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen [2]. Der Tod ist keineswegs, wie Fichte [3] annimmt, eine Wirkung des Lebensprocesses; er ist über uns gekommen wie ein Verhängniß; der ‚bittere Tod' ist das Schmerzlichste unter allen Schmerzen, das uns mit Nothwendigkeit trifft, mögen wir uns noch so sehr dagegen sträuben. Ich muß sterben, spricht der Mensch, und wäre er heilig wie Paulus [4]; überkleidet möchte er werden, nicht entkleidet. Und dieses ‚Muß' bleibt, wenn auch der Mensch ob der Idee, die er in das Sterben hineinlegt, als

[1] Aug. Op. imperf. VI. 23: Quanti hoc aestimaverit (die Sünde der Uebertretung), qui non potest falli, satis apparet granditate supplicii. 28: Sicut ergo poenae humanarum miseriarum, quas communiter perferunt filii Adam a die exitus de ventre matris eorum, ideo sunt omnium, de quorum praevaricatione ista venerunt: ita ipsorum duorum praevaricatio tam magnum peccatum debet intelligi, ut posset omnium ex viro et muliere nascentium in deterius mutare naturam et communi reatu tanquam haereditarii debiti obligare chirographum.

[2] Weish. 1, 13. Haec mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit... Quamvis annos multos postea vixerint, illa tamen die mori coeperunt, qua mortis legem, qua in senium veterascerent, coeperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed deficientem. Augustin. De Gen. ad lit. XI. 32. Bei den meisten alten Völkern gilt die Leiche als etwas Unreines, zum Zeugnisse, daß der Tod nicht als das Normale und Ursprüngliche angesehen wurde.

[3] Anthropologie S. 316.

[4] 2 Cor. 5, 4. Mors animam nolentem pellit e corpore. Augustin. Civ. Dei XXI. 3.

Held, als Martyrer, als Christ leichter sich unter die Nothwendigkeit beugt, sie zur That seiner Freiheit umwandelt; es bleibt, wenn auch Poesie und Kunst die dunkle Gestalt des Todes in heiterem Gewande uns darstellen.

Aber die Buße ist zugleich Arznei geworden. Die Nothwendigkeit des Todes reißt uns mit Macht los aus der Umstrickung dieses Irdischen und führt uns hin zu Gott, dem Quell des ewigen Lebens [1]. Dieser Leib, der Leib des Todes, in dem die Sünde wohnt und die böse Lust, muß sterben, damit ein neuer, geistlicher Leib erstehen kann. In Schmerz und Tod weist die Natur den Menschen selbst von sich hinweg, damit er in ihr seine Gottheit nicht erblicke, und läßt ihn verlangen nach dem allein wahren Gotte, dem Bringer der Seligkeit. Die schwere Arbeit wird ein Mittel, das uns schirmt gegen die Uebermacht entfesselter Lust. Wie wenig der gefallene Mensch im Stande ist, in stillem Gottesfrieden heilige Sabbatruhe zu genießen, beweist jeder arbeitslose Tag, der so Vielen, statt Freude im Herrn zu bieten, Anlaß zur Sünde wird. Im Aufblicke nach Oben übernommene Arbeit, in Geduld getragene Schmerzen, die entsagende Hingabe des Leibes und Lebens an Gott werfen die Scheidewand nieder, welche die Sünde aufgerichtet. Das Heil entspringt dem Opfer [2].

Das irdische, sichtbare Paradies war Folge und Erscheinung des inneren Gnadenstandes; indem der Mensch diesen verlor, hat er auch das Paradies verloren [3].

---

[1] Tantam Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam. Augustin. Civ. Dei XIII. 4.

[2] Bonus (mortis) usus gloriosissimos martyres fecit. Id. l. c. 16. Boni bene merentur, quamvis sit mors malum. Id. l. c.

[3] Cherubim bewachen das Paradies. Die Völker bildeten diese der Menschheit angehörende Erinnerung mythologisch aus. Bei den Aegyptern und Altassyriern bewachen Löwen und adlergestaltige Greife

Dieß war die Folge der ersten Sünde für den ersten Menschen. Fragen wir nun: Welche Folgen hatte die Sünde Adams für seine ganze Nachkommenschaft, d. i. gibt es eine Erbsünde, und worin besteht sie?

Nach der kirchlichen Bestimmung [1] schließt die Sünde Adams, die auf das gesammte Geschlecht übergegangen, folgende Momente in sich: Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit, Gottes Zorn und Unwille, Sterblichkeit des Leibes, Gefangenschaft unter der Herrschaft des Satans, Verschlimmerung nach Leib und Seele. Dieser sündige Zustand geht auf seine gesammte Nachkommenschaft über, vermöge des Ursprunges Aller aus ihm, so daß sie Jedem im eigentlichen Sinne zukommt. Ist jedoch gleich die Freiheit des gefallenen Menschen geschwächt, so folgt doch nicht, daß alles Thun desselben Sünde sei; wohl aber kann er nur durch Christi erlösende Gnade wahrhaft (d. i. in übernatürlicher Weise) vor Gott gerechtfertigt werden [2].

---

(etymologisch dasselbe wie Cherub von כָּרַב) die Goldberge. Bei den Persern hüten 999,999 Ferwers den Baum Hom, der die Kraft der Auferstehung in sich schließt. Aehnlich bei den Griechen. Cf. Herodot. III. 116. IV. 13.

[1] Conc. Trident. Sess. V. C. I—V: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem . . . totumque Adam in deterius commutatum fuisse, anathema sit . . . Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium . . per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum . . . Jesu Christi . . . anathema sit.

[2] L. c. C. V. Zugleich erklärt jedoch die Kirchenversammlung: ‚non esse suae intentionis, comprehendere in decreto, ubi de originali peccato agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam, Dei Genitricem'.

Keine Lehre finden wir so häufig und so deutlich in der hl. Schrift bezeugt, als die Lehre von der Erbsünde. Vor Allem kommt hier der Apostel Paulus in Betracht. Der Gang seiner Entwicklung [1] ist in Kürze dieser: Christus ist der Mittler aller Menschen, in und durch welchen Allen die Rechtfertigung wird und Beseligung durch den Glauben. Um diese Grundlehre und Grundthatsache des Christenthums noch weiter zu begründen und um seine Leser noch tiefer in das Geheimniß der Erlösung einzuführen, zieht er eine Parallele zwischen Adam und Christus, und macht den Uebergang des Verdienstes Christi auf das ganze Geschlecht anschaulich durch den Uebergang der Sünde Adams auf alle Menschen. Als Mittelglied des Beweises für die allgemeine Sündhaftigkeit gilt ihm die Allgemeinheit des Todes. Er ist Strafe der Sünde [2]. Alle aber sind dem Tode überantwortet, darum sind Alle in der Sünde. So ist Adam ein Vorbild Christi, seine ursächliche Beziehung zu dem Schuldverhältnisse der Menschheit ist der Typus der ursächlichen Beziehung Christi zu dem Gnadenstande der Menschheit [3]. So sind

[1] Röm. 5, 12 ff.

[2] Der Tod ist der Sünde Sold. Röm. 6, 23. Durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung von den Todten. 1 Cor. 15, 21. 22.

[3] Röm. 5, 12—19: Wie durch einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, in welchem (d. i. Adam, oder durch welchen, wegen dessen (ἐφ᾽ ᾧ), wie Theophylactus, Oecumenius, Chrysostomus erklären) (Andere erklären: ‚indem‘ oder ‚wie‘, ‚weil‘) Alle gesündigt haben (weil seine Sünde Grund ist, daß wir Alle in der Sünde geboren werden) . . . Aber es ist nicht wie die Sünde, so auch die Gnade. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen (οἱ πολλοί, רַבִּים vgl. V. 18, d. i. Alle) gestorben sind, so floß noch vielmehr die Gnade Gottes und sein Geschenk in Gnade durch den einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen über. Und nicht wie durch Einen die Sünde, so auch die Gabe; denn das Gericht wegen Eines

wir von Geburt aus Söhne des Zornes [1]; die leibliche Geburt ist eine Geburt aus dem Fleische, aus der Welt, aus dem Willen des Mannes [2], darum ist nothwendig, um das Reich Gottes zu besitzen, die Wiedergeburt aus dem hl. Geiste [3].

Auch der Anschauung des A. T. ist diese allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes, von Geburt aus ihm anhaftend, keineswegs fremd [4]; der Tod und die allgemeine Sündhaftigkeit ist Folge der Sünde Adams [5], der Ursprung der Sünde ist das Weib [6], durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen [7].

So tief aber war von Anfang an im kirchlichen Bewußtsein der Glaube an die Erbsünde gewurzelt, daß nach des hl. Hieronymus Zeugniß die Pelagianer sich fürchten mußten, von der Menge wegen der Läugnung dieses Dogma's gesteinigt zu werden, wenn sie dieselbe offen aussprächen [8]. Darum berief sich auch Augustinus in seinem Kampfe gegen dieselben auf die con-

zur Verdammung, aber die Gnade aus vielen Vergehen zur Rechtfertigung. Denn wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrschte durch den Einen, so werden vielmehr die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangend sie im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus. Daher wie durch des Einen Fall in alle Menschen zur Verdammniß, so durch des Einen Gerechtigkeit in alle Menschen zur Gerechtigkeit des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen viele Sünder geworden sind, so werden durch die Gerechtigkeit des Einen die Vielen gerecht werden.

[1] Ephes. 2, 2.

[2] Joh. 1, 13; 3, 6. Matth. 18, 7.

[3] Joh. 3, 3—7. Matth. 28, 19.

[4] Psalm. 50, 7. Hiob 14, 4. Genes. 6, 5; 8, 21.

[5] Weish. 2, 23; 1, 14.

[6] Jes. Sir. 25, 33.

[7] Weish. a. a. O.

[8] ‚Du zwingst mich', sagt der Pelagianer Kritobulus (Hieronym. Dialog. III. 17), ‚jenes verhaßte Wort auszusprechen, ... damit alsbald das Volk Steine auf mich werfe.'

stante kirchliche Tradition: ‚Nicht ich‘, spricht er[1], ‚habe die Lehre von der Erbsünde ausgedacht, welche das katholische Bekenntniß von Alters her immer geglaubt hat‘. Vor Allem war es das kirchliche Bekenntniß der ‚Taufe zur Nachlassung der Sünde‘, wie es im Nicänischen Symbolum heißt, und der uralte Gebrauch der Exorcismen bei den Täuflingen — was die Pelagianer nicht in Abrede stellen konnten, und was nur unter der Voraussetzung der Erbsünde Bedeutung hat[2].

Was die hl. Schrift berichtet und die Kirche von jeher geglaubt, das klingt aus den Mythen der Völker, wenn auch oft fast zur Unkenntlichkeit entstellt, vielfach wieder. Und je weiter die sprachlichen, archäologischen und ethnographischen Forschungen fortschreiten, desto mehr findet das bekannte Wort Voltaire's seine Bestätigung: Die Lehre vom Falle und der Entartung des Menschengeschlechtes findet sich bei allen alten Völkern[3]. In der Sage von Prometheus und seinem Feuerdiebstahl erkannte schon das kirchliche Alterthum[4] einem dem Sündenfalle Adams verwandten Mythus. „In dem Geschlechte des Japetos (einem der Titanen) in der Hesiodischen Theogonie‘, sagt C. O. Müller[5], ‚sind Ueberreste eines eigenen tiefsinnigen Gedichtes alter Sänger über das Loos des Menschengeschlechtes enthalten, Japetos selbst ist der Herabgestürzte[6], das von hoher Glückseligkeit verdrängte

---

[1] De nupt. et concupisc. II. 2.

[2] Id tu (die Exorcismen — insufflationes nämlich) commemorare timuisti, tanquam ipse de toto orbe exsufflandus esses, si huic insufflationi, qua princeps mundi a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. Augustin. in Julian. II. 2.

[3] ‚Aurea primo sata est aetas‘ fährt er fort, ‚est la devise de toutes les nations.‘ Essai sur les moeurs. Ch. 5.

[4] Clem. Alex. Strom. I. p. 384.

[5] Geschichte der griech. Literatur. I. S. 161.

[6] Von ἰάπτω. Japetos ist Vater des Atlas, Prometheus und Epimetheus.

Menschengeschlecht'. Seine Söhne, die Brüder Prometheus und Epimetheus, stellen die Menschheit dar; durch den Vorwitz des Weibes des letzteren, Pandora, ist Krankheit und Tod in die Welt gekommen. Er ist der Urvater des Menschengeschlechtes; darum erscheint der zweite Stammvater nach der Fluth, Deukalion, mit seinem Sohne Hellen, dem Vater des griechischen Volkes. Wenn Hesiod[1] erzählt, Prometheus habe beim Opfer den Zeus betrogen, dieser habe sodann den Menschen das Feuer entzogen, Prometheus aber es wieder gestohlen und sei dann auf Zeus' Befehl in Bande geschlagen worden so lange, bis Herakles, des Zeus Sohn, nicht ohne den Willen des Vaters, ihn erlöste, so sehen wir hier im Gewande des Mythus Sündenfall und Erlösung unverkennbar ausgesprochen. ‚Wie wunderbar erscheinen hier die Strahlen höherer Erkenntniß und primitiver Ueberlieferung gebrochen, fremdartig gefärbt und doch wieder durchsichtig genug, ihre Urgestalt erkennen zu lassen'[2]. Der Betrug beim Opfer und der darauf folgende Feuerdiebstahl sind sehr bezeichnende Bilder für jene unvordenkliche Schuld, die in den Sagen der Völker am Anfange der Geschichte steht. Der Mensch, der als Geschöpf seinem Schöpfer mit seinem ganzen Sein verpflichtet war, hat, als er, in die Schiedlichkeit des Willens getreten, statt diesem zu opfern, ihn vielmehr sich eigen zu machen gesucht, und das von ihm geforderte Opfer des selbstischen Willens nicht brachte, Gott allerdings um das, was ihm gehörte, betrogen[3]. Anklänge an dieses Ereigniß als Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens bilden die thrakisch-hellenische Linosklage[4], wie denn das Bewußtsein

[1] Theogon. 507 sqq. Opp. et dies. 42 sqq.
[2] Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 270.
[3] Lasaulx, Studien des classischen Alterthums. S. 340.
[4] Herodot. II. 79. Creuzer, Symbolik II. S. 423.

einer uralten auf dem Geschlechte ruhenden Schuld[1] der Grundgedanke der antiken Tragödie ist.

Im Haus des Labdakos seh' uraltes Leid ich,
Stets erneut, auf's Leid der Geschiedenen stürzen,
Nimmerdar befreit ein Geschlecht das Geschlecht, hinabwirft
Ein Gott sie; löset nie den Fluch[2].

„Die Geschichte der ältesten Philosophie", bemerkt Fr. von Schlegel[3], d. i. der orientalischen Denkart, ist der

---

[1] „πρώταρχος ἄτη."

[2] Sophocl. Antig. 595 sq.

[3] Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. S. 198. Nach dem Zendavesta (Vendidad Farg. 1. u. 2. Bundeh. 1. u. 3.) drang Ahriman in das Lichtreich und brachte Kajomords, dem ersten Menschen, den Tod. Vergl. Bundeh. 15, 31. Der böse Geist betrog die ersten Menschen Meschia und Meschiane, indem er ihnen Früchte zu essen gab; er gab ihnen ein, er sei es, der Alles geschaffen habe. Nach den Indiern ist das gegenwärtige Zeitalter das Zeitalter der Sünde (Kalijuga). Um Brahma, den ersten Menschen, zu prüfen, ließ Shiva die Blüthe des Baumes Kaldnir herabfallen. Brahma, um sich Gott gleich zu stellen, nahm von der Blüthe; da traf ihn der Fluch, daß er aus Brahmapatnam (dem Paradiese) verstoßen wurde. Bagavad., Asiat. Originalschr. I. S. 55 ff. Majer, Mythol. Lexik. I. S. 274 ff. Zur Sünde aber hatte ihn das erste Weib gebracht. Nach den Chinesen hat Fo-hi, von einem Drachen aus der Tiefe belehrt, die Wissenschaft von In und Yang, oder der Männlichkeit und Weiblichkeit, erfunden; dadurch fiel er. Das Weib aber war die erste Quelle aller Uebel. Majer, Mythol. Lexik. s. v. Fo-hi. Mémoir. concern. les Chin. Tom. III. p. 12. II. p. 43. I. p. 107. Bei den Aegyptern hört mit der Tödtung des Osiris durch Typhon das goldene Zeitalter auf. Diodor. I. 14 sqq. Plutarch. De Is. et Osir. c. 19. Bei den Germanen endet das goldene Zeitalter mit der Ankunft der drei Thursentöchter aus Riesenheim. Quetzalcoatl, der Adam der Mexikaner, erhielt vom großen Geist einen Trank, der ihm den Wandertrieb einflößte; vorher zerstörte er seinen Wohnort und verwandelte seine Bäume in dürre Stauden. Clavigero, Stor. del Messico. II. p. 11. Die Vorstellung von einer Erbsünde (Kleça) begegnet uns namentlich auch im Buddhismus. (Vgl. Köppen, Die Religion des Buddha. I.

schönste und lehrreichste äußere Commentar der hl. Schrift; denn der Gegensatz des Irrthums zeigt uns die Wahrheit in einem neuen und noch helleren Lichte'.

Was aber Sage und Sang der Völker durchklingt, das sind nicht eitel Träume der dichtenden Phantasie, das hat vielmehr noch immer auch vor der ernsten Forschung und der tieferen Betrachtung des leiblichen, geistigen und sittlichen Zustandes des Menschen in der Gegenwart sich bewährt. Und so ist das Dogma nicht bloß ein Grundpfeiler des christlichen Glaubenssystems, es ist ebenso ein Problem, an dem die Philosophie von jeher sich versucht hat. Ist der gegenwärtige Zustand des Menschengeschlechtes ein normaler, woher dann das Uebel und Böse in der Welt? das ist die Frage. Finden wir nicht eine furchtbare, wahrhaft Entsetzen erregende Leichtigkeit das Böse zu thun, während die gute That so selten ist und so schwer? Muth, Unerschrockenheit, ausdauernde Arbeit, Wissenschaft, selbst das Genie — das Alles findet sich häufiger als die ächte, wahre Tugend. Welcher Gegensatz zwischen Wissen und Können, Verstand und Charakter! Welche Allgemeinheit des Bösen, so daß gemein [1],

---

S. 289.) Selbst Proudhon (Système des Contradictions économiques T. I.) gesteht: Das Dogma von einem ursprünglichen Abfalle ruht auf der Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, und erlangt dadurch den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit.

[1] Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns Alle bändigt, das Gemeine,

spricht Göthe. ,Die empirisch sittliche Welt', sagt er anderswo, ,besteht größtentheils aus bösem Willen und Neid.' In den ,Bekenntnissen einer schönen Seele' (im Wilhelm Meister) läßt er diese das Geständniß aussprechen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschirmt hätte, sie ein Cartouche, Damiens oder ein ähnliches Ungeheuer hätte werden können. Und wieder: ,Denkt man sich recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es Einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Uebel häuft sich von Generation zu Generation. Denn nicht genug, daß wir an den Sünden

niedrig und böse in unserer Sprache identische Begriffe geworden sind. Das Böse wächst von selbst, als wäre die Menschenseele ein seit lange hiezu vorbereiteter fruchtbarer Boden; das Gute will mit sorgender Hand gepflegt, mit scharfem Auge stets überwacht sein. Mit dem erwachenden Bewußtsein wacht auch das Böse auf in der dreifachen Form der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart, und keine Höhe der Erkenntniß, keine Bildungsstufe ist stark genug, es zu verdrängen. Nach Alter, Bildungsstufe und Geschlecht unendlich verschieden gestaltet, stellt es sich als der mächtigste Feind uns entgegen, und das ganze Leben ist nichts als ein fortgesetzter Kampf mit ihm, der bald in offener Fehde anstürmt, bald mit heimlicher List die Seele berückt. Und das endet nur mit dem letzten Herzschlag. Und so wie im Einzelnen, schreitet das Böse rastlos, tausendgestaltig, eine todtbringende Macht durch das große Drama der Weltgeschichte.

Wir haben bereits in einem früheren Vortrage[1] die Zeugnisse der Alten über das räthselhafte Phänomen des Bösen in der Menschenwelt abgehört. ‚Käme nicht strenge Zucht zu Hülfe', sagt Plutarch[2], ‚so würde der Mensch wahrscheinlich nicht besser sein als das wildeste der Thiere'. Platon[3] spricht von ‚einer, von alten und ungesühnten

---

unserer Väter zu leiden haben, wir überliefern auch diese geerbten Gebrechen, mit unseren eigenen vermehrt, unsern Nachkommen.' Göthe's Zeugniß wiegt um so schwerer, als er in früheren Jahren (in der Schrift über Winckelmann) von einer ‚unverwüstlichen Gesundheit' des griechischen Lebens gesprochen hatte.

Ich that nichts Böses; aber ich bedenke:
Dieß ist ja diese Welt, wo Böses thun
Oft löblich ist, und Gutes thun zuweilen
Schädliche Thorheit heißt.

Shakspeare (Macbeth).

[1] Oben S. 32 ff.
[2] De rect. aud. C. 2.
[3] De legg. IX. p. 854.

Freveln herstammenden, den Menschen umkreisenden, verderblichen Raserei, vor der man mit aller Kraftanstrengung sich zu hüten habe'. ‚Alle Menschen', sagt Diodotos bei Thukydides[1], ‚sündigen öffentlich und insgeheim. Die böse Lust verblendet die Erkenntniß, so daß diese der Hoffnung des Gewinnes sich hingibt, und so wird die Sünde vollbracht'. ‚Das wäre ein großer Thor', bemerkt Thukydides[2] weiter, ‚der nicht erkennen wollte, daß das Menschengeschlecht immer zur Sünde geneigt ist'. Ein Jeder hat seinen Preis, sagte schon Aristophanes, um den er zu erkaufen ist[3]. Unter den Neueren ist es besonders Kant[4], der auf das ‚radical Böse' im Menschen hingewiesen hat. Nachdem er den Traum eines unschuldigen Naturzustandes widerlegt, fährt er fort: „Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß die menschliche Natur im gesitteten Zustande (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange, melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, ‚es sei in dem Unglücke unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt', und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht

---

[1] De bello Pelop. III. 45.

[2] L. c.

[3] Plut. φεῦ ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

[4] A. a. O. Er selbst verlegt diese freie Urthat, durch welche der uns angeborene böse Grund gesetzt ist, in ein außerzeitliches Jenseits.

Hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist — und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisation (den kränkendsten von allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich selbst nicht ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden wunderlich zusammengesetzten, nämlich den äußeren Völkerzustand in Betracht ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturzustandes (einem Stande der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen, und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral in Uebereinstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine besseren, die sich mit der Vernunft vereinigen ließen, hat vorschlagen können‘.

So weit Kant. Er hat aber nur wiederholt, was die uralte Urkunde [1] des Menschengeschlechtes schon längst verkündet, die Propheten und Apostel [2] vor ihm gesagt haben. Und wer von Eigenliebe getäuscht dieß von sich zu gestehen weigert, der bekennt es doch als Thatsache des äußeren Lebens, die Umgang und Erfahrung nicht bezweifeln lassen [3]. Blickt aber der Mensch in sich hinein, da erblickt er etwas,

---

[1] Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Genes. 8, 21.

[2] Ps. 13, 3. Röm. 3, 12: Es ist keiner unter ihnen, der Gutes thut, auch nicht Einer.

[3] Die Zeugnisse der Heiden über die Unmöglichkeit eines sündenlosen Lebens. I. B. 2. Abth. S. 488. Sophokles sagt (Antigone 1023):

Ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι
κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν.

was nicht er selbst ist. Der Weise kämpft und ruft aus: Was ich thue, verstehe ich nicht; ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich hasse, thue ich[1]. Nach dem inneren Menschen habe ich Freude an dem Gesetz Gottes, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Gesetz, welches gegen das Gesetz meines Geistes ist und mich zum Sklaven macht des Gesetzes der Sünde, das in meinen Gliedern herrscht. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! Der Thor gehorcht dem Gesetze der Sünde und nennt seine Sklaverei Glück; aber er kann doch jenen anderen Willen nicht zum Schweigen bringen, wiewohl dieser nicht zur Herrschaft in ihm gelangen konnte, und seine Gewissensbisse sagen ihm unablässig: Wenn ich thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut ist[2].

Wohl läßt sich entgegnen, dieser Kampf im Menschen sei eben nur die nächste, natürliche Folge der zwiespaltigen Menschennatur, ihrer angeborenen Mangelhaftigkeit und Schwäche. Aber Sinnlichkeit und Geist, Genuß und Pflicht, Selbstliebe und Gottesliebe befinden sich nicht bloß in einem Kampfe, wo die beiden Mächte sich das Gleichgewicht halten; jene tritt viel früher, viel heftiger und gebieterischer auf, der Trieb hat das Uebergewicht über die Pflicht, und wird nur unter steten Opfern in seine Schranken zurückgewiesen; Genuß- und Selbstsucht ziehen alle anderen Bestrebungen seiner Natur mit sich fort und nehmen sie in ihre Dienste. Und es ist die böse Begierde im Menschen nicht eine bloße Offenbarung und Bethätigung des natürlichen Triebes, wie wir dieß im Thiere sehen; es ist vielmehr eine böse[3], verderbte Lust, die nicht nur gegen alle höheren Güter der Menschheit ankämpft, sondern die von der Natur gesetzte

---

[1] Röm. 7, 15 ff. [2] Röm. 7, 16.

[3] Catech. Rom. P. III. C. X. Qu. 2.

Bestimmung selbst verletzt, die zwecklos, ziellos, geradezu in der Vernichtung und Zerstörung der menschlichen Natur und des Körpers selbst ihre Befriedigung sucht, die in selbstmörderischer Gier die eigene Lebenskraft entnervt und aufzehrt, während sie im Thiere, wo der Instinct ihr die unüberschreitbare Schranke gezogen hat, nur zur Erhaltung der Gattung verwendet wird [1]. Warum hüllt der Mensch auf jeder Bildungsstufe den Act der Zeugung, welcher eine Theilnahme an der Geburt des Größten von Allem, dem Leben des Menschen ist, in Verborgenheit und Nacht? warum anders, als weil der Leib eine ohnmächtige Beute der mit zauberischer Uebermacht wirkenden Lust geworden ist? [2] Wenn

---

[1] Wittmann (Wittmann's Leben von Mittermüller. Landshut 1859. S. 57) findet eine vierfache Verderbtheit der fleischlichen Begierlichkeit im Menschen, der hierin unter dem Thiere steht, a) rücksichtlich ihres zu frühen und unzeitigen Erwachens, b) rücksichtlich ihres Hinausschreitens über den wahren Zweck, abgesehen von den Ungeheuerlichkeiten der Päderastie, Sodomie, Lesbischen Liebe u. s. w. Röm. 1, 26. 27; c) rücksichtlich der Unmäßigkeit erlaubter Begierde; d) rücksichtlich der Ungenügsamkeit mit Einem Weibe. Die den Bestand der Völker selbst zerstörenden und das Leben in seinem innersten Kerne zerfressenden Wirkungen der Unzucht bei den wilden Völkern schildert eingehend Waitz, Anthropologie der Naturvölker. I. S. 335 ff. Cf. Thom. Aquin. I. II. Qu. XXX. Art. 3.

[2] Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XCVIII. Art. 2. Es ist diese Erkenntniß von einem sündigen Naturgrunde angedeutet, wenn nicht bloß im A. T. die Beiwohnung als verunreinigend gilt (Lev. 15, 18. Exod. 19, 15), womit die Vorschriften über Reinigung der Gebärerin zusammenhängen (Lev. 12), sondern dieselben Anschauungen bei den Aegyptern und Culturvölkern des alten Asien, bei Griechen und Römern sich finden. Delitzsch, Apologetik. 1869. S. 130. Die eben angezogenen Worte des hl. Thomas bestätigt Delitzsch, wenn er sagt: Liegt nicht auch hierin ein Erfahrungsbeweis für die Vererbung der Sünde, daß das Geschlechtsleben in allen thätigen wie leidentlichen Zuständen seiner gegenwärtigen Gestalt dem Menschen sittlichen Ekel verursacht, weil es ihn umflort, weil es ihn geistig wie leiblich schwächt,

aber, wie der alte und neue Pelagianismus [1] behauptet, die Lust im Menschen sogar nothwendig ist zur Probe der Freiheit, warum gebietet uns der Herr zugleich zu beten: Und führe uns nicht in Versuchung?

Auch ist die Sünde der Sinnlichkeit nicht die einzige und nicht einmal die vorzüglichste Erscheinungsform der Sünde. Diese ist vielmehr wesentlich und primär Selbstsucht [2], Abfall von Gott, die in der Creatur sich einen Gott schafft. Ist es nicht Thatsache, daß alles Gute und Edle, Höhere und heilige Streben nur unter beständigem Kampfe und stetem Widerspruche in der Welt sich anzusiedeln vermag, daß die Welt überall und immer es liebt, das Große und Erhabene zu läugnen und herabzuziehen? Bietet uns nicht das Leben Erscheinungen genug, die uns einen Blick thun lassen in einen Abgrund von Bosheit und Verderben, voll dämonischen Hasses und Freude am Bösen, an Lüge und Mord des leiblichen und noch mehr des Seelenlebens? Woher so oft bei hoher geistiger Begabung und Zurücktreten der Sinnlichkeit ein so unauslöschlicher Haß gegen Christus [3] und sein Reich (Écrasez l'infâme)? Wie bietet die Geschichte des Heidenthums nicht ein Bild grauenhafter Verzerrung der ursprünglichen Menschenhoheit, wie weisen ihre Mysterien voll Menschenopfer und Wollust hin auf ein großes ‚Geheimniß der Bosheit', auf einen ungelösten Bann, der auf der Menschheit liegt. Außerdem handelt es sich ja nicht um die bloße Möglichkeit des Bösen, des Abfalles von dem Gebot der Pflicht und Vernunft auf Grund der Doppelnatur des Menschen, sondern wir fragen: woher die Wirk-

---

weil es das Bewußtsein seiner Würde verletzt, weil es lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft. A. a. O. S. 131.

[1] Augustin. De nupt. et concupisc. II. 9. Cf. De Rubeis, De peccato original. edit. Herbipolen. p. 274 sqq.

[2] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. LXXVII. Art. 4.

[3] Thom. Aquin. l. c. II. II. Qu. XXXIV. Art. 1. 2.

lichkeit, diese Allgemeinheit[1] desselben, wie sie Vernunft und Erfahrung, Selbstbeobachtung und Geschichte, das Wort der Schrift und das Geständniß des Weltmannes bezeugen? Warum ist die sittliche That, die nach der Doppelstellung des Menschen ebenso möglich ist, wie die sündige That, nur so selten wirklich geworden? Und dieß muß uns um so mehr befremden, als das Willensvermögen eben als solches zwar die Möglichkeit des Abfalles von der Idee in sich trägt, aber keineswegs im Zustande reiner Willkür und absoluter Indifferenz gedacht werden kann, wie die Schalen einer Wage etwa, die nach beiden Seiten hin gleichmäßig neigen. Vielmehr hat der Schöpfer den creatürlichen Willen von Hause aus für das Gute angelegt, und eine natürliche Neigung zum Guten ihm angeschaffen[2]. Die Thatsache demnach des wirklich gewordenen Bösen fordert ihre Erklärung, nicht die bloße Möglichkeit des Abfalls. Der pelagianisch-rationalistische Erklärungsversuch erklärt demnach nicht nur nichts, sondern verstärkt nur noch die Schwierigkeit, indem er, statt eines einzigen Sündenfalls, unzählige in den unzähligen Menschen annimmt. Vielfach haben alte und neue Rationalisten im Namen der Vernunft und freien Menschenwürde sich darüber empört, daß der Glaube von einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen redet[3]. Nun aber weist die Statistik nach, daß dennoch ein Gesetz der Sünde

---

[1] ‚Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren', sagt Kant, ‚wenn man das Thun und Lassen der Menschen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich Alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungswuth zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.'

[2] Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

[3] Joh. 8, 34. Röm. 8, 2.

durch die Menschheit geht, daß ihr Zustand ein anderer ist, als ihr Schöpfer von Anfang an ihr zugewiesen. ‚So lange der Gang der Justiz in Absicht auf Verfolgung und Bestrafung der Verbrecher in einem Staate sich nicht ändert‘, sagt Dr. Wappaeus, ‚wiederholen sich die Verbrechen nach ihrer Zahl und Art sowie nach ihrer Vertheilung auf das Geschlecht und Alter mit der größten Regelmäßigkeit‘. Nicht die Freiheit schlechthin ist durch diese Thatsache aufgehoben, — derselbe Statistiker liefert die Belege hiefür — wohl aber die „Freiheit der Kinder Gottes‘. Aber das Eine geht daraus unläugbar hervor: So sehr hat sich die Masse der Menschen der Macht der Leidenschaft hingegeben, so sehr ist die sittliche Widerstandskraft in ihnen erschlafft, daß Jahr für Jahr dieselbe Anzahl der mit stetiger Macht wirkenden Versuchung unterliegt, und selbst die unnatürlichsten Verbrechen begeht.

Die einzige Lösung daher ist uns gegeben in dem Worte der Kirche, welche den Menschen durch den Fall als nach Leib und Seele verschlimmert, seine Willensfreiheit als eine geschwächte und geneigte[1] darstellt, was uns mit Wahrscheinlichkeit auf einen Fall des ursprünglichen Menschen schließen läßt.

Es ist kaum mehr nothwendig, außer dem Bösen auch noch auf die Uebel und das Elend dieses Lebens hinzuweisen, wie wir es oben bei der Lehre von den Folgen von Adams Falle in einem flüchtigen Ueberblicke geschildert haben. „Jene‘, sagt Augustinus[2], ‚scheinen der christlichen Wahrheit ziemlich nahe gekommen zu sein, welche der Ansicht waren, es sei dieses Leben, voll von Trug und Elend, in Folge eines göttlichen Urtheilsspruches so geworden, in Anbetracht der Gerechtigkeit des Schöpfers, der die Welt gemacht hat

[1] Viribus attenuatum et inclinatum. Conc. Trident. Sess. VI. Cap. 1.

[2] Contr. Julian. IV. 15.

und regiert. Wie viel richtiger und wahrer haben darum Jene über den Ursprung des Menschen gedacht, deren Cicero am Schlusse seines „Hortensius‘ gedenkt, welche der Augenschein gewissermaßen überführt hatte. Denn nachdem er weitläufig über die Nichtigkeit und das Elend des menschlichen Lebens gesprochen, dessen Zeugen auch wir sind, fährt er fort: Wenn man die Täuschungen und das Elend des Lebens erwägt, so läßt dieß uns erkennen, daß jene alten Seher und in die Mysterien-Eingeweihten nicht ohne Grund behaupteten, wir seien geboren, um zu büßen für Verbrechen, die wir in einem früheren Leben begangen haben [1]. Und es mag wahr sein, was wir bei Aristoteles lesen, wir seien zu einer ähnlichen Strafe verdammt wie Jene, die einst in die Hände etruskischer Räuber fielen und mit ausgedachter Grausamkeit getödtet wurden; wie man jene lebendig an Leichname band, so seien unsere mit dem Körper vereinten Seelen an Leichname gebunden‘. ‚Diese Philosophen‘, bemerkt Augustinus weiter, ‚haben zwar die Wirkung gesehen, aber die Ursache nicht erkannt‘.

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen und einer in einem vorzeitlichen Leben contrahirten Schuld, der wir bei Platon [2], Philo, Origenes, Schelling und Anderen [3] begegnen, ist eben nur die Bankerotterklärung der Philosophie, die zu ernst und zu wahr ist, um das Dasein des Uebels und Bösen in der Welt zu ignoriren oder zu beschönigen, — denn das Bewußtsein von dem tiefen Elende und der

---

[1] ‚In den Mysterien ist es uns überliefert‘, spricht Platon (Phaedon. p. 82. Phaedr. p. 246 sqq. De republ. p. 604), ‚wir seien hier wie in einem Gefängnisse zur Büßung für eine alte Schuld.‘ Cf. Cicer. Lael. IV. 13.

[2] Es ist dieß übrigens die Anschauung uralter heidnischer Theologie, vgl. Clem. Alex. Stromat. III. 3. Plat. Cratyl. p. 400.

[3] Jul. Müller, Steffens, Von der Sünde II. S. 495 ff. P. Leroux, Laurent.

Noth des Daseins war selbst im Heidenthume viel zu lebendig, auf der andern Seite aber nach Läugnung der Erbsünde sich völlig außer Stande sieht, den realen Grund dieser Erscheinung zu finden. Der moderne Pantheismus hat eine andere Lösung des Problems versucht, aber sie war noch unglücklicher. ‚Was von dem ersten Menschen ausgesagt wird', sagt Hegel [1], ‚liegt im Begriffe des Menschen überhaupt'. So wird das Böse als nothwendig gesetzt, und eben dadurch der Unterschied zwischen Bös und Gut negirt, das Böse als solches selbst aufgehoben. Wir sehen, der Pantheismus ist auch unter diesem Gesichtspunkt nur der Vorläufer des Materialismus, der Geist und Gott und die sittliche Weltordnung von vornherein läugnet. Wenn gleich der Pelagianismus und Rationalismus zu diesen äußersten Consequenzen sich nicht bekennen, so treibt doch ihre Anschauung vom Bösen als nothwendigem Momente in der menschlichen Entwicklung, als dem dunklen Schlagschatten in dem Gesammtbilde der Weltgeschichte nothwendig dort hin, wo der Materialismus bereits angekommen ist. Das Böse hört in dem Augenblick auf, dieß zu sein, wenn es nothwendig ist, was es ist. Diese angebliche Nothwendigkeit der Gegensätze als Bedingung und Moment der sittlichen Entwicklung, wie wir sie bei Schleiermacher [2] und vor ihm schon bei Scotus Erigena finden, muß den unsittlichen Satz statuiren: Wir wollen Böses thun, damit Gutes daraus entspringe [3].

---

[1] Religionsphilos. II. S. 64. 218. Vatke (Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und Gnade S. 272 ff.). Strauß, Glaubenslehre II. S. 73: ‚Der Philosophie sind beide Vorstellungen (vom Urzustande und Falle) gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist.'

[2] Glaubenslehre §. 66 ff.

[3] Röm. 3, 8. Die Behauptung, es seien die Gegensätze (des

Nur die christliche Lehre von der Erbsünde bietet demnach die ausreichende, dem sittlichen Gefühl entsprechende Erklärung des Bösen; denn sie ist eben so weit entfernt von der pantheistischen und materialistischen Anschauung, die das Böse als solches läugnet und darum das tiefere Denken unbefriedigt läßt, als von jener des Manichäismus, platonischen und persischen Dualismus [1], der es verewigt, und eben darum auf unsern Ruf nach Erlösung keine Antwort hat. Die Lehre von der Erbsünde ist das erste Wort, welches das Räthsel unseres Daseins löst, jene von der Erlösung in Christus aber das zweite.

Im Hinblick auf die Uebel in der Welt fährt Augustinus [2] fort: ‚Unter wie vielfachem Druck schmachtet nicht die Kindheit! Und ist Einer herangewachsen, hat er sich selbst dem Dienste Gottes geweiht, wie viele gefahrvolle Versuchungen, durch den Irrthum, der uns zu berücken sucht, durch die Wollust, die uns zu fesseln strebt, durch Schmerz und Ueberdruß, die uns niederbeugen, durch Hochmuth, der uns aufbläht! Und wer erklärt all' das Elend, das wie ein schweres Joch auf den Söhnen Adams lastet? — Eine Ursache dieser Uebel ist entweder Gottes Ungerechtigkeit oder

---

Bösen) nothwendig im großen harmonischen Ganzen der Weltgeschichte, hat schon Thomas (l. c. I. Qu. XLVIII. Art. 1. ad 5) gekannt und widerlegt. Die Harmonie des All's fordert Gegensätze, die sich gegenseitig ergänzen, nicht aber bekämpfen, aufheben und vernichten.

[1] Der platonische Dualismus statuirt die blinde, bewußtlose, ewige Materie (ὕλη) als Princip des Bösen; der persische dagegen einen Geist, den bösen Gott, dem guten Gotte widerstrebend. Cf. Platon. Politic. p. 273. Theaetet. p. 176.

[2] Contr. Julian. IV. 16. Aehnlich argumentiren Papst Gelasius (Epistola ad Episc. per Picen.), die afrikanischen Bischöfe (in der Schrift De incarnat. et gratia ad Monach. Scyth. a. 520) und die zweite Synode von Orange im J. 529.

Ohnmacht, oder die Strafe für eine uranfängliche alte Schuld. Weil aber Gott weder ungerecht ist noch ohnmächtig, so müssen wir nothwendig annehmen, daß eine Erbsünde vorausgegangen ist‘.

Tief und prägnant, wie wir es bei ihm nicht anders gewohnt sind, hat Thomas von Aquin [1] diesen Gedanken des hl. Augustinus aufgefaßt und wiedergegeben: ‚Da Gott‘, sagt er, ‚derart die menschlichen Handlungen leitet, daß er den Guten Lohn, den Bösen aber Strafe zutheilt, so können wir eben aus der Strafe auf die Schuld schließen. Es duldet aber insgemein das menschliche Geschlecht verschiedene Strafen, leibliche und geistliche. Zu den leiblichen gehört vor Allem der Tod, zu welchem alle anderen führen und hingeordnet sind, nämlich Hunger, Durst u. dgl. Unter den geistlichen aber ist es vorzugsweise die Schwäche der Vernunft, in Folge welcher der Mensch nur schwer zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, dagegen leicht dem Irrthume anheimfällt und die thierischen Gelüste gänzlich zu überwinden nicht im Stande ist, indem vielmehr häufig sein Blick durch sie umwölkt wird. Allerdings könnte man entgegnen, es seien dieß keine zur Strafe gegebenen, sondern die natürlichen aus der Materie fließenden Unvollkommenheiten. Denn da der menschliche Leib aus verschiedenen Bestandtheilen besteht, so sei er nothwendig sterblich, und der sinnliche Trieb strebe nach dem sinnlich Angenehmen, was zuweilen der Vernunft entgegen ist; und da unsere Erkenntniß nur das Vermögen hat, alles Intelligible zu erkennen, nichts aber in der Wirklichkeit aus und durch sich erkennt, sondern es erst durch die Erfahrung gewinnt, so gelange sie schwer zur Wissenschaft und irre leicht ab, von

---

[1] Contr. Gentes IV. 52. Summ. theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 6. De malo Qu. V. Art. 5.

Phantasiebildern verlockt. Allein wenn Jemand die Sache gehörig erwägt, so wird er unter der Voraussetzung der göttlichen Vorsehung, welche den einzelnen Vollkommenheiten das entsprechende Vervollkommnungsfähige zutheilt, mit großer Wahrscheinlichkeit einsehen, daß Gott die höhere Natur darum mit der niederen verband, daß sie diese beherrsche, und wenn aus Mangel der Natur ein Hinderniß eintrete, es durch seine besondere und übernatürliche Wohlthat gehoben würde; so daß, da die vernünftige Seele höherer Natur ist als der Körper, wir sie in solcher Weise mit dem Körper verbunden glauben, daß im Körper nichts sich finden könne, was der Seele widerstrebt, durch welche dieser lebt; und ebenso, wenn die Vernunft im Menschen mit dem sinnlichen Triebe und den übrigen sinnlichen Vermögen verbunden wird, sie von diesen nicht gehemmt wird, sondern sie im Gegentheile beherrscht.

So behaupten wir denn nach der Lehre des Glaubens, daß der Mensch uranfänglich so beschaffen war, daß, so lange seine Vernunft sich Gott unterwarf, auch ihr die niederen Kräfte ohne Hinderniß dienten, und der Körper durch kein körperliches Hinderniß dieser Botmäßigkeit sich entziehen konnte, indem Gott und seine Gnade ersetzte, was der Natur hierin abging; daß aber, als die Vernunft von Gott abfiel, auch die niederen Kräfte der Vernunft widerstrebten, und der Körper Eindrücke empfing, welche dem Leben, das durch die Seele ist, entgegengesetzt sind. Wenn gleich darum diese Mängel, wenn wir die menschliche Natur nach ihren niederen Bestandtheilen an und für sich betrachten, dem Menschen natürlich zu sein scheinen, so können wir doch, in Anbetracht der göttlichen Vorsehung und der Würde des höheren Bestandtheiles der menschlichen Natur, mit hinlänglicher Wahrscheinlichkeit beweisen, diese Mängel seien nun Wirkungen der

Strafe, und wir können somit auf eine ursprüngliche Schuld schließen' [1].

[1] Hieraus folgt jedoch keineswegs die Läugnung des übernatürlichen Charakters des ursprünglichen Zustandes, wie dieß von Bajus und Jansenius ausgesprochen wurde. Cf. Propp. damn. Prop. LV. LXXVIII. XXI. Vielmehr heben Augustinus wie Thomas ausdrücklich hervor, daß die Unsterblichkeit wie die übrigen Vorzüge der ursprünglichen Menschen ein Werk der Gnade, und nicht der Natur war. Fit gratia filius, qui non est natura, sagt Augustinus (Contr. Maximin. II. 15). C. Julian. IV. 16: Peccato nudatum, quod gratia contegebat ... Qui vestitus gratia non habuit in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sentit quod operire deberet. Qui status (immortalitatis) eis mirabili Dei gratia praestabatur. De Civ. Dei XIII. 20. Ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. De dono persev. c. 11. De lib. arbitr. III. 20. cf. Retract. I. 9. Contr. duas epist. Pelag. c. 3: Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudatque creatorem; in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium Salvatorem. Cf. Thom. Aquin. Qu. I. Art. 8. und In II. Sent. Dist. XXXI. Qu. II. Art. 2. ad 3. Sie beweisen darum nur unter der Voraussetzung der gegenwärtigen übernatürlichen Weltordnung, und ihre Beweisführung macht nur auf einen Grad von Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf apodiktische Gewißheit Anspruch. Wenn gleich übrigens der Mensch im gefallenen Zustande ein inneres, wesenhaftes Verderben seiner natürlichen Anlagen und Kräfte nicht erlitten hat, und in dieser Beziehung von dem rein natürlichen Menschen (status naturae purae) nicht verschieden ist, so steht er doch nach einer zweifachen Richtung hin diesem gegenüber im Nachtheile. Erstens ist er jetzt den Versuchungen des Satans ausgesetzt (unde probabile est, homini lapso difficiliorem esse operationem bonam moralem et ordinis naturalis; cf. Suarez, De gratia Proleg. IV. C. 9), sodann wirken die Welt, das böse Beispiel (vgl. Cicero's Ausspruch I. B. 2. Abth. S. 71), das ererbte Temperament und die auf Grund somatisch-psychischer von den Eltern überkommener Zustände vererbten sittlichen Anlagen ganz anders auf den jetzigen Menschen ein, die gute That erschwerend, als dieß bei dem der Fall wäre, den Gott mit rein natürlichen Kräften schaffen würde. Wie wir deßwegen von einer durch Generationen hindurchgehenden fort-

In ähnlicher Weise sprach Bossuet[1]: „Fraget die Philosophen, was der Mensch sei; die Einen machen ihn zu einem Gotte, die Andern zu einem Nichts; die Einen sagen, daß die Natur ihn wie eine Mutter liebe, die Andern, daß sie ihn wie eine Stiefmutter verstoße. — Nur der Glaube kann ein so großes Räthsel lösen. Der Mensch ist nicht die Lust und Freude der Natur, da sie ihn in mannigfacher Weise quält; der Mensch kann aber auch nicht ihr Auswurf sein, da er etwas besitzt, was besser ist als die sinnlich wahrnehmbare Natur. Woher also ein so seltsames Mißverhältniß? Schaut dieses Werk an, und ihr werdet Spuren einer göttlichen Hand daran finden; seine mangelnde Harmonie wird euch aber bald erkennen lassen, daß die Sünde von dem Ihrigen beigemischt hat‘.

Haben wir so die Sünde Adams, den Uebergang derselben auf das gesammte Geschlecht aus Schrift und Tradition, den Mythen der Völker, als das Ergebniß aller tieferen philosophischen Forschung und der allseitigen Betrach-

gesetzten physischen Degeneration, so können wir mit vollem Recht von einem von Eltern auf Kinder übergehenden sittlichen Verderben sprechen, ohne deßwegen eine wesenhafte Alteration der natürlichen Kräfte zu statuiren, oder die Freiheit zu läugnen. Auch die ‚concupiscentia spiritus‘, die Hoffart, ist bei allem Zurücktreten der Sinnlichkeit doch durch die sinnliche (per phantasmata) Natur des Menschen mittelbar bedingt, insofern dieser dadurch leichter in Irrthum geführt und darum zur Selbstüberhebung und zur Verachtung Gottes veranlaßt wird. Die ererbten Uebel, unter dem Einfluß der satanischen Versuchungen, lassen daher nach der Sünde auch diese Richtung der Concupiscenz stärker erscheinen. Der Nabelstrang, durch welchen der Neugeborne mit dem mütterlichen Organismus verbunden war, ist nur die äußere Erscheinung von unzähligen andern, sichtbaren und unsichtbaren Banden, mit denen der Mensch in den Gattungszusammenhang verflochten ist, aus dem er hervorgeht. Es wurzelt der Mensch mit seinem Naturleben im Boden der Gattung, und der Anfang seiner geistigen Entwicklung ist an jenen der Entwicklung seines Naturlebens geknüpft.

[1] Sermon sur la mort.

tung der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen im Einzelnen wie im Großen und Ganzen erkannt, so erübrigt noch eine, allerdings sehr wichtige Frage: Wie läßt sich das Dogma von der Erbsünde mit Gottes Gerechtigkeit und Liebe, wie mit dem vernünftigen Denken vereinbaren? ‚Diese kirchlich gewordene Lehre‘, sagt der Vertreter des Antichristenthums [1], ‚von den Folgen der adamitischen Sünde für das ganze Geschlecht seiner Nachkommen hat so viel Empörendes für Gefühl und Vernunft, daß sie frühzeitig .. bestritten worden ist. . . Was geschah denn Neues und Unerwartetes, als der Mensch sündigte, daß dadurch die ursprüngliche göttliche Einrichtung hätte zusammenstürzen müssen? Es war so eingerichtet, daß er sollte sündigen können oder nicht; da er nun sündigte, that er, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte; warum hätte er also das Vermögen (der Freiheit) einbüßen sollen, das ihm eben dazu ertheilt war, daß er sowohl wollen als nicht wollen konnte? Kann aber ein Act nicht einmal in der Person Adams eine solche Verheerung angerichtet haben, so ist noch viel weniger denkbar, daß er das ganze Geschlecht seiner Nachkommen auf unendliche Zeiten hinein sollte zu Grunde gerichtet haben. . . Was würde, fragte Bayle [2], die Vernunft zu der Handlungsweise eines Fürsten sagen, der einen Rebellen für seine Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte? . . . Von wem ist je dem unbefleckten Gewissen fremdes Vergehen zur Last gelegt worden? . . Es bedarf daher nur noch der Erinnerung, daß nämlich die Vorstellungen sowohl von seinem (Adams) ursprünglichen vollkommenen Zustande, als auch von seinem nachmaligen Falle rein mythische und phantastische sind, um uns anzuweisen, den Ursprung des Bösen nicht in einem ge-

---

[1] Strauß, Glaubenslehre II. S. 52 ff.

[2] Réponse aux Quest. III. ch. 178.

meinten ersten Menschenpaare, von dem wir nichts wissen, sondern in der menschlichen Natur zu suchen'.

Um diesen und ähnlichen Einwendungen gründlich zu begegnen, ist es nothwendig, auf das Wesen der Erbsünde näher einzugehen, damit wir nicht irrige und einseitige Vorstellungen der kirchlichen Lehre unterstellen.

Bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde hat sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin der Irrthum geltend gemacht; wir können ihn als die pelagianisch-rationalistische und die altprotestantische Anschauung bezeichnen. Jene geht aus von der absoluten Läugnung jedweden auf der Einheit des Geschlechtes ruhenden Sündenverbandes der Nachkommen Adams mit dem Haupte des Geschlechts, und nimmt mit Läugnung des Sündenfalles des Geschlechts in und durch seinen Stammvater ebenso viele individuelle Sündenfälle an, als es sündige Menschen gibt; diese sind nur in der Sünde, weil sie die Sünde Adams nachahmen. ‚Daß wir es täglich ebenso machen, mithin in Adam Alle gesündigt haben, ist der Vernunftinhalt jener Erzählung' (vom Sündenfall) [1]. Wobei freilich vergessen wird zu erklären, woher es denn kommt, daß Alle, wenn gleich von Natur gut, doch die Sünde Adams nachgeahmt haben; ferner das noch weit Wichtigere ganz außer Acht gelassen wird, daß das Menschenleben und Menschenthun nie ein bloß individuelles ist, wie bei reinen Geistern, sondern zugleich auf Grund des allgemeinen Gattungslebens sich erhebt, und immerfort in dieses mit hineinverflochten ist; daß in gewissem Sinne das Wort, mit dem der Herr sich bezeichnet, von jedem Menschen gilt, ‚er ist des Menschen Sohn'; daß demnach die That-

[1] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 45. Quia primus homo ille peccavit, i. e. cum imitantur illum, non cum generantur ex illo. Augustin. C. Julian VI. 24. Non propagine, sed exemplo obfuisse illud peccatum Adae. Id. De pecc. orig. c. 15.

sache der allgemeinen Sündhaftigkeit aus der bloßen abstracten Möglichkeit des Sündigens zu erklären dem Denken geradezu widerspricht, welches für eine so constante und universelle Erscheinung einen ebenso constanten und universellen Grund postulirt. Es bedarf diese Ansicht darum keiner weiteren Widerlegung, da sie durch alles das, was bisher gesagt wurde, hinlänglich widerlegt ist.

Die altprotestantische Doctrin dagegen lehrt ein inneres, wesenhaftes Verderben des Geschlechts durch die Sünde Adams; der gefallene Mensch hat gar keine Befähigung mehr für das Gute und Göttliche [1]; die böse Lust ist Sünde im eigentlichen Sinne, selbst ehe noch der freie Wille beistimmt [2]. Ja, dieser selbst existirt nicht mehr, es hat vielmehr der Mensch in geistlichen Dingen alle Freiheit verloren, er ist für das Geistliche wie ein Klotz oder Stein [3]; wie das Feuer naturgemäß nach Oben strebt, so strebt der ge-

[1] Solid. Declar. II. De lib. arbitr. § 44: Repudiantur qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum et quam tenue id sit, reliquum habere. De peccat. orig. § 40: Verum est, quod homo intellectum habeat; intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, ut aliquid boni et sani velit.

[2] Melanchthon. Th. II. De peccato orig. p. 106: Nos concupiscentiam dicimus et poenam lapsus Adae et peccatum in nascentibus. Cf. Confess. Aug. (P. I.) Art. II. Quodque hic morbus (concupiscentia) seu vitium originis vere sit peccatum. ‚Die Protestanten', sagt Strauß (a. a. O. S. 60), ‚gingen über Augustinus noch hinaus, indem sie den dem Menschen angeborenen Reiz der Lust schon vor und abgesehen von aller Zustimmung des Willens zu demselben Sünde im eigentlichen Sinne genannt wissen wollten.'

[3] Luther. in Genes. c. 19 und in seiner Schrift: De servo arbitrio. Confess. August. Art. XVIII. Solid. Declar. I. De lib. arbitr. § 21.

fallene Mensch naturnothwendig zur Sünde hin [1], er kann nur sündigen [2].

Diese finstere Vorstellung der Reformatoren ist die nächste Consequenz ihrer Lehre vom Urzustande. Denn besteht, wie selbst Strauß [3] gesehen hat, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott vor der Sünde in der richtigen Verfassung seines Erkenntniß- und Willensvermögens, und gehört dieselbe zur Natur des Menschen, so hat mit ihrem Verluste der Mensch auch das verloren, was seine ächt menschliche Natur constituirt; wie es vor der Sünde zu seiner Natur gehörte, Gott zu erkennen und zu lieben, so gehört es jetzt zu seiner Natur, Böses zu thun [4], d. h. der Mensch hört auf, ein vernünftig-sittliches Wesen zu sein, und alle Tugenden der Heiden sind daher nichts als glänzende Laster [5].

---

[1] Melanchth. Loci theolog. p. 19.

[2] Solid. Declar. I. De pecc. orig. § 22: Insuper asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil nisi peccare possit. ‚Luther', sagt Planck (Geschichte der Entstehung, Bildung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffes VI. B. S. 715), ‚nahm die Behauptung, daß der Mensch keinen Willen für das Gute mehr habe, in einer Ausdehnung, nach welcher daraus zugleich folgte, daß der durch die Erbsünde verdorbene Mensch gar keine Willenskraft mehr habe.'

[3] A. a. O. S. 61.

[4] Luther. in Genes. c. 3. Peccatum esse de essentia hominis. Matthias Flacius behauptete sogar, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen! De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568, welcher Titel wörtlich die oben angeführte Rede Luthers wiederholt. ‚Daß der mensch', sagt Luther anderswo (Philippi, Kirchl. Glaubensl. III. S. 48), ‚wie er von vater und mutter geboren ist, mit seiner ganzen natur und wesen sei nicht allein ein sünder, sondern auch die sünde selbsten.' Form. Concord. I. 6: Hominis naturam peccato originali prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis totam esse coram Deo venenatam et penitus corruptam.

[5] Melanchth. Loci theolog. p. 22: Esto fuerit quaedam in

Eine solche extreme Anschauung mußte nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen. ‚Durch Luther's Uebertreibung', sagt Möhler[1], ‚sobald sie als unhaltbar erkannt war, ward eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt. Von einem Extrem, welches in der Behauptung gänzlicher Depravation besteht, wurde zu dem andern übergegangen, daß der Mensch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenso beschaffen sei, wie der ursprüngliche. Sobald der Damm in sich starker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte nichts mehr die Hinwegspülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieselbe in der That auch nur von dem verworrensten Gefühle eingegeben und keiner höheren geistigen Thätigkeit irgend ein Einfluß bei ihrer Construction gestattet worden war'.

Daß diese Lehre vom Wesen der Erbsünde ebenso dem vernünftigen Denken Gewalt anthut, wie sie das sittliche Gefühl empört, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wie soll dieses positive Verderbniß der Seele, diese reale Alteration einer untheilbaren geistigen Substanz gedacht werden?[2] Hat doch der sündige Act diese Wirkung nicht einmal für den, der ihn persönlich setzt, wie sollte er den Willen des gesammten Geschlechts wesenhaft corrumpiren können? Oder können wir annehmen, daß Gott in jeder Seele dieses Verderbniß, diese Verkehrung des Willens setzt, eine sündige Qualität der Seele gewissermaßen eingießt? Gott schafft keinen Willen, der seiner Natur nach ihm entgegenstrebt, denn Gott kann keinen Teufel schaffen[3].

---

Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia ... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.

[1] Symbolik S. 47.

[2] Cf. Suarez, Tom. IV. Disp. IX. Sect. II. Tom. VI. P. I. Proleg. IV.

[3] Da sich gar nicht erklären läßt, wie in dem wesenhaft bösen Menschen noch ein Anknüpfungspunkt für die Erlösung sich finden

Versuchen wir es nun, nach Abweisung dieser beiden Extreme, eine Einsicht in das Wesen der Erbsünde zu gewinnen. Die kirchlichen Bestimmungen, deren wir bereits Erwähnung gethan, sprechen sich mehr negativ aus, die beiden einseitigen Richtungen brandmarkend; nur die später von Bajus und Jansenius ausgesprochenen, zu den Ansichten der Reformatoren hinneigenden Grundsätze [1] gaben ihr Anlaß, manche Irrthümer noch näher zu bezeichnen und zu verwerfen; der theologischen Forschung blieb es jedoch überlassen, auf Grund dieser gegebenen Bestimmungen das Wesen der Erbsünde ausführlicher darzustellen.

Das steht vor Allem fest, daß die Erbsünde nicht bloß eine rein äußerliche Zurechnung der Thatsünde Adams ist; es ist vielmehr eine dem Geschlecht immanente Zuständlichkeit [2], herstammend aus der sündigen That Adams. Wie haben wir uns aber diesen sündigen Zustand zu denken? Es ist klar, alles das kann er nicht sein, was nach der Taufe im Menschen zurückbleibt [3]; demnach ist weder die Concupi-

---

könne, so mußte der ältere Protestantismus zur letzten Consequenz fortschreiten: Gott allein ist Ursache der Beseligung und Verdammniß, da der ‚Erdenkloß‘ nicht fähig ist, mit der Gnade Gottes zu wirken. Luther. in Genes. c. 19. Solid. declar. II. De lib. arbitr. § 43. § 16. Vgl. Planck a. a. O. S. 708 und die scharfe Kritik dieser Theorie von Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 2. Aufl. II. B. S. 304).

[1] Prop. XLVII. Baj.: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Prop. XLIX: Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. Prop. III. Jansen: Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

[2] Concil. Trident. Sess. V. Can. III.: Adae peccatum origine unum, inest unicuique proprium.

[3] Die in Jesu Christo sind, sind nicht in der Verdammung. Röm.

scenz, noch irgend welche andere Eigenschaft seiner natürlichen Vermögen Sünde [1]. Ebenso wenig kann die Erbsünde eine positive Bestimmung oder Qualität sein, welche der Seele und ihren Vermögen inhärirt; denn so würde Gott, der Schöpfer der Seele, Schöpfer der Sünde, da außerdem nicht einmal die Thatsünde die Natur der Seele in dem Sünder alterirt. Aber es bleibt nach dem sündigen Act ein Zustand der Sünde in der Seele zurück, insofern der, welcher durch die Sünde sich von Gott abgewendet hat, als von Gott abgewendet, Gottes Feind — in der Sünde lebend — erscheint, so lange er sich nicht wieder zu ihm reuevoll hinwendet, wie der, welcher einen Andern thätlich beleidigt hat, als sein Beleidiger, Feind erscheint, im Zustande der Feindschaft lebt, so lange er sich mit ihm nicht ausgesöhnt hat. In beiden Fällen ist es ein Zustand, eine falsche Richtung, in welche der Mensch eingetreten ist, die ihn charakterisirt, aber sein Wesen nicht alterirt. Im Urzustande nun stand der Mensch nicht bloß als vernünftiges Geschöpf Gott gegenüber, das naturgemäß zu ihm, seinem Ursprunge und Ziel, hinstrebt; er war durch die Gnade in übernatürlicher Weise zu Gott hingewendet und mit ihm verbunden, sie hatte seiner Seele einen unaussprechlich hohen Adel, einen geheimnißvollen Glanz himmlischer, gottähnlicher Schönheit, seiner Erkenntniß und Liebe eine die Natur weit überragende Erhabenheit gegeben; und seine Erhebung war die Erhebung der gesammten Menschheit zum übernatürlichen Leben in Gott.

---

8, 1. Concil. Trident. l. c. Can. V.: Tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet.

[1] Die Concupiscenz heißt Sünde im weiteren Sinn, ‚quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.‘ Concil. Tridentin. l. c. Augustin. Op. imperf. c. Jul. II. 226. De nupt. et concup. I. 23. 28. C. Jul. VI. 16: Concupiscentiam omni peccato carere, sed non omni malo. Vgl. Jak. 1, 14. Augustin. l. c. VI. 5. Prop. Baj. damn. Prop. XLVII.

Indem sich nun der erste Mensch freiwillig von Gott abkehrte, zerriß er dieses übernatürliche, wunderbare, geheimnißvolle Band der Gnade, das ihn und in ihm das Geschlecht zu Gott erhoben hatte; dieser freiwillige Verlust der Gnade, diese Verdunkelung und Befleckung der Seele, der mit der Gnade jener übernatürliche Glanz und jene gottähnliche Schönheit genommen war, die sie von ihr empfangen, in Folge dessen die Seele vor Gott mißfällig ward, begründet das Wesen der Erbsünde, jenen sündhaften Zustand [1], der Allen inhärirt [2]. Sie ist deßwegen nicht etwas rein Negatives, eine bloße Abwesenheit der Gnade, sie ist vielmehr eine wahre und eigentliche Beraubung (Privation) der Seele, da sie die ihr verliehene übernatürliche Würde und Tugend durch ihre eigene Schuld verlor, welche nach Gottes Rathschluß der bleibende Zustand der Menschheit

---

[1] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. LXXXII. Art. 1: Peccatum originale est habitus; est enim quaedam inordinata dispositio, proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur. De Rubeis, De pecc. origin. C. XLVI. n. 3: Quod in peccato originali permanenter et instar habitus est, in defectu consistit, non in aliquo pravo intellectus judicio neque in aliqua prava voluntatis conversione in bonum commutabile.

[2] Thomas l. c. Art. 3: Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio animae in peccato originali se habet sicut quiddam materiale... Materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. In II. Sent. Dist. XXXI. Qu. I. Art. 1. ad 3: Quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, peccatum originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent, qui in originali nascuntur; tamen sine ratione culpae. Quodlib. I. Art. 8: Possibile fuit Deo, ut faceret hominem in puris naturalibus.

sein sollte [1]. Darum ist die Erbsünde ein Tod der Seele, die durch die Gnade jenes Princip des höheren Lebens empfangen hatte, zu dem sie von Gott bestimmt war; sie ist Sünde und Strafe der Sünde zu gleicher Zeit, weil der erste Mensch freiwillig dieses Band der Gnade zerriß, das ihn in übernatürlicher Weise zu Gott hinzog [2]. Da aber die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit auch die natürlichen Vermögen der Seele erhöht und veredelt hatte, die Sinnlichkeit dem Geiste unterwarf und den Körper vor Leiden und Tod bewahrte, so trat mit dem Verluste dieser übernatürlichen Gaben nothwendig eine Verwundung der Natur [3], Schwächung und Verschlimmerung des ganzen Menschen ein. Und zwar ward schwächer seine Erkenntniß, indem diese, der übernatürlichen Erleuchtung baar, nun vielfacher Täuschung anheimgegeben ist, theils in Folge der Schwäche der Erkenntnißkraft selbst, theils in Folge der Einwirkungen der Phantasie und Sinnlichkeit auf die Vernunft. Es wurde schwächer der Wille, nicht als hätte er die Freiheit gänzlich verloren [4]; aber beraubt des mächtigen

[1] Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scl. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. Id. l. c. Art. 1.

[2] Mit Recht unterscheiden deßwegen die Theologen den reatus culpae, die Schuld, wodurch der Sünder vor Gott mißfällig wird, von dem reatus poenae, wodurch er der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen ist. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXX. und Cap. 14. Bonaventur. in II. Distinct. XXXI. Art. 1.

[3] Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXXV. Art. 3.

[4] Libertas periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso

Beistandes der Gnade, neigt er nun eher und leichter zum Bösen hin [1]. Und die Sinnlichkeit, die nicht mehr der Vernunft unterworfen ist, strebt nun in ungeordneter Weise nach dem Ihrigen. Da endlich nur die Gnade es war, die den Leib vor Krankheit und Tod bewahrte, so ist jetzt der Mensch den Schmerzen des Lebens und dem Tode anheimgefallen.

Wir sehen, innerlich und wesenhaft ist die menschliche Natur durch die Sünde Adams nicht alterirt [2]. Aber den-

---

fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Augustin. Contr. Epist. Pelag. I. 2.

[1] Ex eo defectu cognitionis in intellectu oritur habilitas ejus ad errandum et ex defectu rectitudinis in appetitu oritur ejusdem habilitas ad inordinate concupiscendum et ex defectu rectitudinis in voluntate oritur pronitas voluntatis ad pravos consensus. De Rubeis l. c.

[2] Bellarm. De gratia primi hominis I. 5: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam distat spoliatus a nudo. Cf. Dominic. Soto, De natur. et gratia I. 9: Illud (peccatum originale) primum fuit, cui posita fuit poena communis, scl. ut genus nostrum in suam puram naturam recideret. Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXXII. Art. 2. ad 2: Unus habitus non potest inclinare per se et directe ad contraria, sed indirecte et per accidens, scl. per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti elementa tendunt in loca contraria. Cf. Qu. LXXXV. Art. 2: Bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem convenit homini ex hoc ipso, quod rationalis est; ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati... Dupliciter potest intelligi ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo modo non minuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam. Sed diminuitur secundo modo, in quantum ponitur scilicet impedimentum perveniendi ad terminum (i. e. bonum virtutis). Quod diminuitur ex parte impedimenti, manifestum est, quod diminui potest in infini-

noch ist der Fall des ersten Menschen ein unermeßbar tiefer, ein ‚Geheimniß der Bosheit', er ist gefallen tiefer als der Fall des Königs ist, der zum Bettler geworden, so tief als die Gnade steht über der Natur, das höhere Leben in Gott und mit Gott über dem bloß natürlichen Leben auch der höchsten Creatur. Seine Sünde ist die Zerstörung des Tempels, den Gott und sein Geist sich in der Seele errichtet, sie zerbricht das Ebenbild Gottes, das dieser der Seele eingeprägt hatte, und zerreißt das Band der Liebe, das die Seele an Gott knüpfte wie das Kind an den Vater. Je größer die Huld, desto größer die Schuld. Dazu kommen nun noch die äußeren Bedingungen, welche den Zustand nach dem Falle uns in einem ganz anderen Lichte betrachten lassen, als den der bloßen Natur. Das ist, wie bereits bemerkt wurde, die Herrschaft des Bösen, dem wir durch die Sünde hingegeben sind und der durch sie die Macht empfing, uns zu versuchen [1], und so tausendmal der Anstoß zur Sünde wird; das ist das Verderbniß der Welt, ihre Grundsätze, Beispiele, Anreizungen, wo die Sünde durch alle Sinne wie durch offene Thore in die Seele eindringt. Und Keiner mag dem sich ganz entziehen, denn Jeder ist der Sohn seiner Zeit, hineingetaucht in das Leben dieser Welt, das Gattungsleben der Menschheit. Das ist endlich der durch lange Gewohnheit der Sünde in Eltern und Voreltern genährte und gewaltig gesteigerte sündige Hang, den der

---

tum, secundum quod homo in infinitum potest addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis ... Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio in virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Summ. I. Qu. XCV. Art. 2: In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. In statu vero innocentiae inferior appetitus totaliter erat ratione subjectus. Cf. I. Qu. LXXXI. Art. 3. ad 2. I. II. Qu. LVI. Art. 4.

[1] 1 Petr. 5, 8. 2 Cor. 11, 12. Matth. 13, 19. Luk. 22, 31.

Nachkomme mit seiner leiblichen Organisation als das traurige Erbe seiner Väter empfängt [1]. Jene Erziehungsmethode darum, welche von der Voraussetzung idealischer Reinheit der Kindesnatur ausgeht, ist durch ihre erfahrungsmäßigen traurigen Resultate längst gerichtet.

In den Nachkommen Adams ist die Sünde ein Zustand, nicht ein Act; darum hat der Sohn Adams diese nicht zu bereuen, noch Buße dafür zu thun [2]; aber dieser ist herbeigeführt durch einen sündhaften Act, die Thatsünde Adams. Er ist der Repräsentant in Bezug auf des Menschen übernatürliche Gnadenstellung; was er freiwillig verlor, hat er als Gattungsmensch verloren, und weil Jeder Glied der Gattung ist, so hat er Theil an der Sünde der Gattung. Der organische Verband des Einzelnen mit dem Geschlechte läßt ihn Theil nehmen an der Sünde des Geschlechts und seines Repräsentanten, Adams [3]. Wird demnach zur persönlichen Sünde der persönliche freie Wille gefordert, so gehört zur Sünde des Geschlechtes der Wille des Stammvaters und Repräsentanten des Geschlechtes, Adams; es ist eine Schuld des Geschlechtes, contrahirt durch die sündige That des Hauptes des Geschlechtes [4]. Darum sagen wir von jedem Neugeborenen: Er ist geboren in der Erbsünde, nicht aber: er thut

---

[1] Cf. Suarez, Disp. theol. T. VI. P. I. Proleg. IV. Cap. 9.

[2] Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII. (d. 7 Dec. 1690): Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali. Reue und Buße traf Adam, der actuell gesündigt hatte, um der positiven Strafe der Verdammniß zu entgehen. ‚In retractatione vero Adam non jam gessit munus capitis, quippe eam dignitatem peccando amisit.' Salmanticens. Tom. IV. Tract. XIII. Disp. XIV Dub. 3. § 7. n. 93. Cf. Thom. Aquin. in Ep. ad Rom. Cap. V. Lect. 3.

[3] Propp. Baj. damn. Prop. XLVII: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

[4] Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXX. Qu. I. Art. 2.

die Erbsünde. Diese ist darum geringer als die läßliche Sünde, weil sie weniger freiwillig ist; sie ist größer als diese wegen des Verlustes der Gnade [1]. Darum ist auch die Erbsünde rücksichtlich ihres Ursprunges eine [2] in Allen; denn sie ist die Sünde des Geschlechtes durch das Haupt des Geschlechtes.

Warum aber war Adam Repräsentant des Geschlechtes, so daß Gott an seinen Willen das Geschick Aller band?

Wenn, wie früher bereits nachgewiesen wurde, alle Menschen von Einem abstammen, so ist das ganze Geschlecht in diesem seinem Haupte und Stammvater sowohl ideal als real beschlossen; seine Entscheidung darum für oder gegen Gott und sein übernatürliches Reich war demnach nicht bloß die That eines Individuums, eines Menschen, sondern des Geschlechtes, des Menschen. Das ganze Geschlecht ist nichts anderes als die in die Vielheit auseinander gegangene Einheit des ersten Menschen, und der erste Mensch nichts anderes als die noch in der Einheit beschlossene Vielheit aller derjenigen, die aus ihm hervorgehen. Wir Alle waren jener Eine, wie Augustinus [3] sich ausdrückt, und der Eine war implicite Alle; er war der universale Mensch, seine That trug demnach einen universalen Charakter. Wird gleich die Seele von Gott geschaffen, so fällt doch der Act der Seelenschöpfung zusammen mit der leiblichen Zeugung, Leib und Seele constituiren nur eine Natur, die Natur des Menschen. Der Mensch wird vom Menschen geboren; dieser Satz ist so wahr, wie es wahr ist, daß der, der seinen Leib tödtet, eben einen Menschen getödtet hat. Es ist ein großer Organismus, eine Natureinheit bei individueller Geschiedenheit. Nicht für sich allein besaß Adam das göttliche Ebenbild; in und

[1] Id. De malo Qu. V. Art. 1.

[2] Origine unum est. Conc. Trident. l. c. Can. III.

[3] Omnes ille unus fuerunt. De nupt. et concupisc. II. 5.

mit ihm hatte es das Geschlecht überkommen, hat es das Geschlecht verloren. Diese eine mit der Sünde des Abfalles behaftete Menschennatur aber ist Allen gemeinsam, jeder Einzelne, weil Glied dieser Naturgemeinschaft, participirt daher an dieser Gemeinschaft der Schuld. So bildet die organische Einheit des Geschlechtes unter seinem Haupte Adam das Substrat für diese Reversibilität der Sünde des Hauptes. Bei reinen Geistern dagegen konnte dieser sündige Zustand sich nicht vererben, weil hier nur Persönliches erscheint, kein Naturverband durch die Fortpflanzung und Begattung, in der nicht so fast der Einzelne als die Gattung wirksam ist. Im Menschen dagegen, als der Synthese von Geist und Natur, sind beide Momente, persönliches und Natur- (Gattungs-) Leben, zu lebendiger Einheit verbunden; der freie persönliche Geist participirt am Leben des Geschlechtes, das Geschlecht wirkt bestimmend ein auf den Geist, Vererbliches wird persönlich und Persönliches vererblich.

Auf diesem Doppelcharakter der Menschen ruht das Gesetz der Solidarität [1]; es hat seine Geltung schon bei Körperschaften, die eine bloß moralische Einheit bilden; noch mehr aber muß es hervortreten, wenn nicht bloß die Gemeinschaft des Rechtes und der Interessen, wie im Staate, sondern das Band des einen gemeinsamen Blutes und der Natur sich um Alle schlingt. Am meisten aber muß es hervortreten in dem, der das Haupt des Geschlechtes ist und in sich die ganze Menschheit trägt. Die Ordnung der Gnade aber schließt sich überall an die Ordnung der Natur an. Nicht bloß als Einzelne, in sich fertige und abgeschlossene

[1] In der antiken Welt war es weit über das Maß hinausgetrieben. Der Staat ist dem Hellenen Alles, das Individuum geht unter in dem Staatszwecke. Platon bildete diesen Grundgedanken weiter aus: er zerreißt das Band der Familie, verbannt die Poesie, ertödtet alle Freiheit und ächte Menschlichkeit, opfert die individuellen Bestrebungen vollständig dem Ganzen.

Monaden stehen wir da in unserer natürlichen Entwicklung, sondern als Söhne und Glieder der Menschheit, des großen Leibes des Geschlechtes. So sind wir auch als großes, einheitliches Ganzes, als der Organismus der Menschheit, von der Gnade aufgenommen und zum Reiche Gottes bestimmt — der Leib Adams wird zum Leibe Christi, der Kirche, der erlösten Menschheit. Die Gemeinschaft der Natur ist das erklärende Princip in der Cultur- und Völkergeschichte. Die organische Einheit der Gnade, des Verdienstes und Gebetes, nicht gehemmt von den Schranken des Raumes und der Zeit, bildet den tiefen Grund in der Offenbarungsgeschichte.

Die natürliche Gottesebenbildlichkeit nun konnte Adam, der Gattungsmensch, nicht verlieren, weder für sich noch für sein Geschlecht, weil, was zur Natur als solcher gehört, nicht verloren werden kann. Aber er verlor die ihm, und in ihm dem Geschlechte gewordene Gnadenstellung, für sich wie für das Geschlecht. Er konnte sie verlieren, weil sie zum Wesen des Menschen nicht gehört, sondern ein freiwilliges Geschenk seines Schöpfers und Heiligers war[1]: Und Gott konnte diesen Verlust, d. i. die Erbsünde zulassen, weil das Wesen der Gnade eben die Gnade ist, die der Mensch weder als eine nothwendige Forderung seiner Natur beanspruchen, noch von Gottes Weisheit und Gerechtigkeit verlangen konnte[2].

---

[1] Nec cogitandum est, ut quidam effingunt, pactum intercessisse inter Deum et Adam... Quid Deus opus habebat Adae consensu? Dominic. Soto l. c. C. 9.

[2] Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere opera meritoria... Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae pertinent ad humanam naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod

So löst sich uns in einfachster Weise die Einwendung der Pelagianer[1]: Der Vater sündigte nicht in der Zeugung, Gott sündigt nicht, wenn er die Seele schafft, der Neugeborene sündigt nicht, wenn er zur Welt kommt — durch welche Ritze ist demnach die Sünde in die Menschen gekommen? Der sündige Zustand des Geschlechtes ist ein wirklicher, aber keine positive Qualität, die Sünde deßwegen kein Wesen, das in den Menschen zu kommen hat; sie ist vielmehr in ihm, wie die Armuth nach der Beraubung, die Finsterniß nach dem Untergang der Sonne, der Tod nach dem Hinschwinden der Lebenskraft. Was unsere Armuth bereichert, was das Dunkel der Seele erleuchtet, was dem Leibe die Unsterblichkeit gegeben, das war eben die Gnade.

‚Weil die Natur', sagt der hl. Thomas[2], ‚indem sie abfiel von dem, was aus Gnaden ihr war verliehen worden, das nicht bewirken kann, was über die Natur hinaus ihr war beschieden worden, da nichts über seine Sphäre hinaus wirkt, so folgt, daß der, welcher erzeugt wird von Jenem, der eine mit solchem Defect behaftete Natur hat, sie eben auch mit diesem Defect von ihm empfängt. Das Moment der Schuld aber liegt darin, daß diese ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die aus freier Gnade Adam gegeben

Deus creaturae obligatur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito; sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CXI. Art. 1. Ista poena non est nisi subtractio eorum, quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda. Id. Compend. theol. C. CXCV.

[1] Cf. Bellarm. l. c. C. 10. Augustin. Epist. CXC.

[2] In II. Sent. Distinct. XXXI. Art. 1.

war, ihm nicht als persönliches Geschenk, sondern als Repräsentant der Menschheit gegeben war, damit Alle mit der Natur zugleich die Gnade von ihm empfingen. Es stand deßwegen in der Macht der Natur (des Repräsentanten der Natur), daß diese Gerechtigkeit immer ihr gewahrt bliebe. Aber es geschah durch den Willen der Person, in dieser Natur existirend, daß sie verloren wurde; und deßwegen trägt dieser Defect in seinem Verhältniß zur Natur den Charakter der Schuld in Allen, welche dieselbe Natur haben, die sie empfangen von der sündigen Person'. ,Man kann eben', bemerkt er anderswo [1], ,einen Menschen unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachten, einmal, insofern er Einzelpersönlichkeit ist, und sodann als Glied eines Ganzen. . . So ist die Gesammtheit der Menschen, die alle von dem gemeinsamen Stammvater die menschliche Natur empfangen, wie der Leib eines Menschen zu betrachten. Nehmen wir nun den Menschen, der diesen Defect durch seine Geburt überkommen hat, als Einzelpersönlichkeit, so findet sich in ihm nicht der Charakter der Schuld, denn diese fordert die freie Entscheidung. Betrachten wir ihn dagegen in seiner Beziehung zum Ganzen, als Glied der ganzen menschlichen Natur, die von Adam stammt, insofern alle Menschen nur ein Mensch sind, so trägt dieser Defect den Charakter der Schuld wegen der Freiwilligkeit des Princips, nämlich der Thatsünde Adams'.

Es ist demnach die Erbsünde eine wahre und wirkliche Schuld, aber eine Schuld des Geschlechtes, nicht der Person, contrahirt durch den Willen des Hauptes, Princips und naturgemäßen Repräsentanten des Geschlechtes. Von Gott wird die Seele gut geschaffen, d. h. mit allen natürlichen Vermögen, an welche die Gnade anknüpfen sollte; ihre Ver-

[1] De malo Qu. IV. Art. 1. cf. Art. 4: Natura corrumpit personam.

bindung jedoch mit dem Geschlechte, das der Gnade sich verlustig gemacht hat, ist der Grund, warum sie diese Gnade, diese übernatürliche Gerechtigkeit und Schönheit entbehrt [1]. Eben deßwegen aber, weil das Wesen der Erbsünde nicht in einer positiven Verkehrtheit des Willens, einem Widerstreben desselben Gott gegenüber besteht, wird der Unmündige, welcher ohne Taufe stirbt, an der Anschauung Gottes zwar keinen Antheil haben, wozu die Gnade allein das Anrecht gewährt; aber er wird auch nicht positive Strafe erdulden, die nur der positiven Verkehrung des Willens, der Thatsünde, gebührt [2]; nach der wahrscheinlicheren Meinung wird ihm vielmehr eine natürliche Glückseligkeit zu Theil, wie sie seinen angeschaffenen natürlichen Vermögen entspricht, ohne Schmerz und Trauer über die Entbehrung der Anschauung Gottes, welche die Creatur nicht ahnt und von welcher nur der Glaube und die Gnade uns Kunde bringen [3]. ‚Sie werden', spricht Gregor von Nazianz [4] von den

[1] Cf. Bonavent. in II. Sentent. Dist. XXXII. Art. 3.

[2] Infantes aversi sunt a Deo habitualiter, non autem secundum actum, cum peccatum eorum non sit actuale. Gr. Martinez I. II. Tom. II. Qu. LXXXIII. Art. 4. Dub. 2. Cf. Prop. XLVII. Baj. Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII.

[3] Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo conjunguntur per participationem naturalium bonorum, ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXXIII. Qu. II. Art. 2. Carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Id. De malo Qu. V. Art. 3. Cf. Prop. XXVI. Synod. Pistor.

[4] Orat. XL. 23 in S. Baptism. Das Concil von Florenz (In decr. Union.) sagt von den Seelen der in der Erbsünde Gestorbenen, sie seien ‚poenis disparibus puniendas' (im Unterschiede zu den Strafen der Erwachsenen). Hier auf Erden dulden auch die unmündigen Kinder körperliche Leiden, in Folge der Erbsünde. Es ist dieß jetzt ein

ungetauften Kindern, ‚die himmlische Glorie nicht erben, aber ebenso wenig von Gott dem gerechten Richter gezüchtiget werden. . . Denn wenn auch Einer die Züchtigung nicht verdient, so folgt hieraus keineswegs, daß er Ehre verdient, und wer die Ehre nicht verdient hat, verdient deßwegen noch nicht auch alsobald die Züchtigung‘.

Haben wir nun Alles erklärt? Wir glauben kaum; denn das Dogma von der Erbsünde ist ein Mysterium, das in den Tiefen der Rathschlüsse Gottes, in den Geheimnissen des Menschenlebens, seines Ursprunges und seines Zieles ruht. Wir waren bemüht, nach manchen Richtungen hin ihm ein Verständniß abzugewinnen; aber seines geheimnißvollen, übernatürlichen Charakters werden wir es nicht zu entkleiden vermögen [1]. Ist ja doch das Böse und die Sünde schon vom rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet ein Geheimniß; es ist in der Welt, ohne daß wir seinen Grund erkennen. Ja, das ist eben das Wesen des Bösen, daß es das Vernunftlose, Unnatürliche [2] ist; es hat keinen

---

Gesetz des sündigen Menschen, der den Einflüssen der mit ihm gefallenen Natur ausgesetzt ist, und Gott läßt diese Leiden zu, weil auch sie ihren sittlichen Zweck haben, zur Strafe, Tugendübung und Warnung überhaupt, und bei den Leiden der Kinder zum Heile der Eltern. Nach dem Tode fällt dieser Zweck weg, die Natur wirkt nicht mehr aus sich schmerzbringend auf die Seelen der Unmündigen; darum sind sie dann frei von körperlichen Leiden. Thom. Qu. V. de mal. Art. 2: In statu futurae vitae ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae justitiae, quia ille est status recipiendi pro meritis. Unde cum divina justitia non exigat, quod pueris, qui cum solo peccato originali decedunt, poena sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis patiuntur.

[1] Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Augustin. De morib. Eccles. c. 22.

[2] Nic. Cusan. Excitat. V. p. 481: Peccare est venire contra rationem. Thom. Aquin. I. II. Qu. LXXI. Art. 2: Vitium in

Grund [1]. Das aber ist uns klar geworden: Es ist dieses Mysterium ein bedeutsamer Fingerzeig, der uns ein Verständniß andeutet der Welt um uns her, der Geschichte vor uns, so vieler fast unerklärbarer Erscheinungen des Lebens und unserer selbst.

Dürfen wir aber Gott anklagen, daß er die Sünde zuließ und ihren Uebergang auf das ganze Geschlecht? Das Gesetz der Solidarität ruht in dem Wesen der Menschheit selbst als organischer Einheit; nicht die physische Unterlage der Erbsünde sollte es werden, sondern die Bedingung, durch welche die ewigen Gedanken Gottes, die Plane seiner Liebe, Weisheit und Macht an dem Menschen sich realisiren sollten, der Weg, auf dem die Gnade, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, Liebe, Freude und Leben übergehen sollte von dem Einen auf Alle. Der erste Mensch zerstörte Gottes Reich, das von ihm ausgehend sich aufbauen sollte; durch ihn ist, was das Medium des Heiles war, die Wurzel der Armuth, Ohnmacht und des Todes geworden für Alle.

Aber Gottes Erbarmen ist nicht zu Ende. Zum zweiten Male sollte auf dem Wege der Geschlechtseinheit das Heil kommen; der Reversibilität der Schuld entspricht eine Reversibilität der Gnade und des Verdienstes, das Gesetz der Solidarität ward die Basis der Erlösung durch Jesus Christus, den zweiten Adam, den Erstgeborenen und das Haupt des neuen Geschlechtes, welcher der Erlöser ist nicht bloß von der einen Sünde, sondern von Millionen Sünden, von den Sünden der ganzen Welt, der Erlöser eines Jeden von seinen unzähligen persönlichen Sünden, für die er die ganze Ver-

---

tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

[1] Augustin. Civ. Dei XII. 7. 9: Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras.

antwortung trägt und die ganze volle Strafe der Seele und des Leibes schuldet. Denn ‚nicht wie durch Einen die Sünde, so auch die Gabe, denn das Gericht wegen Eines zur Verdammung, aber die Gnade aus vielen Vergehen zur Rechtfertigung'. So können wir denn aus voller Ueberzeugung nachsprechen, was freudig die Kirche ausruft mit Augustinus: **O felix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem!**

---

## Achter Vortrag.

---

# Die Menschwerdung des Sohnes.

Christus und das Christenthum. — Die kirchlichen Bekenntnisse. — Nähere dogmatische Bestimmungen. — Doketismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Adoptianismus. — Consequenzen des Dogma's. — Tiefster Grund des Mysteriums. — Einsprache des alten und neuen Nestorianismus. — Lösung. — Analogien für das Geheimniß. — Das Symbolum des Athanasius und Augustinus. — Die Incarnation das Werk der Liebe und Gottes würdig. — In ihr die Lösung des religiösen Problems. — Pantheistische Verflüchtigung des Geheimnisses. — Die Incarnation das Geheimniß der Erlösung und Weltvollendung. — In Christus Gottes höchste Verherrlichung. — Christus das Haupt der Menschheit. — Incarnation und Humanität. — Christus das Haupt der Engel. — Christus das Haupt der gesammten Schöpfung. — Bemerkungen.

Das Christenthum ist die Lehre von Gott und seinem Wesen, vom Menschen und seiner Bestimmung. Das Heidenthum hatte sie ersehnt, das Judenthum vorbereitet, aber erst in Christus ist sie in ihrer ganzen Reinheit, Heiligkeit, Erhabenheit der Welt offenbar worden. Wie ein System von Lehren, so und noch mehr ist das Christenthum eine Reihe von Thaten, alle aber concentriren sich um einen Mittelpunkt, eine große, universale That — die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte, die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleische. Das Wesen der christlichen Religion ist Jesus Christus, das Christenthum nichts anderes als die Lehre von Christi Person und Werk. So ist es vor Allem

eine That, und zwar eine That von unermeßlicher Bedeutung, die ihre Wurzeln hat in einer Vergangenheit von viertausend Jahren, wie im Herzen eines jeden Menschen. Mit ihm ist ein neues Princip des Lebens hereingetreten in diese Welt, sein Leben ist der Lebensquell der Welt geworden. Alle Läuterung und Reinigung, alle Erleuchtung und Versöhnung geht aus von ihm; und was da immer glaubt und hofft und liebt im Himmel und auf Erden, das blickt auf ihn als seinen Urheber und Vollender, was da streitet und kämpft, das schöpft aus ihm Kraft und Stärkung, was im Leiden sich verklärt, das empfängt von ihm Muth und Trost, und was da immer auf Erden sich heiligt und vollendet, wird dieß nur kraft seiner mystischen Einheit mit ihm, dem göttlichen Rebstock, der sein Leben dem Rebzweig mittheilt, der als Haupt über die Glieder die Fülle jener Wahrheit und göttlichen Schönheit ausgießt[1], die er selbst beim Vater hatte vom Anfange.

So ist er uns geworden Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung[2].

Das Alles aber ist uns Jesus nur, weil er ist der Christ, der Gesalbte durch die wesenhafte Einheit mit Gott dem Vater und dem Geiste[3], das Wort, das von Ewigkeit im Schooße des Vaters weilend Fleisch geworden ist und sich hineingesenkt hat in die Menschheit, Knechtsgestalt angenommen und als Mensch unter Menschen gewandelt. Wohl ist der Gottmensch ein Geheimniß, unausdenkbar und unaussprechlich; er ist die Summe aller Geheimnisse, in welchem das geheimnißvolle Leben des dreieinigen Gottes und das

[1] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. XVI. De Justific.

[2] 1 Cor. 1, 30. Cf. Conc. Trident. Sess. V. Can. III: Qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio, redemptio.

[3] Gregor. Naz. Orat. X. 4. XXX. 21. Iren. adv. haeres. III. 20.

Geheimniß der menschlichen Bestimmung und des Falles sich zu einem neuen, höchsten, centralen Mysterium zusammenschließen, dem Alpha und Omega unseres Glaubens, Anfang und Ende alles höheren Lebens. Das Unendliche im Endlichen, die Allmacht in der Ohnmacht, die Reichthümer des Himmels in der Armuth der Krippe, die Weisheit des Ewigen in dem unmündigen Kinde, die Stärke in der Schwäche, das Leben im Tode — Gott Mensch, ohne aufzuhören, der ewige Gott zu sein, der Mensch Gott, ohne aufzuhören, wahrhaftiger Mensch zu sein; ein Gott, der geboren wird, leidet und stirbt, weil er zugleich Mensch ist im wahrsten und vollsten Sinne, ein Mensch allmächtig, der Todte erweckt und zur Rechten des Vaters sitzet, weil er zugleich Gott ist! So ist der Gottmensch ein Wunder, das nicht nur hinausragt über die Ordnung der Natur und Alles, was in der Sphäre des Universums uns bekannt ist; er ist das höchste Wunder, das Wunder schlechthin. Denn in Christo ist die Einheit des Menschen mit Gott nicht bloß erhaben über die dem Geschöpfe natürliche Gemeinschaft mit seinem Ursprunge und Ziele, sie ist unendlich erhaben auch über jene zweite höhere und übernatürliche Gemeinschaft, welche, wie wir früher gesehen, uns die Gnade gewährt. Denn die Menschheit[1] Jesu Christi empfängt nicht bloß Antheil an Gottes seligem Leben, wird nicht bloß vergöttlicht durch das Band der gnädigen Liebe Gottes, der sie zu sich hinaufzieht, und ihr mittheilt, was er selbst besitzt; sie wird vielmehr Gott selbst, Eins mit ihm durch die Einheit der Person, welche sie aufnimmt und ohne Vermischung der Naturen unlösbar und wesenhaft sich verbindet[2]. Hier einen sich die äußersten Grenzen alles dessen, was da ist, der höchste, absolute Geist

[1] Cf. Prop. LXI—LXIII. Synod. Pistor.

[2] Ἕνωσις φυσική, οὐσιώδης, ὑποστατική. Cf. Petav. Theol. dogm. De incarn. III. 4.

mit dem Gebilde aus Lehm; was am weitesten auseinander liegt, ist hier zur wahrhaftigen, innigsten und persönlichen Gemeinschaft verbunden.

Ein Gottmensch, geboren aus der jungfräulichen Mutter, das ist der Vernunft ‚eine harte Rede‘. Wohl war auch dem Heidenthume die Erscheinung der Gottheit in Menschengestalt nicht fremd, stellt es uns doch eine ganze Welt von Göttern im Bilde der Sterblichen vor Augen; aber es war nicht Gott, der Mensch wird, es war vielmehr der Mensch, der ein Gott wird, die Apotheose des Menschen, die Vergöttlichung alles Menschlichen. Darum mußte der Gottmensch, der als der alleinige Gott, als die persönliche Erscheinung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden erschien, der, wenn er gleich den Tod des Sklaven stirbt, doch den ganzen Zauber des zur Gottheit erhobenen sinnlichen Lebens bricht, ihnen eine ‚Thorheit‘ dünken, wie seine Niedrigkeit dem in fleischlicher Messiashoffnung befangenen Juden ein ‚Aergerniß‘ war [1].

---

[1] Einem Einzigen zu gefallen,
Mußte diese schöne Götterwelt vergehen —

sagte Schiller in jener früheren Periode, in welcher er die ‚Götter Griechenlands‘ dichtete. Und neuestens singt R. Prutz (Deutsch. Museum 1862, S. 687):

Nur mir kein Kreuz auf's Grab gesetzt,
Sei's Holz, sei's Eisen oder Stein!
Stets hat die Seele mir verletzt
Das Marterholz voll Blut und Pein;
Daß eine Welt so gottbeseelt,
So voller Wonne um und um (!),
Zu ihres Glaubens Symbolum
Sich einen Galgen hat erwählt.

— — — —

D'rum nicht das Kreuz mir auf das Haupt!
Pflanzt Rosen um das Grab herum;
Die Rose sei das Symbolum,
D'ran eine neue Menschheit glaubt.

Aber auch Viele, welche das Evangelium angenommen, waren nicht kräftig genug, dieses vollständig und ganz aufzunehmen; sie theilten Christum[1], indem sie entweder seine göttliche Natur läugneten, und in ihm nur die Blüthe des Judenthums, einen höchst vollendeten, den gottbegabtesten Menschen und größten Propheten erblickten[2] — Ebionitismus — oder indem sie mit Anerkennung seiner Gottheit ihm nur einen Scheinleib zuschrieben[3] — Doketismus. So war das Aergerniß allerdings hinweggenommen, das die Erscheinung Gottes in Knechtsgestalt ihnen bot, welche mit einem Male und für immer die Ideale der Juden von einem irdischen Gottesreiche zerstörte. So erschien die Thorheit des Kreuzes nicht mehr, wie dem Heiden jene Lehre dünkte, die in dem den Sklaventod Gestorbenen den ewigen Gott selbst anbetete; aber auch das Geheimniß selbst und mit ihm Kern und Wesen des Christenthums war aufgehoben, dieses selbst auf das Stadium des Judenthums und Heidenthums mit seinen mythischen Göttererscheinungen und vielfachen, weil wesenlosen Incarnationen zurückgedrängt[4].

[1] 1 Joh. 4, 2. 3.

[2] ‚Bei einer nicht unansehnlichen Menge Judenchristen erhielt das äußerliche mosaische Moment ihrer syncretistischen Verunstaltung ein so großes Uebergewicht über das ideale christliche, daß sie auch in Christus nur noch die Aeußerlichkeit, nur noch einen Menschen auffassen konnten, und das Höhere in ihm, seine Gottheit, gänzlich verkannten.‘ Möhler, Patrologie S. 111.

[3] 1 Joh. 4, 2. Ignat. ad Trall. 9. 10. Polycarp. ad Philipp. 7.

[4] Ebionitismus und Doketismus (Gnosticismus) bezeichnen deßwegen die bleibenden Grundformen aller späteren häretischen Gegensätze, in denen die Idee des Gottmenschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt; sie finden ihr Gegenbild in der rationalistischen Exegese mit ihrem Accommodationssystem und ihrer natürlichen Wundererklärung, wie in der pantheistisch-speculativen Ausdehnung des christlichen Dogma's mit ihrer Mythenhypothese und sog. höheren Kritik.

Aber gerade aus diesem Widerstreit der Häresien, von denen beiderseitig nur ein Bruchtheil der Wahrheit festgehalten wird, ergibt sich uns die katholische Lehre von Jesus Christus, der da ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Indem sie sich gegenseitig anklagen, beweisen sie, daß ihnen beiden ein wesentlicher Bestandtheil des Glaubens verloren gegangen, beweisen sie zugleich, daß die Kirche, die sie aus ihrem Schooße stieß, beides, das Göttliche wie das Menschliche, in untrennbarer Einheit immer festgehalten hatte. Sie wies einen Arius zurück, der die Gottheit des Logos läugnete, wie nicht minder einen Apollinaris, der die menschliche Seele Christi daran gab; einen Nestorius, der eine Zweiheit der Personen lehrte, wie einen Eutyches, der die Naturen der Gottheit und Menschheit zu einer verschmolz; die Monotheleten, welche den menschlichen Willen des Gottmenschen läugneten, wie die Adoptianer, welche den Menschen Christus nicht als Gottes wirklichen Sohn erkannten. Und nur so ist er unser Erlöser. Denn ein Gott, der nicht Mensch geworden und in Allem erprobt ward, so daß er Mitleid hat mit unserer Schwäche, erdrückt unsern Geist durch seine Majestät; ein Mensch, der nicht Gott ist, vermag uns nicht zu retten. Ein Gott, der nicht Mensch ist, erschreckt uns, vermag nicht für uns und an unserer Statt die Todesschuld zu übernehmen und auszutilgen; ein Mensch, der nicht Gott ist, vermag uns nicht über uns selbst zu erheben. Ein Gott, der nicht Mensch ist, ist nicht unser Fleisch und Blut, hat keine Blutsfreundschaft mit uns, diesen zartesten Trost für jedes menschliche Herz; ein Mensch, der nicht Gott ist, hat keine weltüberwindende Macht. ‚Der Mensch', sagt Athanasius, ‚mit einem Geschöpfe vereinigt, würde nicht vergottet sein, wäre nicht der Sohn wahrhaftig Gott; und der Mensch würde nicht vor den Vater hintreten können, wenn es nicht wesentlich und wahrhaftig sein Wort wäre, welches die Leiblichkeit angenommen hat. Und von der Sünde und

dem Fluche wären wir nicht frei, hätte das Wort nicht wesentlich menschliches Fleisch angenommen; denn wir stünden ja mit dem, was uns fremd ist, in keiner Gemeinschaft. Darum ist die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen geschehen, damit sie den, welcher seinem Wesen nach Mensch ist, mit demjenigen vereine, welcher seinem Wesen nach der Gottheit angehört, damit so des Menschen Heil und Vergottung unerschütterlich würde' [1]. Nur im Gottmenschen ist Trost, ist Friede, ist Heil. Nur wer beides in sich trägt, die Gottheit und die Menschheit, ist unser Mittler — der Gottmensch Jesus Christus [2].

Unsere nächste Aufgabe ist es nun, das Dogma von der Menschwerdung auf Grund der klaren, jeden Irrthum abweisenden, scharf abgegrenzten Bestimmungen der Kirche darzulegen.

‚Ich glaube an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.' So lautet das kürzeste Bekenntniß des christlichen Glaubens [3]. ‚In diesen wenigen Sätzen', bemerkt der hl. Leo, ‚sind alle Kunstgriffe der Häresie vernichtet' [4]. Ausführlicher stellt das Geheimniß der Menschwerdung das Athanasianische Glaubensbekenntniß also dar:

‚Es ist nothwendig zur ewigen Seligkeit, daß man auch treu an die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi glaube. Der wahre Glaube besteht aber darin, daß wir

---

[1] Athanas. C. Arian. II. 70. IV. 6.

[2] Cf. Augustin. Confess. X. 42. Athanas. C. Arian. II. III. Iren. C. Haer. IV. 33. III. 18. Tertullian. Adv. Marcion. III. 8. Cyrill. Alex. De rect. fid. I. 9. Cf. Theodoret. Eranist. II.

[3] Cf. Iren. I. 10. Tertullian. Adv. Prax. c. 2.

[4] Inter sermones S. Leoni attributos Serm. I. cap. IV.

glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist er aus der Substanz des Vaters vor aller Zeit gezeugt, als Mensch ist er aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und menschlichem Fleische. Der Gottheit nach ist er gleich dem Vater, der Menschheit nach ist er minder als der Vater. Obgleich er Gott ist und Mensch, so sind doch nicht zwei, sondern nur Ein Christus. Er ist aber Einer nicht durch Verwandlung der Gottheit in das Fleisch, sondern durch die Aufnahme der Menschheit in Gott. Einer durchaus, nicht durch Vermischung der Substanz, sondern durch die Einheit der Person. Gleichwie nämlich die vernünftige Seele und der Leib ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch Ein Christus, der gelitten hat für unser Heil, niedergestiegen zur Hölle und am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten, aufgefahren gen Himmel, wo er sitzet zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.'

Und die Väter des Concils von Chalcedon[1] erklären:

,Uebereinstimmend mit den heiligen Vätern lehren wir allzumal von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe; gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach seiner Menschheit, in Allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen; vor aller Zeit seiner Gottheit nach aus dem Vater geboren, in der Fülle der Zeit aber unsertwegen und wegen unsers Heils der Menschheit

---

[1] Eine Stadt jenseits Constantinopel am Bosporus gelegen, im J. 451. Act. V.

nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter; einer und derselbe Christus, eingeborner Sohn Gottes und Herr, in sich vereinigend zwei Naturen und zwar so, daß keine Vermischung, keine Veränderung, Theilung oder Trennung stattgefunden, vielmehr bei der Einigung die Unterschiede der Natur beharren, jede ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, und sie beide in einer und derselben Person sich vereinigen, in der Person des Einen Christus, des Eingeborenen, des Wortes, das Gott ist, wie uns solches die Propheten und Christus selbst gelehrt, wie die Väter es uns in ihrem Glaubensbekenntnisse überliefert haben.'

In diesem Fundamentaldogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes sind demnach folgende drei Glaubenslehren ganz besonders ausgesprochen: Jesus Christus ist wahrer Gott; Jesus Christus ist wahrer Mensch; die Gottheit und Menschheit sind in Jesus Christus durch die Einheit der Person verbunden. Die Gottheit Jesu Christi im wahren, eigentlichen und vollsten Sinne, dem Ebionitismus sowohl wie den gnostischen und arianischen Secten gegenüber, hatte das Bekenntniß der Kirche schon von Anfang an ausgesprochen [1]; den Glauben an seine wahre Menschheit enthalten sämmtliche Bekenntnisse in immer schärferer und bestimmterer Fassung nach Maßgabe der von den verschiedensten Richtungen her auftretenden Irrlehren. Aus letzterem Satze ergeben sich folgende weitere Bestimmungen:

Christi Leib war ein wahrhaftiger, leidensfähiger, kein Scheinleib, wie die Doketen und Phantasiasten annahmen [2], seine Leiblichkeit war eine der unsern consubstantiale [3], Fleisch

---

[1] In dem Symbol. Apostol., besonders aber im Symbol. Nicaen.-Constantinop.

[2] Cf. Epist. Synod. Leonis Pap. in decr. Conc. Chalced. Symb. Tolet. I.

[3] Iren. adv. Haeres. V. 19. III. 21. Athanas. Quod Christ. veram carn. habuerit pass.

von unserm Fleisch, eine leidensfähige und sterbliche; so war er wahrer und wirklicher Menschensohn. Christus hatte eine wahrhaftige menschliche Seele, und der Logos nahm nicht, wie Apollinaris behauptete, die Stelle der vernünftigen Seele ein [1]. Die Menschheit Christi ist eine vollkommene, sündenlose, heilige, Gott überaus wohlgefällige; sein Wille ein ächt menschlicher [2], freier, sündenloser durch seine Einheit mit dem göttlichen Willen [3].

So hat Christus eine zweifache Natur in sich vereinigt, die Gottheit und die Menschheit; doch ist es nur der Eine und derselbe, dem beide Naturen zukommen. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christo und die Art und Weise der Einigung der großen Gegensätze Gott und Mensch hat die Kirche in bestimmten Formen ausgesprochen auf dem Concil von Ephesus und jenem von Chalcedon. Hier war es ihre Aufgabe, dem Unglauben gegenüber, der an diesem Mysterium rüttelte, indem er entweder die Einheit läugnete mit Hervorhebung des Unterschiedes (Nestorianismus), oder den Unterschied aufhob in ausschließlicher Betonung der Einheit (Monophysitismus), sowohl die Einheit in der Verschiedenheit, wie die Verschiedenheit in der Einheit festzuhalten und in immer schärferen Bestimmungen zu wah-

[1] Concil. Constantinop. I. (381). Can. 1. Athanas. c. Apollin. p. 644. Tertull. De carne Chr. 20. Christus, lehrte er, hatte nur einen beseelten Leib (σῶμα und ψυχή als animalisches Lebensprincip), aber die Stelle des Geistes (νοῦς, πνεῦμα) nahm der göttliche Logos an. Dem gegenüber erklärten die Väter: Was der Sohn Gottes nicht angenommen hat, das hat er auch nicht geheilt (τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον).

[2] Ep. Leonis M. l. c. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Concil. Lateran. (a. 649) Can. 15. 16.

[3] Conc. Chalced. l. c. Conc. Const. II. Can. 12 gegen Theodor von Mopsueste. Conc. Const. III. Act. VIII.

ren. Denn nur so ist Christus der Gottmensch, der Erlöser und Versöhner. Wohl war es hier nicht ihr Ziel, das Mysterium zum speculativen Verständnisse zu erheben, sondern vor Allem seine Sicherstellung gegen Negation und Alteration.

Nach Zurückweisung nämlich des Ebionitismus, Arianismus, Doketismus und Apollinarismus standen Gottheit und Menschheit des Erlösers unerschütterlich fest, und konnten nicht mehr angetastet werden; aber nun wandte sich die Häresie gegen die geheimnißvolle Einheit beider in Christo. Diese ist nach Nestorius [1] keine wahre, eigentliche Verbindung von Gott und Mensch, sondern nur eine äußere, moralische [2], wie sie bereits in den Propheten des Alten Bundes sich gefunden, und die in Christus nur in höchst vollkommener Weise erschien; der Logos, sagte er, habe in dem Menschen Jesu gewohnt wie in seinem Tempel; die Menschheit sei Träger, Organ, Kleid der Gottheit, die Mutter Jesu darum nicht Gottesgebärerin, sondern nur Christusgebärerin, da sie ja nicht den Logos, sondern eine bloß menschliche Person geboren habe.

Wir sehen, der Nestorianismus ist nichts anderes als eine neue, geistreichere Wendung des Ebionitismus [3]. Er lehrt nur eine Inhabitation, wie dieser, keine Incarnation. Die menschliche Natur Christi subsistirt selbständig

---

[1] Patriarch von Constantinopel und Schüler des Theodor von Mopsueste, der mit Diodor von Tarsus bereits diese Lehren verbreitet hatte.

[2] *Συναφεία* (Verknüpfung), *ἕνωσις σχετική* (Einheit der bloßen Beziehung, nicht der Person), daher waren nach ihm in Christus nicht blos ein *ἄλλο καὶ ἄλλο* (Verschiedenheit der Natur), sondern ein *ἄλλος καὶ ἄλλος* (Verschiedenheit der Person).

[3] In der That schreiben sich die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa jüdische Abstammung zu. ‚Auf den alten judaisirenden Stamm scheint hier der Nestorianismus als ein homogenes Reis mit besonderem Erfolge sich gepfropft zu haben.‘ Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II. S. 87.

vor und außer ihrer Vereinigung mit dem Logos. Dem trat Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, entgegen, welcher in seinen zwölf von der Kirche adoptirten Anathematismen die wirkliche, persönliche Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus [1] verkündete. Diese Einheit ist die innigste und vollkommenste, die Einheit zweier Naturen in der Person des Logos, welcher das Subject, der Träger der göttlichen wie menschlichen Thätigkeiten ist. Auch hier bildete, wie ehedem das ‚ὁμοούσιος‘ gegenüber den Arianern, die Bezeichnung Maria's als ‚θεοτόκος‘ den Eckstein, an welchem alle Schlangenzüge der Häresie scheiterten, den Grundstein des wahren Glaubens an die Person und das Werk des Erlösers. Denn existirt der Mensch Christus nicht für sich, sondern nur in und durch den Logos, ist der ‚Emmanuel Jesus wahrer Gott‘, dann ‚ist die hl. Jungfrau Gottesmutter‘, weil sie in ihrem Schooße fleischlich das fleischgewordene Wort geboren hat [2], und nicht einen bloßen Menschen, dem sich später die Gottheit einte. So allein kam das Mysterium der Incarnation der rationalistischen Halbheit des Nestorius gegenüber zu seiner vollen begrifflichen Darstellung; die untheilbare Einheit des Gottmenschen war festgestellt.

Aber nach einer anderen Seite hin rang nun der Irrthum um Geltung; die extreme Richtung des Nestorius rief ein anderes Extrem hervor in Eutyches, welcher die Einheit der Person in Christus bei Verschiedenheit der Naturen bis zur Einheit der Natur überspannte; eine Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, oder eine Vermischung beider zu einer gottmenschlichen Substanz war es, was er lehrte (Monophysitismus). Wie im Nestorianismus die

---

[1] *Σύνοδος* oder *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, φυσική*. Die Menschheit Christi ist deßwegen *ἰδία τοῦ λόγου*.

[2] Anathem. I. Cyrill. Alex. Concil. Ephesin. (431).

ebionitische, so taucht hier der Irrthum der Doketen in neuem Gewande wieder auf. Aber die Synode von Chalcedon bekannte ‚Einen und denselben Christus, den Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen, unvermischt, unverwandelt [1], ungesondert und ungetrennt [2], so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person zusammengeht; nicht einen in zwei Personen Zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gott das Wort, den Herrn Jesus Christus.‘

Wie nach den Kämpfen um das Geheimniß der Trinität, welche Jahrhunderte hindurch die Kirche erschütterten, das kirchliche Bewußtsein in der Formel: ‚Drei Personen in einer Wesenheit‘ zusammengefaßt und zum Abschlusse gebracht ward, so bezeichnet die Bestimmung: „Zwei Naturen in Einer Person‘ den wesentlichen Inhalt des Geheimnisses der Christologie [3]. So wurde denn auch von dieser Bestimmung aus ein wiederholtes Hervortreten des Monophysitismus in der verfeinerten Form des Monotheletismus, der Behaup-

[1] Concil. Chalced. (451) Act. V. ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως gegen Eutyches.

[2] ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegen Nestorius. Cf. Leo M. ep. c. 5: Catholica ecclesia hac fide vivit, ut in Jesu Christo nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas . . . Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse.

[3] Wenn manche in neuerer Zeit in diesen christologischen Bestimmungen nur leere Subtilitäten und fruchtloses Spiel mit Formeln sahen, so müssen wir nur ihre Kurzsichtigkeit beklagen, welche den tiefen und innigen Zusammenhang der Lehre von der Person Christi mit den letzten und höchsten religiös-sittlichen Zielen der Menschheit nicht erkennt. Wer aber über ‚Formeln‘ klagt, sollte doch bedenken, daß gerade der Proteus der Häresie es war, der diese Formeln zur Nothwendigkeit machte.

tung, Christus habe nur einen Willen gehabt, überwunden, und die Erklärung eines zweifachen Willens, entsprechend der Zweiheit der Natur, wie sie auf der sechsten allgemeinen Synode gegeben wurde [1], war nur die einfache Consequenz der zu Chalcedon ausgesprochenen Lehre, während der Adoptianismus, dieser letzte Ausläufer des Nestorianismus, die Behauptung, Christus der Mensch sei nur im uneigentlichen Sinne Gottes Sohn, von der Synode zu Frankfurt [2] zurückgewiesen ward.

Aus diesem Dogma von der Einheit der Person bei Geschiedenheit der Naturen in Christo ergeben sich schließlich folgende Sätze:

1) Weil die göttliche und menschliche Natur in Christus zur Einheit der Person verbunden sind, so findet eine Gemeinschaft der Eigenschaften [3] beider Naturen statt; die Eigenschaften beider Naturen können sowohl von einander wechselseitig, als von der ganzen Persönlichkeit ausgesagt werden, da das Subject eines und dasselbe ist.

2) Dem Gottmenschen schulden wir Anbetung, da auch seine Menschheit nur in und durch den Logos existirt [4], und von ihm gar nicht getrennt werden kann.

---

[1] Gehalten zu Constantinopel im J. 680. Christus hat ‚δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας.‘

[2] Im J. 794. ‚Propter unitatem personae unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo.‘

[3] Communicatio idiomatum in concreto. — Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae . . . Et ideo de homine possunt dici quae sunt divinae naturae . . et de Deo possunt dici ea, quae sunt humanae naturae . . . Quamvis non distinguantur ea, quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque praedicatur. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XVI. Art. 4.

[4] Concil. Const. II. Can. 9. Auctorem Fidei Propp. LXII. LXIII.

3) Christi Werk hat einen unendlichen Werth wegen der unendlichen Würde seiner Person [1], so daß Er, wie Cyrillus bemerkt, ‚Alle durch seine unendliche Bedeutung übertraf.‘

4) Wegen der Personeinheit der menschlichen Natur mit dem Logos war Christus nicht bloß sündenlos (potuit non peccare), sondern auch unsündlich (non potuit peccare) [2], das vollendete wesenhafte Ideal der Heiligkeit. Darum schloß er von der Natur, die er annahm, nicht bloß aus die Schuld des Geschlechtes, die an Allen haftet, welche auf natürlichem Wege gezeugt werden, sondern auch jede actuelle Sünde und jede Sündenmöglichkeit, wie jedwede ungeordnete Concupiscenz. Denn der heilige Gott kann nicht mit einem sündigen Wesen zur persönlichen Einheit sich verbinden, und die Sünde der menschlichen Natur wäre eben die Sünde der Person. Durch diese seine persönliche Einwohnung war die Menschheit Christi von der Gottheit ganz durchdrungen, lebte in ihrer beseligenden Anschauung und war eben darum allein auch nur Organ des Werkes des Heils [3]. Die Unmöglichkeit der Sünde aber schloß in ihm nicht die Willensfreiheit aus; freiwillig übernahm er vielmehr die Schuld des Geschlechtes, litt und starb für uns, weil er wollte [4]. Und so ist er uns in dem, was er that und wie er that, ein Vorbild [5] geworden, dem wir nachstreben, ob wir gleich es nicht vollständig zu erreichen vermögen.

---

[1] Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. VII. Art. 11. Prop. XIX. Baj.

[2] Joh. 8, 46. Hebr. 4, 15. Concil. VI. in Def. Tolet. XI. (a. 675).

[3] Phil. 2, 8. Joh. 10, 17. Jes. 53, 7. August. De Trinit. IV. 13.

[4] 1 Petr. 2, 21. Joh. 13, 15. Matth. 11, 29. Hebr. 12, 2. Conc. Lateran. (a. 649) Can. II. X.

[5] Cf. Petav. l. c. XI. 4. Thom. Aquin. l. c. III.

5) Maria, die Gottesgebärerin, ist Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist ‚παρθενομήτηρ', Mutter und Jungfrau zugleich. Nicht aus dem Willen des Fleisches und des Mannes ist Jesus geboren, denn das Product solcher Geburt wäre in die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes verflochten. Aber ‚empfangen vom hl. Geiste, wurde er geboren aus Maria der Jungfrau', damit er ein vom Weibe Geborener, unseres Geschlechtes sei, seine Geburt eine wahrhaft menschliche. Die Geburt aus der Jungfrau ist der Schild allen ebionitischen wie doketischen Irrthümern gegenüber [1]. Durch die Verdienste ihres göttlichen Sohnes war sie rein von jeder Sünde, auch jener des Geschlechtes [2].

Nach dieser Darlegung des katholischen Dogma's von der Menschwerdung und seinen nothwendig daraus fließenden Folgesätzen gehen wir nun über zur näheren Betrachtung dieses Geheimnisses selbst. Wohl ist diese Art der Verbindung Gottes mit dem Menschen die höchste Aeußerung seiner unbegreiflichen und unendlichen Macht, das Wunder seiner Liebe [3], ein Unaussprechliches, und übertrifft bei Weitem jede andere Vereinigung, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, sowohl jene durch die Einheit des religiössittlichen Lebens, wie jene durch die Einwohnung der Gnade (mystische

---

Qu. IX—XIII. Die Läugnung der Unsündlichkeit Christi wie seiner visio beatifica läßt die unio hypostatica erst allmählich werden, statt sie nach dem Dogma als von Anfang an vollendet zu betrachten. Cf. Synod. V. Can. XII.

[1] Cf. Petav. l. c. XXXIV. 6. Augustin. Enchir. C. 34. Hieronym. Adv. Helvid. pass. Justin. Dialog. c. Tryph. C. 48. Ignat. ad Ephes. C. 18. Epiph. Haeres. LXXVIII. 5. Conc. Lateran. Can. III.

[2] Conc. Trident. Sess. VI. Can. XXIII. Bull. ‚Ineffabilis' d. d. 10. Dec. 1854.

[3] Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Philipp. 2, 4—7. Coloss. 1, 26.

Einheit); denn hier hat das Wort sich die menschliche Natur geeint zum Organ, in welchem und durch welches das Heil der Welt gewirkt werden sollte; daher ist es weder dem menschlichen Geiste, noch irgend einem geschaffenen Wesen möglich, dieselbe zu begreifen [1]. Aber ebenso wenig vermag es die Vernunft, sie als unmöglich und dem Denken widersprechend von vornherein zu verwerfen; vielmehr werden wir nicht völlig außer Stande sein, auf Grund des Glaubens einigermaßen eine Einsicht in dieses Mysterium zu gewinnen, indem theils die Analogien im Leben des Menschen selbst, theils aber und ganz besonders seine Bedeutung und Convenienz sowohl Gott wie der Welt gegenüber dasselbe in höchst glaubwürdiger Weise dem religiösen Gemüthe sowohl wie dem vernünftigen Denken nicht minder empfiehlt.

Die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus ist eine viel engere, als irgend welche Gemeinschaft zwischen beiden, wie sie uns bisher erschienen ist. Denn überall dort, so enge wir auch die Bande der Einigung knüpfen und ihre Wechseldurchdringung uns vorstellen, immer bleiben es doch zwei für sich bestehende Wesen, welche in einen Bund der Liebe und des Lebens eingegangen sind, wo aber immer ein Ich dem Du gegenübersteht. Hier dagegen haben wir eine in ihrer Art nur einmal erschienene Einheit zu denken, welche jede uns bekannte Analogie übertrifft, wo der Eine zugleich der Andere, der Mensch zugleich Gott ist und in demselben Augenblicke sich zugleich als Gott weiß, in dem er sich als Mensch weiß, nur ein einziges, untheilbares, Gott- und Menschheit tragendes Princip [2], welches alle Erscheinungen und Lebensäußerungen durchwaltet, dem die höchste wie die niederste aller dieser gottmenschlichen Thätigkeiten zukommt,

[1] Augustin. Ep. CXXXVII. ad Volus. Cf. Thom. Aquin. Compend. theolog. Cap. 211.

[2] Principium quod.

in Gott- und Menschheit nur Eine Persönlichkeit. Christus weiß und will demnach wie in seiner göttlichen, so auch in seiner menschlichen Natur[1]; aber es ist die Eine Person, die in den beiden Naturen weiß und will, weßwegen das menschliche Wissen und Wollen vom Augenblicke der Empfängniß an zur Theilnahme an dem Göttlichen erhoben, so weit die menschliche Natur dessen fähig ist[2], Organ der Person des Wortes wurde[3]. Als Gottmensch aber ist er ebensowenig eine in die Gottheit verwandelte Menschheit, noch eine in die Menschheit ausgegossene und in ihr aufgegangene Gottheit, vielmehr bleibt der reale Unterschied von Gottheit und Menschheit in ihren entsprechenden Eigenschaften und Thätigkeiten, über welche die Einheit der Person sich erhebt, beide zusammenschließend in der innigsten Gemeinschaft.

Wenn demnach in Christus nur Eine Person ist ohne Aufhebung der beiden Naturen, der Gottheit und der Menschheit, so ergibt sich von selbst, daß wir als den eigentlichen

---

[1] Principium quo.

[2] Augustin. Enchirid. C. 40: Ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. Cf. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. VIII. Art. 1. X. XI. per tot. Catech. Roman. I. 4, 4: Simul atque beatissima Virgo angeli verbis assentiens dixit: Ecce ancilla Domini, statim sanctissimi Christi corpus formatum eique anima rationis compos conjuncta est ... Ut primum conceptus est, illius anima uberrimam Spiritus sancti copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit. Diese höheren Gaben seiner Seele hinderten ihn jedoch nicht, wahrhaft Kind zu sein, wie seine Gottheit ihn nicht hinderte, wahrhaft Mensch zu sein.

[3] Fulgent. ad Ferrand. ad 5 quaest. Ep. Gall. XI. qu. 3. n. 21. A sanitate fidei alienum, ut dicamus, animam Christi non plenam habere suae deitatis notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam — jenen gegenüber, die Christum erst allmählich zum Bewußtsein seiner messianischen und göttlichen Würde gelangen lassen.

Kern dieses Mysteriums die reale Scheidung zwischen Person und Wesen (Natur) zu bezeichnen haben. Die Begriffe von Person und Wesen haben wir bereits an einem anderen Orte erörtert [1]; jene ist die untheilbare Existenzweise (Subsistenz) der vernünftigen Natur [2], wonach sie als ein Fürsichsein, eine in sich abgeschlossene Ichheit erscheint, sich als diese Eine besitzend und von diesem Mittelpunkte aus sich selbst bestimmend [3], während Natur, Wesenheit das vielen Personen Gemeinsame bezeichnet. Wie haben wir demnach die Menschheit Jesu zu denken, welche von dem Logos auf-

---

[1] I. Bd. 1. Abth. S. 246. Oben S. 88. Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia ... unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui ... Quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona, quam rationalis naturae individua substantia. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. II. Art. 2.

[2] Naturae rationalis individua (incommunicabilis) substantia. Boethius, De duab. nat. init.

[3] Substantia rationalis completa, sui juris, alteri incommunicabilis. Durch die Persönlichkeit existirt die Substanz ‚ἀνὰ μέρος, ἰδίᾳ, ἰδικῶς‘ Cyrill. Alex. Opp. Tom. VI. p. 148. p. 179. Sie ist ‚ἰδιοσύστατος, ὑπόστασις καὶ ἰδιοτρόπος καὶ ἰδιοκίνησις.‘ Joan. Damascen. l. c. III. 3. ‚Die Väter‘, sagt Theorianus (Dial. adv. Armen. Bibl. P. P. Tom. XI. p. 441 sqq.), ‚definiren Wesenheit und Natur als das Allgemeine, was die heidnischen Schriftsteller Form oder Idee nennen. Die Hypostase aber ist das Subsistirende, thatsächlich für sich bestehende Wesen, dem als ihrem Subjecte alle Accidenzen inhäriren.‘

genommen wurde in Einheit der Person? Die Menschheit erscheint concret und wirklich nur in den einzelnen menschlichen Persönlichkeiten; dächten wir aber so die Menschheit Christi, so wäre seine Gemeinschaft mit dem Logos nur eine mystische, nicht persönliche, eine äußere, relative, zufällige, nicht eine innere, eigentliche, substanziale, da ja dann ihre Ichheit abgeschlossen und vollendet wäre.

Demnach existirt die Menschheit Christi nicht für sich, als abgeschlossene Persönlichkeit vor ihrer Aufnahme durch den göttlichen Logos, sondern die Menschheit Christi tritt in die Wirklichkeit und wird subsistent in, mit und durch die Person des Logos [1], welche, von Ewigkeit Gott, die in der Zeit geschaffene Menschheit Christi aufnahm. Sie ist demnach nicht schlechthin unpersönlich [2], denn sie hat in der Hypostase des Logos ihre Subsistenz gewonnen, aber sie ist nicht eigenpersönlich, denn die sie aufnehmende Person des Logos tritt an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, mit welcher außerdem die menschliche Natur in die Wirklichkeit tritt [3]; diese gehört nun ganz der göttlichen Person an [4]. Im Logos und durch den Logos ist das Ich des Logos zugleich das Ich des Menschen Jesu, in welchem Gott und Mensch daher zusammengehen in ein gottmenschliches Ich, eine in gewissem Sinne [5] gottmenschliche Person; ohne die

[1] Non accepit Verbum personam hominis, sed naturam. Petr. Lombard. III. Dist. V. 1.

[2] Sie ist ἐνυπόστατος, nicht ἀνυπόστατος, weil aufgenommen in die Person des Logos. Esse personale datur humanae naturae. Thom. l. c. Qu. VI. Art. 6.

[3] Si humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. IV. Art. 2. ad 3.

[4] Cyrill. Explan. Anath. 2. Augustin. Tract. LXXXII. 4. in Joan.

[5] Licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio

Person des Logos hat die menschliche Natur Christi keine Existenz [1]. Dieß also haben wir, wie bereits oben bei dem Mysterium der Trinität, durch das Geheimniß erkannt, daß Natur und Person, Substanz und Hypostase nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern, da die menschliche Natur Christi nur durch die Person des Logos wirklich wird, eine Unterscheidung zwischen Natur und Person stattfindet [2]. Denn in ihm ist die menschliche Natur nicht eine bloße Abstraction, ein Unbestimmtes und Allgemeines, noch ist sie die Einzelperson, sondern eine reale, individuelle Menschennatur; das Geheimniß, Einzigartige und Wunderbare in der Erscheinung des Gottmenschen ist eben die Verbindung der göttlichen Hypostase mit der menschlichen Natur, welche an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit tritt; denn irgend welche Unter-

subsistendi et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. Thom. l. c. Qu. II. Art. 4. Suarez, De incarnat. P. I. Disput. VIII. Sect. 4.

[1] Nicht ein Augenblick, sagt Theodoret (Dial. II. p. 67), liegt zwischen der Menschwerdung und Verbindung des Logos mit dem Menschen. Carni animaeque conceptae virtutem Verbi nullo temporis puncto defuisse credimus. Leo M. De Nat. Dom. Serm. VIII. Non sic assumpta est (natura humana nostra), ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Id. Ep. XI.

[2] Diese reale Unterscheidung statuirt die Schule des hl. Thomas auch in Bezug auf jedes andere menschliche Individuum. Daraus, daß etwas Substanz ist, demnach nicht als Accidenz einer andern Substanz inhäriren kann, folgt noch nicht, daß es nicht einer höheren, für sich bestehenden persönlichen Natur verbunden sein könnte. Contingit in rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata ... sed quia superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei ... non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. II. Art. 2.

scheidung zwischen Natur und Persönlichkeit müssen wir jedenfalls auch für die übrigen creatürlichen Wesen statuiren.

Aber, entgegnen die alten und neuen Nestorianer, ‚die Persönlichkeit der Creatur kann nicht hinwegfallen, weil dieselbe wesentliche Form der Creatur ist.‘ Die Antwort liegt bereits in dem Gesagten; das Wesen des Menschen ist nicht dessen Persönlichkeit, die constitutiven Elemente seines Wesens sind seine geistig-leibliche Natur. ‚Aber ist denn nicht die Persönlichkeit der Modus und die Bedingung, unter welchen das Wesen in die Erscheinung tritt?‘ Allerdings ist selbständige Subsistenz, Fürsichsein die Daseinsform des Menschen; aber auch im Gottmenschen erscheint die Menschheit nicht schlechthin unpersönlich, sondern sie ist eben nicht eigenpersönlich, indem sie an der Hypostase des Logos zugleich ihre Subsistenz gewonnen hat. Daß eine Substanz subsistiren kann, mag sie durch ihre eigene Wesenheit haben, aber nicht, daß sie als eigenpersönliche subsistiren muß. ‚So ist doch wenigstens die Menschheit Jesu, weil der Eigenpersönlichkeit entbehrend, ohne ihre ‚subjective Vollendung‘ unvollkommen und mangelhaft?‘ Aber wenn der Besitz der Eigenpersönlichkeit eine Vollkommenheit ist, welche die menschliche Natur in Christo entbehrt, so ist sie durch ihre Einheit mit der Person des Logos zu einer viel höheren Würde emporgestiegen [1]; ähnlich wie die sinnliche Natur, die im Thiere für sich besteht, aufgenommen in die Einheit des Geistes im Menschen eine höhere Stufe erreicht hat [2]. Uebrigens läßt

[1] Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem alicujus rei pertinet, ut per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis. Thom. Aquin. l. c. Nicole (III. Instruct. sur le Symbole c. XVI.) führt diesen Gedanken weiter aus.

[2] Thom. l. c. Diese Einwendungen waren schon dem Johan-

sich nicht einmal behaupten, daß der menschlichen Natur durch den Verlust der Eigenpersönlichkeit eine Vollkommenheit abgehe, da das Fürsichsein nicht zum Wesen gehört und Christus durch den Vollbesitz dessen, was die constitutiven Elemente der Menschheit bildet, vollkommen Mensch ist[1]. ‚Da in Gott Person und Wesenheit Eins und Dasselbe sind, begründet darum diese Vereinigung nicht auch zugleich eine Einheit des Wesens und nicht bloß der Person?‘ Allerdings ist sachlich[2] in Gott Wesen und Person Eins; aber virtuell[3] sind beide doch verschieden, da der Begriff des Wesens in Gott den der Person nicht in sich schließt.

Doch läßt sich endlich entgegnen, ‚was ist die Menschheit Christi ohne Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, mittelst welcher der Geist eben zum Fürsichsein oder zur Person[4] wird?‘ Allein hier ist der Begriff von Persönlichkeit völlig verkehrt, und es wird als Merkmal der Hypostase aufgefaßt, was Eigenschaft der geistigen Substanz und Wesenheit an sich ist. Bewußtsein und freie Bestimmung, sonach auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind die constitutiven Elemente der geistigen Menschennatur, so daß wir Christo nicht bloß ein göttliches Bewußtsein und Wollen, sondern auch ein menschliches zuzuschreiben haben, welche sich

nes Damascenus bekannt und wurden von ihm gelöst. ‚Allerdings‘, sagt er, ‚gibt es keine Natur, die nicht für sich subsistirt, . . . aber es können deßwegen doch zwei Naturen in einer Hypostase sich zusammen schließen‘, l. c. III. 9. Die Natur in Christus ist nicht ἀνυπόστατος, ohne Subsistenz, sondern nur nicht ἰδιουπόστατος; sie ist ‚ἑτερουπόστατος‘ und ‚ἐνυπόστατος.‘ Ebenso Johannes Marentius (Dialog. I. adv. Nestor.).

[1] Cf. Leontius Byzant. Bibl. PP. Tom. IV. P. 2. p. 1077.

[2] Secundum rem.

[3] Secundum rationem ratiocinatam.

[4] Dieß eine seit Locke vielfach wiederholte Behauptung (Essay concerning human unterstanding. II. 27, 9). Vgl. I. B. 1. Abth. S. 246.

in der einen Person des Logos, der sich als Gott und Mensch zugleich weiß, zusammenschließen; ein doppeltes Bewußtsein der Natur nach und doch in beiden Naturen nur Ein selbständiges, für sich bestehendes, untheilbares Princip [1], d. i. nur eine Person, die gottmenschliche. So weiß sich Christus mit dem menschlichen Bewußtsein als den Menschen, welcher zugleich Gott ist, und sagt dieß von sich aus, wie er nach seinem göttlichen Bewußtsein sich als Gott weiß, welcher zugleich Mensch ist. Was vom Wissen gilt, ist in gleicher Weise von den Aeußerungen seines zweifachen Willens, des göttlichen und menschlichen, zu sagen. So ist in Christus wie ein zweifaches Wissen, so auch ein zweifaches Wollen und eine zweifache Thätigkeit [2], aber wie nur Ein Wissender, so auch nur Ein Wollender und Wirkender, und obgleich in den verschiedenen Naturen wissend und wollend, findet in der Einen gottmenschlichen Person als dem Träger und Inhaber beider Naturen die innigste Zusammenstimmung und harmonische Einigung statt [3].

Auch diese Einwendung wurzelt in einem tieferen Grunde, aus welchem, wie wir früher bereits gesehen, so manche Angriffe auf das Geheimniß der Trinität herausgewachsen [4]; es ist dieß die völlig unberechtigte Uebertragung und Anwendung rein menschlicher und endlicher Kategorien und Bestimmungen auf die Geheimnisse des Glaubens, welche nur

[1] Principium quod, αὐθυπόστατος. Darum ist umgekehrt in Gott, obgleich hier drei Personen, doch nur Ein Wissen und Ein Wollen, weil dieß Bestimmungen der Natur sind, nicht der Person.

[2] Fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis et ad quae inclinetur altitudo Deitatis. Leo M. Ep. CLXV. 6.

[3] Verbi et carnis una persona est, quae inseparabiliter et indivise communes habet actiones; intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates. Id. l. c.

[4] S. 113 ff.

eine analoge, durch die Natur der Sache selbst modificirte, aber keineswegs eine adäquate Anwendung zulassen. Weil die Kirche für Menschen das Mysterium verkündete, hat sie es in menschlicher Weise dargestellt, in bekannte, menschliche Begriffe und Ausdrücke gefaßt, wofür die Arbeiten der Philosophie der Vorzeit ihr das Material boten, das sie ihrem Zwecke gemäß umformte [1], und hat es so dem Verständnisse nahe zu legen gesucht. Aber zugleich hat sie uns darauf hingewiesen und unermüdet wiederholt, daß kein Menschengedanke es auszudenken und kein Wort es adäquat auszusprechen im Stande ist. Die Unmöglichkeit des Mysteriums der Menschwerdung würde eben nur dann sich erweisen lassen, wenn dargethan werden könnte, daß ein Unterschied zwischen Natur und Person etwas gänzlich Undenkbares sei, oder wenigstens jede Natur nothwendig als eine eigenpersönliche in die Wirklichkeit treten müsse.

Weit entfernt, daß der Beweis jemals könnte geliefert werden, gibt uns vielmehr die wunderbare Verbindung von Geist und Leib zu der Einen Natur und Person des Menschen eine überraschende Analogie [2] für das Geheimniß unseres Glaubens an die Incarnation. Betrachten wir dieß näher.

‚Wie die vernünftige Seele und das Fleisch ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus‘ [3]. Indem Gott den Menschen schuf, gab er uns in ihm eine Weissagung und ein Pfand auf den künftigen Menschensohn; denn Adam

---

[1] „In der Bestimmung dieser Begriffe (Wesenheit, Substanz, Hypostase, Person) sehe ich einen sehr großen Unterschied zwischen denen, die draußen sind, und den Lehrern der Kirche‘, sagt Theorianus l. c. Cf. Petav. De Trinit. L. IV. 1 sqq. De incarn. II. 3.

[2] Nicht Gleichheit. Vgl. unten S. 472.

[3] Symbol. Athanas. Hilarius. De Trin. X. 70. Leo M. Ep. XI.

ist das Vorbild des Kommenden [1]. Ehe Gott den Menschen schuf, war seiner Schöpfung jene der reinen Geister vorhergegangen, hatte er die sichtbare Schöpfung, die Körperwelt, in's Dasein gerufen; hier bewußtlose, unfreie Leiblichkeit, dort reine Intelligenzen, an die Schwere der Körper und die Gesetze des leiblichen Lebens nicht gebunden.

Nun denn, wer verbindet, was seiner Natur nach ewig geschieden ist? Gibt es überhaupt eine Brücke, die hinüberführt aus dem Reiche der Natur zur Welt des Geistes? Ohne die Thatsache dieser Lebensgemeinschaft beider Welten im Menschen, die Frage als bloße Möglichkeit gedacht, deren Lösung noch nicht durch die Wirklichkeit gegeben ist — hätte unser Geist eine Vorstellung von dieser Vereinigung? Hätte er nicht tausend Gründe, ihre Möglichkeit von vornherein zu läugnen aus der Natur des Geistes, seiner Würde, seiner Bestimmung, seiner Thätigkeit, der die Gesetze und Existenzweise des Körperlichen geradezu widersprechen?

Die Wirklichkeit des Menschen als leiblich-geistigen Wesens hat alle diese Zweifel gehoben, wie die Wirklichkeit der Incarnation ein Bedenken gegen ihre Möglichkeit nicht mehr aufkommen läßt. Es ist Gottes Hand, die den Menschen gebildet, die eine Seele, diesen Strahl aus der ewigen Sonne der Geister, barg in das niedrige Gebilde aus Erde. In ihm sind Geister- und Körperwelt wesenhaft und physisch geeint zur Einheit der Natur. Es sollte die Seele hindurchleuchten durch den Leib und in ihm als in ihrem Organe sich offenbaren, der Leib dagegen durch den Widerschein der Seele eine höhere Würde empfangen, die ihn zum Könige der sichtbaren Welt erhebt.

Wie der Gegensatz zwischen Geist und Leib vor der

---

[1] Röm. 5, 14. Ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed pignus Dei. Tertullian. De resurr. carn. c. 6.

Schöpfung des Menschen, so und noch größer ist der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen, Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, der unendlichen Heiligkeit und dem sündigen Geschlecht. Das Geschöpf strebt zurück nach dem Schöpfer, das Erschaffene zu dem Unerschaffenen, und das Herz hat keine Ruhe, bis es ruhet in Dem, der es zu sich geschaffen. Wer füllt aus den Abgrund, den unendlichen, der da gähnt zwischen dem allmächtigen Schöpfer und dem ohnmächtigen Sohn des Staubes? Noch mehr; wer versöhnt den heiligen Gott mit der sündigen, schuldbeladenen Welt? — Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Am sechsten Tage hat er den Menschen geschaffen, dieses wunderbare, geheimnißvolle Band zwischen Geist und Leib, den Mittler zwischen der Geister- und Körperwelt; im sechsten Alter der Welt hat er den neuen Adam, den Gottmenschen, in die Menschenwelt eingeführt, sein Wort, die Weisheit, die bei ihm ist von Ewigkeit. In ihm ist das Problem der Vereinigung zwischen Himmel und Erde, Gott und Welt gelöst; das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnt. Die Fülle der Gottheit das schwache Gefäß des Menschen tragend ist eben dadurch Mittler zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Heiligen und den Sündern geworden. In ihm hat sich Gott auf's Innigste den Menschen genahet, ward der Mensch auf's Innigste mit Gott verbunden [1]. Was ist Jesus Christus? Das Wort,

[1] 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. Si autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in una persona Deus unitur homini, ut Christus sit . . . Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae, et alterius corporeae. Augustin. Ep. CXXXVII. ad Volus. n. 11. Civ. Dei X. 29. Enchir. c. 36.

die Weisheit des Vaters, die persönliche Urvernunft, die Fleisch geworden. Was ist der Mensch? Eine endliche, geschaffene Vernunft, die Fleisch geworden, die sich verleiblicht, und im Leibe und durch den Leib alle ihre Vermögen und Anlagen entwickelt. Was ist demnach jede menschliche Geburt anders als eine neue Incarnation des Geistes? Und dem Geiste, der diesen Geist geschaffen [1] und mit dem Gewande des Fleisches umkleidet hat, sollte es nicht möglich sein, wenn seine Liebe dieß heischt, Mensch zu sein und dem Menschen gleich? Wie sollten wir darum ungläubig stehen vor einem Geheimnisse, dessen Bild wir selbst in uns tragen? Wie im Gottmenschen durch die Einheit der Person der Mensch Gott wird, so wird das todte Gebilde von Lehm durch Gottes Odem ein ‚lebender Mensch'. Und ist nicht jeder Tag im Menschenleben in gewissem Sinne eine Incarnation? Wird nicht jeden Tag der Staub, den du mit Füßen trittst, von dir aufgenommen, Mensch in dir, vom Geiste durchdrungen und vergeistigt? Das Saatkorn fällt in die Erde; es sproßt und reift, du genießest die Frucht. Du hast im Brode das Mark der Erde, die Erde selbst genossen; was Staub der Erde war, rollt als Blutwelle in deinen Adern, es wird die Kraft in deinen Muskeln, es empfindet in den Nerven, es leuchtet aus den Augen und gibt die innerste Bewegung des Herzens kund, es spricht in dem beseelten Wort aus deinem Munde, in dem sich der tiefste Gedanke offenbart. So hat der Menschengeist sich incarnirt, hat den Staub der Erde in die innigste Gemeinschaft seines Wesens und Lebens herangezogen, daß sie sich gegenseitig durchdringen, alle Aeußerungen sich wechselseitig bedingen und begleiten, alle Thätigkeiten geistig-leibliche Thätigkeiten sind, beide nur eine Natur, ein Wesen, die Natur des Menschen bilden.

---

[1] Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden. Joh. 1, 3.

So ist in Christus die göttliche Natur so innig, wahrhaft und wirklich mit der menschlichen verbunden, daß beide Naturen, an sich so unendlich von einander geschieden, in der Person des Gottmenschen sich zusammenschließen, welche die Gottheit wie die Menschheit trägt, so daß alle seine Handlungen und Lebensäußerungen gottmenschliche sind [1]. Und wie im Menschen durch die innige Vereinigung von Leib und Geist die Glieder des Leibes in gewisser Weise Glieder der Seele werden, so werden Seele und Leib durch die hypostatische Einigung der menschlichen Natur mit der Gottheit in Christus in gewisser Weise Leib und Seele Gottes [2].

Ist gleich Geist und Leib so innig im Menschen verbunden, daß sie nur ein Wesen bilden, so bleibt doch der Geist wahrer Geist, und verliert sich nicht durch seine Verleiblichung in der Materie; und der Leib bleibt wahrer Leib. So in Jesus Christus. Ist gleich die Gottheit so innig mit der Menschheit geeint, daß beide in der Person des Gottmenschen nur Ein für sich bestehendes Ganzes sind, so bleiben doch beide Naturen, die göttliche und die menschliche, ewig geschieden und unvermischt, so daß die Gottheit sich nicht in die Menschheit umwandelt, noch die Menschheit in der Gottheit untergeht [3]. Er ist ewig Gott aus der Substanz des Vaters gezeugt vor aller Zeit, und er ist Mensch aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren [4].

Endlich, was ist der Leib ohne Seele? Nur noch uneigentlich ein menschlicher Leib, er ist ein Leichnam, der einige Augenblicke noch die äußeren Umrisse des Leibes trägt und

[1] θεανδρικὴ ἐνεργεία. Conf. Conc. Lateran. (649) c. 15.

[2] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. II. Art. 1.

[3] Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. Symbol. Athanas.

[4] Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus; et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Symbol. Athanas.

dann in Staub zerfällt. Es ist die Seele, welche dem Leibe das Leben verleiht, durch welche der Leib zum Menschenleibe wird; darum besteht der Leib keinen Augenblick ohne die Seele, erst mit und durch die Seele empfängt er sein Dasein. So hat die heilige Menschheit Jesu Christi, wiewohl im vollsten und eigentlichsten Sinne wahre und vollkommene Menschheit, keinen Augenblick eine Existenz für sich (Subsistenz), sondern sie empfängt ihr Dasein durch die Person der göttlichen Natur, welche sie angenommen, wie dort der Leib von der Seele sein Dasein empfängt, die ihn beseelt und durchdringt. „Indem Gott die menschliche Natur annahm‘, sagt Leo der Große[1], ‚hat er sie geschaffen, und sie war nicht geschaffen, ehe er sie angenommen‘. Wie darum des Menschen Leib getragen, durchdrungen und verklärt ist von seiner Seele, der substanzialen Form des Leibes, so ist Seele und Leib, die heilige Menschheit Jesu Christi getragen durch die Person des göttlichen Wortes[2].

Der Leib des Menschen hat keine Existenz für sich; er gewinnt sein Dasein nur in und durch die vernünftige Seele; aber deßwegen ist er nicht unvollkommener als die übrigen thierischen Leiber, er ist vielmehr vollkommener als sie; denn die Natur des Geistes theilt auch seinem Leibe eine höhere Würde mit, erhebt und veredelt und vergeistigt ihn. So hat die heilige Menschheit Jesu Christi keine Existenz für sich, keine rein menschliche Persönlichkeit; aber sie ist deß-

[1] L. c.

[2] Habet igitur humana natura, ex quo est creata, personam; sed unam cum Deo, quia eam suscipiendo creavit . . . Ostende mihi in Christo sine divinitate aliquando humanitatem, et tunc fatebor, quod habuerit propriam etiam sola humana natura personam. Quia vero divinitas quidem Verbi Dei sine humanitate fuit, humanitas vero sine divinitate nunquam fuit, ideo habuit divina natura personam, quam humanae naturae, quando eam suscepit, indulsit. Ferrandus, Epist. ad Sever. Bibl. PP. III. p. 336.

wegen nicht unvollkommen; denn der Strahl der Gottheit leuchtet aus ihr und die Herrlichkeit des Ewigen ist ihr zu Theil geworden. So ist er der Idealmensch, der Erstgeborene unter den Brüdern[1]. So ist das Wort vom Vater, das bei ihm ist von Ewigkeit, Mensch geworden in der Zeit; es wohnt im Schooße des Vaters nach seiner Gottheit und im Schooße der Jungfrau nach seiner Menschheit, thront mit dem Vater in Herrlichkeit und blutet am Pfahl der Schmach in Knechtsgestalt[2]. Wie ist das möglich? ‚Es ist ein bekanntes Wort Platon's', bemerkt Schelling[3], ‚der Affect des Philosophen ist das Erstaunen'. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt bloß auf das nothwendigst Einzusehende beschränkt zu sein, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als noth-

[1] Daß die Wesenseinheit im Menschen nur eine Analogie, nicht ein völlig Gleiches mit der persönlichen Einheit im Gottmenschen bietet, bedarf keiner weiteren Erinnerung Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo. Thom. Aquin. l. c. Qu. II. Art. 1. Demnach ist in Christus nicht wie im Menschen eine Wesenseinheit als Resultat der Vereinigung von Gottheit und Menschheit; noch eine Einheit der Person als Folge der Vereinigung dieser vorher unpersönlichen und unvollendeten beiden Naturen wie im Menschen, sondern die präexistirende Person des Wortes nimmt die vollkommene, aber unpersönliche Natur der Menschheit in ihrer Schöpfung zur Einheit auf. Darum findet bezüglich des Menschen nicht jene Gemeinschaft der Eigenschaften statt, wie im Gottmenschen. Cf. Petav. l. c. III. 10. VI. 10.

[2] Welcher, da er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern er erniedrigte sich selbst, und nahm Knechtsgestalt an. Philipp. 2, 6. 2 Cor. 8, 9.

[3] Philosophie der Offenbarung WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 12.

wendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was außer und über nothwendiger Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist. — Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeare's anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht‘ [1]. — Wie ist es möglich, daß das Wort Gottes, welches die Welt regiert, durch das Alles geschaffen ist, sich einschloß in den Schooß der Jungfrau? [2] Hören wir die Antwort, die einer der größten Geister hierauf gegeben. ‚Du wunderst dich‘, spricht Augustinus [3], ‚daß solches vom Worte Gottes ausgesagt wird? Auch des Menschen Wort vermag Aehnliches, ist es gleich unendlich vom Wesen Gottes geschieden. Auch das Wort des Menschen hat seine Verleiblichung, seine Incarnation. Wie so dieses? Das Wort ist zuerst als ein rein geistiges, als Gedanke in meinem Geiste, verschieden von dem Worte, dem sinnlichen Laut meiner Stimme, das mein Mund ausspricht, das sinnlich vernehmbar an dein Ohr schlägt. Nun, wenn das Wort meines Geistes, der Gedanke, den dieser erzeugt hat, sich offenbaren will nach Außen, was thut es dann? Es incarnirt sich in der Stimme, wird tönendes Wort, und so sich offenbarend gelangt es zu dir. Mein Wort ist bei mir, und verleiblicht sich in der Stimme, das Wort Gottes war beim Vater, und verleiblichte sich in menschlicher Gestalt.

[1] Derselbe a. a. O. S. 19.
[2] Augustin. Serm. CXIX. 7. in Joan.
[3] L. c. cf. Tract. XXXVII. 4. in Joan. Tract. XIV. 7.

Mein Wort, das bei mir war, ist zu dir gedrungen, hat dir sich geoffenbart; du hörst dieses Wort, und Tausende hören es mit dir; doch ist es mein Wort und hat nicht aufgehört, mein Wort, der Gedanke meines Geistes zu sein. So ist das Wort Gottes Allen sichtbar geworden, und hat nicht aufgehört, beim Vater zu sein. — Wie darfst du schmähen das Geheimniß des göttlichen Wortes, da du nicht einmal das Wort des Menschen begreifst!" ‚Die menschliche Natur', sagt Thomas[1], ‚ist mehr als irgend eine andere geeignet, vom Worte angenommen zu werden. Denn, weil vernünftig, hat sie die Fähigkeit, an das Wort selbst gewissermaßen heranzureichen, nämlich dadurch, daß sie es erkennt und liebt. . . In dieser Liebe wird sie dem Sohne ähnlich, der andererseits mit dem Vater Eins ist. . . . Zum Begriffe des höchsten Gutes gehört es aber, daß es sich der Creatur mittheilt, was am meisten dadurch geschieht, daß es die geschaffene Natur der Art mit sich vereint, daß eine Person wird aus Dreien, dem Worte, der Seele und dem Fleische'[2].

Wenn darum Gott sich offenbaren will — wer wollte ihm es wehren? Wenn es ein Bedürfniß des Menschengeistes ist, dem verwandten Geiste sich zu offenbaren, und wenn er seine Ideen, die das Leben seines Geistes sind, und die Liebe, die das Leben seines Herzens ist, in das sinnliche, wahrnehmbare Gewand der Rede hüllt — sollte die Weisheit, die im Schooße des Vaters ruht und das Leben der Welt ist, und die Liebe, die im Herzen unseres Gottes wohnt, allein ewig stumm bleiben müssen? Und wenn Gott sich offenbaren wollte, und sein Wort, in dem da ist alle Wahrheit und Gnade, hinaussenden in die Menschenwelt in sichtbarer Erscheinung für Menschen in menschlicher Form und

[1] Summ. theol. III. Qu. IV. Art. 4.

[2] Id. III. Qu. I. Art. 1.

Gestalt — sollte er es nicht mit einer heiligen Menschheit umkleiden und in dieser ihm eine Wohnung bereiten, herrlicher als jene Schechina des Alten Bundes, aus welcher die Herrlichkeit, welche es vom Anfange an beim Vater hatte, widerstrahlt, und die Fülle der Gnade und Wahrheit ausgeht und eingeht in die Herzen Aller, die auf dieses Wort vom Vater hören?

Wohl ist die Incarnation ein Geheimniß, ja der Anfang und das Ende aller Geheimnisse; es ist, wenn gleich nicht, wie gezeigt wurde, gegen die Vernunft, doch über alle Vernunft. Und gerade darum ist es göttlich, darum glauben wir daran; denn hätte Gott es nicht geoffenbart, der Mensch hätte es nicht erfunden. ‚Sie wollen wenigstens einen vernünftigen Gott', bemerkt dem Rationalismus gegenüber Schelling[1], ‚d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die

[1] A. a. O. S. 23. Schon Bossuet hat diesen Gedanken an verschiedenen Orten ausgesprochen: L'amour est la cause de tout ce que nous croyons; cette réponse me persuade plus que tous les livres. C'est en effet l'abrégé de toute la doctrine chrétienne. Ne demandez plus ce qui a uni en Jésus Christ le ciel et la terre, et la croix avec ses grandeurs. ‚Dieu a tant aimé le monde!' Est-il incroyable, que Dieu aime et que la bonté se communique? Que ne fait pas entreprendre aux âmes courageuses l'amour de la gloire; aux âmes les plus vulgaires l'amour des richesses; à tous enfin, tout ce qui porte le nom d'amour! Rien ne coûte, ni périls, ni travaux, ni peines; et voilà les prodiges dont l'homme est capable. Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire? Disons donc pour toute raison dans tous les mystères: ‚Dieu a tant aimé le monde!' De son temps, un Cérinthe ne voulait pas croire qu'un Dieu eût pu se faire homme et se faire la victime des pécheurs; que lui répondit cet apôtre vierge, ce prophète du Nouveau Testament, cet aigle, ce théologien par excellence? ‚Et nos credidimus charitati, quam habuit Deus in nobis.' (1 Joan. 4, 16.) C'est là toute la

Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, doch empfindet Jeder, daß damit nicht viel gesagt sei. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht Jedermanns Ding sei, die Vernunft ist aber eben das, was Jedermanns Ding ist. Seine Feinde nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohlthun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und die Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinne ist es keineswegs unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht, sei über die Vernunft — den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, über alle Vernunft zu sein, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden — ja, was sich selbst als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. Nichts ist trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der Apostel spricht geradezu von einer göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens stärker sei und mehr vermöge als die menschliche Weisheit

foi des chrétiens; c'est la cause et l'abrégé de tout le symbole; Dieu a aimé, c'est tout dire. (Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.)

und die menschliche Stärke[1]. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinne haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nicht bemerkt, daß Gott ein Genie sei, das wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen'.

,Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sei über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht ein Jeder versteht. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung steht Gott über den Menschen'[2]. ,Die Menschwerdung', sagte schon Tertullian[3], ,sollte Gottes unwürdig sein? Sie ist im höchsten Grade Gottes würdig, denn nichts ist so sehr Gottes würdig, als des Menschen Heil'.

In der Weltschöpfung hat Gott seine Macht geoffenbart, in der Welterlösung offenbart er vorzugsweise seine Liebe; dort ist seine Größe uns erschienen, hier blicken wir mitten hinein in Gottes Herz[4]. Ist aber die That menschlicher Liebe immerhin dem nüchternen Verstande ein Unerklärliches, dann muß die größte Liebesthat Gottes ihm ein Geheimniß sein; und ist schon das Herz des Menschen unergründlich, dann ist das Herz Gottes ein Abgrund, den kein geschaffenes Auge zu ergründen vermag.

Und so ist das religiöse Problem und mit ihm das Problem des Lebens gelöst, dessen Lösung von Anfang an die Menschheit entgegenharrt. Nie, in keiner auch der tiefststehenden Cultformen war ihr die Religion eine bloße

---

[1] 1 Cor. 1, 23—25.

[2] Derselbe S. 26.

[3] Adv. Marcion. II. 27: Totum Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis.

[4] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns verkündet. Vgl. 1 Joh. 4, 9—10. Ephes. 5, 30—32.

Summe von Ideen, mehr oder weniger klaren Vorstellungen von der Gottheit; immer vielmehr sprach der Drang aus ihr, selbst in ihren rohesten Mythen war das treibende Princip aller einzelnen Handlungen, Symbole und Gebräuche das Verlangen nach Verknüpfung des Himmels mit der Erde, nach Vereinigung des Menschen mit Gott. Und die Lösung dieses Problems ward in allen Culten der alten Welt versucht — aber nicht gefunden; denn Gott allein konnte sie geben. Der Orient suchte diesen Grundgedanken der Religion zu realisiren in der Gestalt vielfacher sich wiederholender Incarnationen, der Occident in der Form der Apotheose. Aber gerade in dieser Wiederholung der Incarnationen stellt sich eben diese uns nur als bloßer Schein dar, die menschliche Persönlichkeit verliert ihre Bedeutung, indem sie zur bloßen Larve herabsinkt, hinter welcher die Gottheit allein ein wahres und eigentliches Dasein behauptet inmitten der stets wandelnden und wechselnden Formen, die sie umkleiden; der Mensch hat nur noch die eine Aufgabe, in ihr untergehend die Vernichtung zu finden. In der Apotheose des Occidents war die Menschheit mit ihren Leidenschaften und Schwächen, in ihrem natürlichen und verderbten Zustande, zur Gottheit erhoben; in den Göttern des Olymp hat der Hellene nur sich selbst in seinen vornehmsten Repräsentanten auf den Altar gestellt. So steht der Pantheismus, dieses ‚Alles verschlingende und Alles wiedergebärende Ungeheuer‘ auf der einen, der Atheismus, der sich selbst nur anbetet und über seine Armuth den glänzenden Schleier eines ästhetischen Polytheismus und des menschlich Schönen geworfen hat, auf der anderen Seite als das Resultat der religiösen Entwicklung der alten Welt vor uns. Und jetzt war die Welt weiter als je vom Ideale entfernt, dem sie von Anfang an entgegengestrebt hatte.

Aber auch der abstracte Monotheismus, wie er sich im Judenthum und Islam ausgeprägt, vermochte dieser Idee

der Religion nicht gerecht zu werden; denn das Herz Gottes war ihm noch nicht offenbar. Darum vermag er die Kluft nicht zu überbrücken, die zwischen Gott und dem Menschen, dem Schöpfer und Geschöpfe, dem Allmächtigen und Ohnmächtigen, dem Heiligen und dem Sünder sich ausdehnt; „Keiner kann Gott sehen und leben', ist sein Bekenntniß [1]. ‚So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen dahin gab', ist das Bekenntniß des Christenthums. Das Eingehen der Gottheit in die Menschheit im Gottmenschen Jesus Christus, die Neuschöpfung des Geschlechtes durch den Eingeborenen, der das hypostatische Bild des Vaters, darum das Musterbild war, nach welchem der Mensch im Anfange geschaffen ward [2], in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, die Erscheinung und Wohnung Gottes im Fleische hat alles Fleisch nun zu Gott emporgehoben, alles Menschliche in die Strömung des göttlichen Lebens versenkt, und hat die Menschheit in das innerste Heiligthum Gottes eingeführt und somit die Aufgabe aller Religion erfüllt [3]. „Ich und der Vater sind Eins', spricht nun das neue in Gott wiedergeborene Geschlecht in seinem Stammvater und Repräsentanten, dem Gottmenschen. Und wie Er Eins ist mit dem Vater, so sind Alle, die Eins sind mit Ihm, in Ihm und durch Ihn auch Eins mit dem Vater. Darum ist das Christenthum die absolute Religion, der Abfall von ihm unter dem geheuchelten Schleier des Fortschrittes ist nur ein Rückfall in das atheistische Elend und den pantheistischen Wahn der Vorzeit [4].

---

[1] Exod. 20, 19. Richt. 13, 22. Genes. 28, 17. Jes. 6, 5.

[2] Iren. Adv. Haeres. V. 1. V. 16. Athanas. De incarn. c. 20. Thom. Aquin. III. Qu. III. Art. 8.

[3] Et nostra suscipiendo provehit, et sua communicando non perdit. Leo M. Serm. IV. 3. De Nativ. Dom.

[4] So ist nach Hegel, dem übrigens bereits Spinoza (Epist. XXI.), Fichte (Anweisung zum seligen Leben, Vorles. 6) und Schel-

Darum ist endlich der christliche Cultus Ausdruck, Darstellung und Princip des höchsten, allseitigen Cultus; wäh-

---

ling in seiner ersten Periode (Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Vorles. 8) vorausgegangen waren, der historische Gottmensch nur das Symbol, die empirisch-sinnliche Darstellung der pantheistischen Einerleiheit Gottes und des Menschen; der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt wird. In einem Individuum, Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Menschlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter, soferne im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, soferne der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, soferne ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht; d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig. Dieß allein ist der abstracte Inhalt der Christologie. Strauß, Leben Jesu. Bd. II. 4. Aufl. § 151. S. 709 ff. Auch in seinem neuesten ‚Leben Jesu' für das ‚deutsche Volk' (Leipzig 1863) weiß Strauß nichts Besseres vorzubringen als dieses, das ebenso viele Widersprüche als Sätze enthält. Die sogenannte freie christliche Kirche hat diese Sätze

rend in ihm immerfort das Menschliche vom Göttlichen durchdrungen, die höchste Liebesthat Gottes, die Herabsenkung des Sohnes in's Fleisch und seine Einverleibung in die Menschheit, gefeiert wird, hat diese in dem Gott- und Idealmenschen Christus, der die Armuth geadelt, die Niedrigkeit erhoben, den Schmerz geweiht und den Tod überwunden, indem er durch alles dieß hindurchgegangen, das Ideal des Menschthums empfangen, die ächte Humanitätsidee [1], welche die alte Welt, von der Macht des blinden, bewußtlosen Naturlebens gefesselt [2], in ihrer vollen Bedeutung nicht geahnt hatte, die nur im Christenthum ihre Wahrheit und Verwirklichung findet. So ist die Menschwerdung des Sohnes ein Geheimniß nicht bloß, sie ist das Geheimniß, die Summe und Zusammenfassung aller Geheimnisse des Christenthums; aber dennoch ist dieses Geheimniß eine Thatsache, die uns allein das Verständniß der Religions- und Weltgeschichte aufschließt, denn es hat seine Wurzeln in der ganzen

zu ihrem Glaubensbekenntnisse gemacht. Vgl. das ‚Glaubensbekenntniß der freien christlichen (deutsch-katholischen) Kirche' von Johannes Ronge, Bamberg, W. Tümmel, 1849. Dieser Alleinslehre gegenüber bekennt der Führer des modernen Atheismus und Naturalismus, Feuerbach, die Individualität der Dinge als das ‚Letzte und Absolute'. ‚Alle diese Dinge hängen von Gott ab, sagen die Christen', ‚Gott ist die erste Ursache'. ‚Allein die sogenannten Mittelursachen sind die allein wirklichen.' Gott ist ihm das Erzeugniß des menschlichen Egoismus, außer der Menschheit ist kein Gott. Vgl. Wesen der Religion. WW. Bd. I. S. 415 ff. Philosophie und Christenthum S. IV. 9 ff. Nach Max Stirner dagegen ist dem Menschen nicht die Menschheit, sondern Er selbst, sein Ich, sein Gott.

[1] Nullo modo Deus beneficentius generi humano consuluit, quam cum ipsa Sapientia Dei . . . totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ita enim demonstravit . . ., quam excelsum locum habeat inter creaturas humana natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit. Augustin. De ver. relig. c. VI.

[2] Man denke nur an die Autochthonensagen.

Vergangenheit vom Beginne unseres Geschlechtes an; es ist die Antwort auf die Frage, welche die Herzen Aller bewegte. Und wie in der Vergangenheit gründend, ist es zugleich die Basis unserer gesammten Gesittung in der Gegenwart, das Unterpfand unserer Fortentwicklung für die künftigen Jahrhunderte. Darum, wie Thomas bemerkt, ziemte dieses Werk der Größe Gottes, um an ihm seine Macht, Weisheit und Liebe zu offenbaren. Denn was beweist eine größere Macht, als die entferntesten Endpunkte alles dessen, was da existirt, zu vereinigen? Es war ein großer Erweis seiner Macht, als er die verschiedenen Elemente mit einander vereinte; es war ein größerer Erweis, als er sie dem bewußten Geiste einte; der höchste aber ist da, wo er sie mit Gott dem ewigen Geiste selbst verbindet. Was konnte aber Weiseres erdacht werden, als daß zur Vollendung des gesammten Universums eine Verbindung des Ersten und Letzten eintrat, d. i. des Wortes Gottes, welches das Princip von Allem ist, und der menschlichen Natur, welche zuletzt unter allen Creaturen geschaffen wurde? Was war gütiger und besser, als daß der Schöpfer des Alls sich mittheilen wollte seinem Geschöpfe? Groß war diese Güte schon, da er sich ihm einte durch seine Gegenwart, größer noch, da er durch seine Gnade innewohnte den Gerechten, am höchsten aber ist sie erschienen, indem er dem Menschen Christus sich einte in Einheit der Person [1] und in Folge dessen dem ganzen Geschlechte. Darum nennt der Alexandriner Clemens [2] die Menschwerdung das königlichste Werk Gottes. Sie hat das Endliche auf's Innigste mit dem Unendlichen vereinigt, darum

---

[1] Opusc. LX. Elevatur humana natura in Deum dupliciter; uno modo per operationem, qua scilicet Sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale, qui quidem modus est singularis in Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona filii Dei. Summ. theol. III. Qu. II. Art. 10.

[2] Paedagog. I. 12. Cf. Greg. Naz. Orat. XXXIX. p. 631.

ist sie ein Meisterwerk der göttlichen Weisheit. Das an sich Unvereinbare ist hier vereinigt, die Anfangslosigkeit Gottes und ein allmähliches Werden desselben (nach seiner Menschheit), Geistiges und Fleischliches, Ewiges und Zeitliches, der Unermeßliche fügt sich einem bestimmten Maß, die Jungfräulichkeit ist gepaart mit der Mutterwürde, das über alle Ehren Erhabene mit der Schmach, der Leidensunfähige mit dem Leiden, das Unsterbliche mit dem Sterblichen [1]. O der unerhörten und wunderbaren Mischung! Der Seiende unterzieht sich einem Werden, der Unerschaffene wird geschaffen, der Unfaßbare wird gefaßt, durch die zwischen der Gottheit und dem Fleische in der Mitte stehende Seele läßt er sich als Mensch umgrenzen, der, welcher die Fülle selbst ist, entleert sich, auf kurze Zeit entkleidet er sich seiner Herrlichkeit, damit wir an seiner Fülle Theil hätten! ‚O thörichte Weisheit der Welt', ruft darum Hilarius, ‚welche die göttliche Kraft nicht erkennt in der Schmach Christi, in der Thorheit des Glaubens nicht die göttliche Weisheit. Es scheint widersinnig, daß der, der von Ewigkeit ist, geboren werde, daß der Unveränderliche an Jahren zunehme, der Leidensunfähige leide, der Lebendige sterbe, der Todte lebe. Aber erweist sich nicht gerade hierin eine allmächtige und darum göttliche Kraft?' [2] Ja größer erscheint darum in der Menschwerdung Gottes Macht, als da er Himmel und Erde schuf [3]. Doch das führt uns zu einer letzten Untersuchung.

Die Incarnation ist eine Thatsache von universeller Bedeutung; die Welt vor Christus weist auf sie hin, wie die Weissagung auf die Erfüllung; die Welt nach Christus mit Allem, was sie an Großem, Edlem, Segensreichem und Menschenwürdigem hat, ruht auf ihr. Dieß muß uns mit

[1] Greg. Naz. Or. XLII. p. 682.
[2] De Trinit. V. 18.
[3] Basil. De Spir. Sto. c. 8.

Nothwendigkeit hinweisen zur Lösung einer letzten Frage: Welche Stellung und Bedeutung hat das Geheimniß der Menschwerdung in Gottes Weltplane? Wohl ist es das Werk seines eigensten, freiesten Rathschlusses, seines allerlautersten Willens, nur aus diesem schließlich zu begreifen; aber sollte es uns nicht gestattet sein, auch nur um ein Geringes den Schleier zu heben, der Gottes ewige Gedanken uns verhüllt? Sollten wir, nachdem dieß Geheimniß in seinen Wirkungen sich so herrlich und erhaben erwiesen, nicht wenigstens von Ferne ahnen können, warum Gott der Herr dieses Mysterium als die Krone und die Vollendung der gesammten natürlichen und übernatürlichen Weltordnung zu verwirklichen beschloß? ‚Viele Fragen hierüber', sagt der hl. Anselmus[1], ‚haben nicht bloß Gelehrte, sondern auch Ungelehrte, und forschen nach dem Grunde dieses Geheimnisses. Wohl ist diese Untersuchung äußerst schwierig, die Lösung aber Allen verständlich und wegen der Herrlichkeit seiner Gründe und dem großen Nutzen, der daraus hervorgeht, Allen höchst erfreulich; darum will ich streben, hierüber mitzutheilen, was zu erkennen Gott mir verstatten wird'.

Es ist gerade der überwältigende Eindruck des Geheimnisses der Menschwerdung, welcher schon bei den Alten die Frage auftauchen ließ, ob Christus gekommen sei, hätte auch Adam nicht gesündigt?[2] Die Bejahung dieser Frage lag um so näher, als ja gerade die bedeutendsten Männer, wie ein hl. Augustinus[3], und Theologen, wie Thomas[4]

---

[1] Cur Deus homo I. 1.

[2] Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 3. Suarez, De incarn. P. I. Disp. V. per tot. — Die Schule des Scotus mit Albertus Magnus, Alexander von Hales und Andern bejaht diese Frage; die des Thomas spricht sich dagegen aus; Thomas selbst ist nicht ganz entschieden.

[3] De Trinitat. XIII. 10.

[4] L. c. Qu. XLVI. Art. 1.

und Bonaventura[1], die absolute Nothwendigkeit der Genugthuung zur Erlösung der Welt nicht zu behaupten wagten. Außerdem ist die Menschwerdung Gottes in Christus, diese innigste Durchdringung der Menschheit mit der Gottheit in dem Gottmenschen, die unendliche Herrlichkeit und Schönheit, die demselben als persönlichem Einheitspunkt von Gottheit und Menschheit eben dadurch geworden, die Gemeinschaft des gesammten Geschlechtes in ihm und durch ihn, als ihrem Haupte mit Gott, der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer, die einen Quell namenloser Würde und Gnade und Seligkeit der Creatur aufschließt und in der die Welt in höchster Weise ihre Vollendung feiert, ein so großartiger Gedanke und eine Gottes so würdige That, daß wir nur schwer uns entschließen können, sie als etwas zufällig, durch die Sünde Adams nämlich, in diese Weltordnung Eingetretenes und nicht als das Ziel und den Abschluß eines ursprünglichen göttlichen Weltplanes zu betrachten, wenngleich in seiner Ausführung durch den Fall des Menschen das Geheimniß der Weltvollendung in der Incarnation zugleich zum Geheimnisse der Erlösung des Gefallenen sich gestaltete[2].

Vor Allem ist es der Apostel, der uns die absolute Erhabenheit dieser Gottesthat schildert[3], wenn er sagt: ‚Gesegnet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglicher geistlichen Segnung in Christus. Wie er uns erwählt hat in ihm vor der Gründung der Welt, daß wir seien heilig und makellos vor sei-

[1] De passione Domini. Cap. XLVI. Cf. Petav. l. c. II. 13.

[2] Suarez l. c. Sect. III. et IV. sqq.: Intelligendum est . . . Deum ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret, optimo modo se communicandi hominibus. Cf. Thom. l. c. Qu. I. Art. 5: Opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem humanae naturae.

[3] Ephes. 1, 3—7.

nem Angesichte in Liebe; der uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindes Statt zu ihm durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Rathschlusses, zur Verkündung der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat in seinem geliebten Sohne, in welchem wir Erlösung haben durch sein Blut und Nachlaß der Sünde nach den Reichthümern seiner Gnade'. So ist diese That der größten Herablassung Gottes in ganz besonderer Weise die Offenbarerin seiner Herrlichkeit [1]; denn sie ist wie keine andere mehr eine That seiner Liebe. Es ist der Liebe wesentlich, sich mitzutheilen, wie die Sonne neidlos ihre Strahlen aussendet; dem höchsten Gute und der höchsten Liebe darum ziemte es sich, in höchster Weise sich zu schenken. Und so geschah es, als das Wort Mensch ward. In der Schöpfung hatte er über das Angesicht der sterblichen Menschheit aufleuchten lassen einen Wiederschein des ewigen Geistes; es war die That einer unendlichen Liebe ebenso, wie das Werk einer ausschließlich göttlichen Macht. Und der geschaffene Geist, sein Ebenbild, verherrlicht nun seinen Schöpfer in natürlicher Erkenntniß und Liebe — eine Ehre, die aber bei Weitem entfernt ist, Gott Gottes würdig zu verherrlichen. Aber das war noch nicht genug. In der Berufung der Engel und des ersten Menschen zur übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit hat er ihnen Antheil gegeben an seiner eigenen Seligkeit, hereingezogen die Creatur in die Gemeinschaft seines innern Lebens, der göttlichen Natur sie theilhaftig gemacht. Und die durch die Gnade wunderbar erhobene Creatur verherrlicht nun ihn durch

[1] Es ist erschienen die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes und Gottes. Tit. 3, 4. Pertinet ad rationem summi boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1.

übernatürliche Erkenntniß und die Werke übernatürlicher Liebe. Aber auch hier bleibt noch ein unendlicher Abstand zwischen der Herrlichkeit, die Gott an sich zukommt, und die ihm die Creatur zu geben vermag. Auch das genügte seiner Liebe nicht. So schafft er nun das Höchste, das ‚von Ewigkeit Verborgene', in dem die Wunder seiner Macht nur übertroffen werden durch die Tiefen seiner Liebe; er schenkt sich ganz und ungetheilt durch seine wesenhafte und persönliche Mittheilung an die Creatur. Und die durch die Einheit der Person mit Gott Eins gewordene Menschheit, dieser durch den Vollbesitz der Gottheit Gesalbte, d. i. Christus, verherrlicht nun den Vater in einer unendlichen Weise, wie es Gott ziemt, und wie es nur ein Gott zu geben vermag. Hier ist das Organ der Verherrlichung Gottes seinem Gegenstande völlig proportionirt — eine unendliche Ehre dem Unendlichen. Gott gibt der Creatur zuerst, was außer ihm ist, die creatürlichen Gaben; er gibt ihr Antheil an dem, was in ihm selbst ist, seine Seligkeit; er gibt ihr, was er selbst ist, sich selbst — das ist der höchste denkbare Grad der Liebe, über welche hinaus keine mehr möglich [1]. Eine falsche Philosophie fordert von Gott die Erschaffung der besten Welt (Optimismus); wir haben diese Anschauung verworfen; denn sie ist der Idee Gottes, des freien Schöpfers, unwürdig, dem Wesen der Welt als einem endlichen widersprechend. Aber was wir nicht fordern dürfen, und unend-

---

[1] Tanta, tam excelsa et tam summa est haec humanae naturae suffectio, ut, quo attollatur altius, non habeat. Augustin. De praedestin. Sanctor. c. XXV. Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1. Opuscul. LX: Quid benignius et melius, quam quod Creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quae benignitas magna fuit, cum communicare se voluit omnibus rebus per praesentiam, major, quia communicavit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae.

lich mehr als dieß, hat Gott in Liebe gethan, indem er den Sohn dahingab an die Welt. Die Himmel verkünden seine Herrlichkeit, und die Sterne erzählen sein Lob; aber nun hat der Staub der Erde in unendlicher Weise sein Lob verkündet und seine Herrlichkeit in vollkommenster Weise offenbaret; denn der Fuß des Menschensohnes hat ihn berührt [1].

So steht Christus, der Gottmensch, dem Vater gegenüber als der lebendige Ausdruck seiner Liebe, der ewige Lobpreis, in dem und durch den als ihrem Haupte die Menschheit die Gottes würdige Verehrung zu zollen vermag, in welcher sie ihre nächste und allgemeinste Aufgabe erfüllt. Darum hallt hinaus in die Nacht über der Krippe des Herrn der Engelgesang: Ehre sei Gott in der Höhe! So ziemte die Menschwerdung des Sohnes der Größe der Gottheit; aber auch die Menschheit, konnte sie gleich als ein Recht ihrer Natur die Incarnation nicht fordern, findet doch gerade in ihr ihre höchste Vollendung. Darum: Friede den Menschen auf Erden! ist die andere Hälfte des Engelrufs. Denn nun ist der menschlichen Natur eine Hoheit geworden, wie sie die alte Welt nicht geahnt, zu welcher kaum des Menschen Gedanke sich aufzuschwingen vermag, welche die Herrlichkeit des ersten Menschen vor dem Falle weit überragt. Denn Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott geworden, und in dem Menschen Christus hat die gesammte Menschheit ihre Erhebung zu Gott gefeiert [2]. ‚Er ist geworden‘, sagt der hl. Irenäus [3], ‚was wir sind, damit wir werden, was er ist‘, damit ‚wir ähnlich werden ihm, dem Erstgeborenen unter den Brüdern‘ [4]. So ist er das Haupt der Menschheit geworden [5], dem Alle sich eingliedern, dem Alle als sein Leib

---

[1] Pulverem abjectionis nostrae corpus fecit gloriae suae. Leo M. De Nativ. Dom. Serm. II.

[2] Augustin. Civ. Dei XXI. 15.

[3] Adv. haeres. V. 1.

[4] Röm. 8, 29. [5] Ephes. 1, 22.

angehören, über welche die unendliche Hoheit des Hauptes ausströmt, sie mit himmlischer und göttlicher Würde durchdringend [1]. „Denn es ist nicht zweifelhaft', bemerkt Leo der Große [2], 'daß die menschliche Natur von Gottes Sohn in eine so innige Verbindung ist aufgenommen worden, daß nicht bloß in jenem Menschen, welcher der Erstgeborene ist der ganzen Schöpfung, sondern auch in allen seinen Heiligen Einer und derselbe Christus ist. Denn obgleich erst im jenseitigen Leben es sich erfüllen wird, daß Gott ist Alles in Allem, so wohnt er doch jetzt schon ungetheilt in seinem Tempel, welcher die Kirche ist'. Denn es ist unser Fleisch und Blut, es ist unsere Natur, unsere Menschheit, die in ihm zu Gott erhoben wurde, welche nun der Glanz der Gottheit überstrahlt. So sind denn auch wir in Christus mit Gott geeint, als sein mystischer, aber doch realer Leib gehören wir, weil ihm verbunden, der Erde nicht mehr an [3]; wie durch die Menschwerdung Gott sich vermenschlicht, so sind wir durch sie vergöttlicht worden [4]. Was immer die Besten des Alterthums ausgesprochen, was die Verheißungen der Propheten verkündet, was alle Religionen ersehnten, Erhebung des Menschen zu Gott, dem Quell der Wahrheit und der Liebe, und Beseligung in ihm, das hat nun seine Gewähr gefunden; denn wer den Sohn gegeben, warum sollte der mit ihm nicht Alles geben? [5]

---

[1] Assumptione carnis unius interna universae carnis incolit. Hilar. De Trinit. II. 25.

[2] Serm. XIV. de Pass. Serm. X. de Nativ. Serm. I. de Ascens.: Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. Aehnlich Chrysost. Hom. IV. 2 in Ephes. Cf. Petav. De Incarn. I. 2. c. 8.

[3] Athanas. Or. III. p. 240.

[4] Id. Orat. IV. p. 277.

[5] Thom. Aquin. C. gent. IV. 54.

Was ist der Mensch? Das war die Frage der alten Welt, das Räthsel der Sphinx. Eine zweifache Antwort hat sie darauf gegeben: die eine vergöttert ihn, die andere wirft ihn hinab unter das Thier. Der Rationalismus hat einen Ausweg versucht: er hat die Würde des Menschen als des freien Geistwesens gepriesen, und ihm einen eigenen Cultus, den der Humanität gewidmet; die moderne Culturwelt bezeichnet dieß als ihren höchsten Ruhm, die Idee der Humanität entwickelt und zur Anerkennung gebracht zu haben. Doch, was sie so nennt, ist nur eine hohle, ohnmächtige Phrase, die keinen tiefer Blickenden mehr besticht, das Caput mortuum, der ersterbende Rest des in ihr trotz seiner Läugnung nachwirkenden christlichen Princips; und darum wächst mitten in dieser Welt der Humanität und unter allen Blüthen wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung selbst bei ihren Heroen eine Wildniß so roher Gefühle und einer so nackten, kalten Selbstsucht hervor, daß bei deren Anblick uns graut. Die Philanthropie des Rationalismus steht auf dem Boden der Natur; sie liebt im Menschen nur, was ihr entspricht, sie befriedigt, ihr liebenswürdig erscheint; darum ist sie egoistisch, wandelbar und unstet, wie alles Leben in der Natur. Daher geht neben dieser unwahren Verherrlichung des Menschen die tiefste Verachtung desselben Menschen einher, in der neuen Welt so gut wie in der alten Culturwelt mit ihren Gladiatoren und Sklaven, ihrer Ueppigkeit[1] und Grausamkeit; die pantheistische Vergötterung desselben schlägt immer wieder in die Verthierung um. Die moderne Menschenbeglückung endet mit Haß und Hader, und bricht dem das Herz, der an ihre Theorien geglaubt. In

[1] Einen Beweis, daß bei den hochgebildeten Griechen das Innere thierisch blieb, gibt uns ihre Geschlechtsliebe. Die Ehefrauen lebten in Abgeschlossenheit und Erniedrigung; um die Hetären dagegen sammelten sich die Koryphäen des Staatslebens und der Wissenschaft (cf. Demosthen. c. Neaer. Orat. Attic. V. 578).

der That, diese Verachtung des Menschen gerade dann, wenn die Menschenwürde und Menschenrechte gepriesen werden, darf uns nicht wundern. Betrachten wir die Blindheit seines Geistes, die Schwäche und Wandelbarkeit seines Willens, die Macht seiner ungezügelten Leidenschaften, den Abgrund von Bosheit, welcher der Mensch fähig ist, werfen wir einen Blick in die Annalen der Weltgeschichte, diese lange Reihe menschlicher Verkehrtheiten und Verbrechen, wo auch der Strahlenkranz der Wenigen, den die Nachwelt ihnen um's Haupt geflochten, in der Nähe gesehen, welkt, — da begreifen wir wenigstens die Versuchung des Menschenhasses und der Menschenverachtung, wie sie gerade das Gemüth der Besseren beschleicht. Der Rationalismus weiß die Humanität hoch zu erheben und sucht sie auf unter allen Gestalten, unter allen Himmelsstrichen und aus allen Jahrhunderten; aber wo dann sein eigentliches Ideal sei, woran er unbedingt glaube, was er rückhaltlos liebe, worin er seine letzte Stütze gefunden — darauf hat er keine Antwort. Daher trägt auch der höchstgebildete, aber unerlöste Mensch eine ungeheuere Leere in sich, weil er keinen Glauben hat an ein bestimmtes Humanitätsideal, das ihm unbedingt gilt, darum hat er auch keine Liebe und darum keine Hoffnung. Könnten so viele geheime Seelenschmerzen, so viele verborgene Qualen reden, sie würden von der Sehnsucht des Herzens sprechen, von einem heißen Verlangen nach Autorität, der sie glauben, der sie sich ganz unterordnen, der sie sich mit rückhaltloser Liebe hingeben, auf die sie ihre Hoffnung und ihre Zukunft bauen können. Diese ist allein Jesus Christus.

‚Es ist die Offenbarung', bemerkt Pascal[1], ‚welche die schärfsten Gegensätze in der Anschauung vom Wesen des Menschen in wahrhaft wunderbarer Weise ausgleicht. Sie weist auf den Punkt hin, wo die entgegengesetztesten Rich-

[1] Pensées, I. P. Art. 11.

tungen sich vereinigen, welche in allen Systemen der Weltweisen unversöhnlich schienen. Denn diese machten ein und dasselbe Subject zum Träger der Schwäche wie der Stärke, der Niedrigkeit wie der Erhabenheit; darum widersprechen sie sich. Der Glaube dagegen läßt all' unser Elend als Antheil der sündigen Natur, all' unsere Größe als Gottes Werk erscheinen; in der Person des Gottmenschen hat er uns eine Analogie gegeben. So findet die Philosophie ihre Lösung in der Theologie. Wer die Größe des Menschen bewundert, — was ist größer als der Mensch, wie ihn das Evangelium uns darstellt, was er ist und werden soll durch Christus? Betrachten wir dagegen die Niedrigkeit seiner Natur, wer schildert beredter das Elend der sündigen Menschheit als das Evangelium? So wird es beiden Anschauungen gerecht, aber was noch mehr ist, es weist auf den Punkt hin, wo die beiden Gegensätze zur innigsten Harmonie zusammengehen.'

Darum spricht der Engel, der die Geburt des Heilandes den Hirten verkündet: „Ich bringe euch große Freude, die widerfahren ist allem Volk.' Das ist die Freude, die Allen geworden, und die Hoheit, über welche keine andere geht, daß Gottes Sohn Mensch ward, daß er ihn, den Sohn einer kurzen Stunde, den Sklaven jeder bösen Lust zu sich erhoben, ihn dadurch mit unaussprechlicher Würde umkleidet, das Licht seiner ewigen Schönheit über ihn ausgegossen [1]. Seit Christus Mensch geworden, ist Menschenverachtung nicht mehr

[1] Per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, unde Augustinus (De vera relig. c. 16) dicit: Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura in hoc, quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo papa (Serm. I. de Nativ.) dicit: Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degenere conversatione redire. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. I. Art. 2.

möglich, denn nun trägt der Mensch ein göttliches Siegel auf seiner Stirne. Christus hat den Mantel seiner göttlichen Natur verhüllend und vergöttlichend über die Blöße, über die tiefen Wunden der Menschheit geworfen und so ihre Laster, ihre Thorheit, ihr Elend verhüllt. Nicht bloß verhüllt hat er sie, er hat die Wunden geheilt, die Armuth bereichert, mit dem Feuer der Gottheit sie durchdringend, alle Befleckung hinweggenommen [1]. Das ‚Wort ist Fleisch geworden', alles Fleisch ist nun mit göttlichem Leben durchdrungen, das Endliche ist eingegangen in das Unendliche, das Zeitliche in das Ewige. Was ist nun der Mensch! Welche Aufgabe ist nun dem Menschenleben gesetzt! Wie ist nun über und über erfüllt das Menschenherz! ‚Ich bin klein und doch groß', spricht Gregorius von Nazianz [2], ‚niedrig und erhaben, sterblich und unsterblich, irdisch und himmlisch! Mit Christus soll ich erben, Gottes Sohn sein, ja Gott selbst!' Und in dieser unnennbaren Hoheit der Menschennatur, die den Adelsbrief in Christus empfangen, liegt die Wurzel, die treibende Kraft, aus welcher unsere gesammte Civilisation mit ihren höchsten Gütern der Bildung, Humanität und Freiheit herausgewachsen. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch in ihm, durch ihn Gott würde — das ist der tiefste, fundamentale Gedanke, auf dem der Bau der christlichen Welt ruht. Gott ist Mensch geworden und unser Bruder [3]; nun steht der Höchste nicht mehr zu hoch, der Niedrigste nicht mehr zu tief — denn Alle sind Brüder in Christus.

Aber noch weiter müssen wir unseren Blick richten, um die Bedeutung der Incarnation in ihrem ganzen Umfange zu ermessen. Es steht, wie bereits gesagt wurde, der Mensch

---

[1] Gregor. Nyssen. Or. catech. c. XVI. p. 516.

[2] Orat. X. p. 175.

[3] Saget meinen Brüdern u. s. w. Matth. 28, 10.

auf den Grenzen zweier Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Welt der Körper und der Welt des Geistes, der Mittler und das lebendige Band, das die beiden großen Ordnungen des Geschaffenen zur innigsten, unlösbaren Einheit verknüpft. Er ist der Mittelpunkt, in dem alle Kräfte, Gesetze und Formen des niederen, sinnlichen Lebens sich zusammenfassen; alle die mannigfachen Gestalten, die höheren und niederen Stufen der Körperwelt einen sich in ihm, dem Mikrokosmus [1]. So ist er das Haupt, welches die Natur zusammenfaßt und vollendet, der Brennpunkt, an welchem das höhere Geistesleben sich entzündet, das alle Functionen und Stufen der Natur durchdringt und durchgeistet. Und mit jeder neuen Menschengeburt feiert die Natur auf's Neue ihre Vermählung mit dem Geiste, ihre Berufung zur Theilnahme am Leben des Geistes; in die Nacht der blinden, bewußtlos schaffenden Naturkraft bringt der Strahl des geistigen Lichtes, an die Stelle des nothwendigen Triebes tritt die freie That; es wird das Leben der Natur durch den Menschen, ihren Mittel- und Höhepunkt, den Gesetzen der Körperwelt entnommen und zur Klarheit und Freiheit des Geistes erhoben. Aber noch fehlt ein Glied in der Kette aller Wesen, deren obersten Ring die Hand Gottes hält, und die durch alle Bildungen und Gliederungen der Geschöpfe hinabreicht bis zum Staubatom: was der Mensch ist für die Natur- und Geisterwelt — wer ist dieß für die Geister- und Menschenwelt? Der Mensch, der Natur angehörig und dem Geiste verknüpft, mittelt diesen mit jener; wer ist Der, der, der Menschheit angehörend und der Gottheit, den Menschen in ihm mittelt mit Dem, der allein noch steht über Natur- und Geisterwelt, mit Gott?

---

[1] Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. XCI. Art. 1.

Das ist der Gottmensch Jesus Christus, der gekommen ist, Alles zusammenfassend zu erneuern, was im Himmel ist und auf Erden [1]. ‚Unser Herr Jesus Christus ist gekommen', sagt Irenäus [2], ‚um Alles in sich zusammenzufassen, damit das Wort das Haupt sei wie des Unsichtbaren, Geistlichen und Himmlischen, so auch des Sichtbaren und Körperlichen, als Haupt der Kirche Alles zu sich heraufziehend und so das Ende zurückführend zum Anfange.' Er ist das neue Haupt, Krone und Abschluß der Werke Gottes! [3] Alles, was in den Millionen und Millionen Menschen, was im Reiche der Geister an Kräften und Anlagen, was an Ahnungen und Strebungen nach Gott in ihnen sich regt, was an göttlicher Wahrheit in der Geschichte sich offenbart, was an Gnaden und Erleuchtungen in das Menschenleben eingesenkt wird und lebt, das stellt in ihm sich uns dar, dem Idealmenschen, der die reine, lautere Menschheit an sich trägt, als das Haupt am großen Leibe des Menschengeschlechtes und der Geisterwelt [4] diese ebenso repräsentirt, wie der Mensch das Haupt und der Repräsentant der Natur ist, und mit der Menschheit die Gottheit. Im Menschen und durch den Menschen ist die ihn umgebende Materie erhoben zum Reiche des Geistes; im Gottmenschen ist Mensch und Geist erhoben zum Reiche Gottes. Alles im Menschen wird geistig, Alles im Gottmenschen wird göttlich [5]. Der Mensch ist der Mittler zwischen Materie und Geist; Christus der Mittler zwischen Geist und Gott. ‚Er vertritt Alle', sagt Leo der Große, ‚denn in ihm ist die Natur von Allen' [6]. Nicht in einzelnen

---

[1] Ephes. 1, 9.

[2] Adv. haeres. III. 18. IV. 36.

[3] Der Erstgeborene aller Creatur. Coloss. 1, 15.

[4] Wir sind ein Leib in Christus. Röm. 12, 5.

[5] Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. I. Art. 1: Incarnatio est elevatio totius universi in personam divinam.

[6] Serm. VIII. de Passion.

Zügen trägt er daher das Göttliche an sich, sondern das ganze Bild der Gottheit erscheint in ihm, nicht die einzelnen Gaben, sondern die Quelle aller Gaben ist in ihm persönlich geworden; nicht einzelne Gnaden und zerstreute Lichtblicke des Wahren werden in ihm offenbar, sondern die Fülle der Gnade und Wahrheit, die Fülle der Gottheit ist in ihm erschienen leibhaftig. Der Mensch ist die ‚Welt im Kleinen', was von ihm gilt, gilt von der ganzen Natur und dem Reiche des Geistes; so ist die heilige Menschheit Christi die wahre, eigentliche Menschheit, Urbild und Form für die Bestimmung des ganzen Menschengeschlechtes und der Geisterwelt [1]. Und wie der Mensch, als Krone der sichtbaren Welt und dieser angehörig, doch unendlich an Hoheit sie überragt, als Mittler zwischen Natur und Geist beide in sich einend, so ist Christus eingetreten in dieses Geschlecht, wahrer und eigentlicher Mensch, doch unendlich erhabener als der Mensch, weil Mittler zwischen Gott und Mensch, Gottheit und Menschheit zugleich in sich tragend.

So ist nach dem tiefsinnigen Worte des Apostels [2] ‚Adam ein Vorbild des Kommenden', jeder Mensch eine Weissagung auf den Gottmenschen. Seine Stellung als Haupt und Krone der sichtbaren Welt läßt uns ahnen jenen Höheren, in welchem der große Leib des Menschengeschlechtes ein Haupt empfängt, das da leuchtet in der reinen, unwandelbaren Klarheit der göttlichen Schöne, während die Füße den Staub der Erde berühren, einen König, der die Millionen Menschen und Geister [3] und in diesen und durch diese das gesammte

[1] Der uns vorherbestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum. Ephes. 1, 5. ‚Christus Dominus causa exemplaris et finalis est praedestinationis aliorum.' Suarez l. c. Disput. V. Sect. 2. Symb. fid. Tolet. XI. Darum ist Christus der ‚Erstgeborene unter vielen Brüdern'. Röm. 8, 29.

[2] Röm. 5, 14.

[3] Idem quippe et angeli Salvator et hominis, sed hominis

Universum sammelt zu einem großen Reiche, Seinem Reiche, von dem göttliches Licht, göttliches Leben, göttliche Seligkeit ausgeht über die gesammte Weltcreatur [1], wie vom Menschen, als dem König der Erde, das Licht und Leben des Geistes ausgeht über die gesammte sichtbare Schöpfung. Wie durch diesen die sichtbare Creatur, zum Leben des Geistes erhoben, Gottes Lob verkündet, so empfängt Gott im Gottmenschen, der Natur und Geist, die sichtbare und unsichtbare Welt, das Reich der Menschen und das Reich der Geister in sich verbindet, die höchste, erhabenste und vollkommenste Verherrlichung. Und so müssen wir schließlich bekennen mit Malebranche und Chrysostomus [2]: ‚Die Welt ist geschaffen für die Kirche Gottes'; die Kirche Gottes aber ist Christi Leib. Die verschiedengestaltige leblose Materie, welche die Erde, Sonne, Mond und Sterne bildet, mit all' ihren Geheimnissen und unergründlichen Kräften, ihrem verborgenen Dunkel und sichtbaren Glanze, ist ganz um Jesu willen da. Für ihn ward sie geschaffen und mit Rücksicht auf ihn bezeichnet mit seinem Siegel; denn alles Niedere ist nur für das Höhere. Was die Lüfte durchkreist, was die Meereswogen durcheilt, was durch Wald und Fluren schweift, ist sein; darum mußte der Fisch dem Petrus die Steuermünze bringen. Die menschliche Natur selbst aber in Adam

---

ab incarnatione, angeli ab initio creaturae. Bernard. Serm. I. de circumcis.

[1] Naturae cuique, ut bene sit, eo refluendum est unde effluxit, et ea refluendum via, qua effluxit. Ergo ut naturae omnes intellectuales a Deo Patre per Verbum effusae sunt, ita per idem ad eundem reflectantur necesse est. Ut via est, qua a principio exeunt, ita via fit, qua redeunt. . . Ut enim non alio Pater quam ipso nos et creat et illuminat et docet et regit, ita nec nos alio quam ipso possumus Patrem dicere, colere fruique. Thomassin. Dogm. theol. Incarn. II. 2.

[2] Serm. I. in Pentec.

war ein Vorbild Seiner heiligen Menschheit. Und obwohl er die Engel nicht erlöste, weil sie der Erlösung nicht bedurften, so ist alle Herrlichkeit, die sie umkleidet, ihnen doch nur gegeben im Hinblick auf die unendlichen Verdienste Jesu Christi, der auch ihr mystisches Haupt ist[1]. ‚Da es der Ordnung gemäß ist‘, sagt der hl. Franz von Sales[2], ‚daß jeder Wille unter mehreren Gegenständen den liebenswürdigeren vor allen anderen liebt, so folgt nothwendig, daß die göttliche Vorsehung bei dem Entwurf ihres ewigen Planes zuerst unsern Erlöser mit innigster Liebe umfaßte und dann der Ordnung nach die übrigen Creaturen. Alles ward daher dieses Gottmenschen wegen geschaffen, der auch deßwegen der Erstgeborene aller Creaturen heißt. Einzig um seiner Früchte willen wird ein Weinberg gepflanzt; Christus war diese wunderbare Frucht der Erde.‘

So ist denn erfüllt, was Irenäus gefordert: das Ende ist zurückgekehrt zum Anfange, die Natur zum Geiste, der Geist zu Gott. Denn ‚Ich und der Vater sind Eins‘, spricht des Menschen Sohn.

---

## Bemerkungen zum achten Vortrag.

Seit dem vorigen Jahrhundert war es eine dem platten Rationalismus vielfach geläufige Phrase, die Menschwerdung Gottes auf Erden stehe im Widerspruch mit der Unermeßlichkeit des Weltalls, und es sei nur eine unglaubliche ‚Eitelkeit oder Verstandesschwäche‘ ihrer Bewohner, wenn sie diese

---

[1] Qui erexit hominem lapsum, dedit Angelo, ne laberetur, solvens illum, servans istum, et hac ratione fit aequa utrique redemptio. Bernard. in Cant. Serm. XXII. Suarez, De Incarn. T. I. Disp. XLII.

[2] Von der Liebe Gottes. II. 4.

kleine Erde, die fast wie ein Sandkorn im All verschwinde, als den Mittel- und Höhepunkt aller göttlichen Thätigkeit betrachte. Schon im J. 1751 hat Becker[1] hierauf geantwortet. Gott schaut auf das Niedrigste, sagt er; uns hat er zu Brüdern angenommen, hier hat er die Kirche gegründet; was die Sterne betrifft, so sind sie entweder, wie Leibnitz (und in neuerer Zeit J. H. von Schubert) annahm, von seligen, nicht gefallenen Geistern, oder gar nicht bewohnt. Vom Menschen aber gilt, was Moses vom israelitischen Volke sagte: Wo ist ein Volk, dem seine Götter so nahe sind, als unser Gott uns nahe ist? Unser Planet aber ist, verglichen mit tausend anderen, das Bethlehem unter ihnen allen, die kleinste Stadt unter tausenden in Juda, zu welcher der Herr kommen sollte.

Uebrigens sind, wie Whewell[2] nachweist, die Gründe für das Bewohntsein der Sterne keineswegs noch gefunden. Steffens[3] sieht mit Hegel in unserer Erde den organisirten Punkt des Universums, auf welchem der Herr erschien, das Bethlehem der Welt; auch Alexander von Humboldt[4] sprach seinen Tadel aus über jenes ‚unfruchtbare Erstaunen über Zahl- und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen.' ‚Die wilden Verirrungen', spricht Jener, ‚durch welche man die Seelen auf entfernte Sterne versetzte, auf dem Sirius das wiederkehrende Paradies zubereitete, während Andere für einen jeden Himmelskörper eine eigene Geschichte, der menschlichen ähnlich, ja einen eigenen Erlöser annehmen zu müssen glaubten, werden auf immer verschwinden.' ‚Die Meinung', sagt

[1] De globo nostro terraqne prae omnibus mundi corporibus inhabitatione Filii Dei nobilitato.

[2] The plurality of worlds. 1854.

[3] Religionsphilosophie. I. S. 205.

[4] Kosmos I. S. 156.

Schelling[1], ‚welche gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen, und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung. . . Wenn man fragt, warum Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theile mehr gelegen sei, als an allem Uebrigen, so will ich darauf einfach mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte.‘ ‚Daß die Erde‘, sagt derselbe anderswo[2], ‚welche Gott (durch die Menschwerdung seines Sohnes) zum Hauptplatze seiner Offenbarungen ausersehen hat, in der unermeßlichen Zahl der Sterne wie ein Punkt schwimmt, ist kein Grund dagegen, da Gott seine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, sondern nach einem keinem tieferen Forscher unbekannten Grundgesetze seiner Haushaltung vielmehr das Geringere und Niedere vorzieht.‘

Es ist darum gar nicht einmal nothwendig, wie Ebrard[3] thut, ausführlich den Beweis dafür anzutreten, daß auf jenen Planeten ‚entweder völlig andere Naturgesetze herrschen als bei uns (wer möchte aber wohl eine so thörichte Hypothese aufstellen), oder daß man bekennen müsse, daß gemäß eben diesen Naturgesetzen auf den andern Planeten ein so vollkommen organisirtes vegetabilisches oder animalisches Naturleben, wie auf der Erde, nicht vorkommen kann.‘

Betrachten wir übrigens unsere Erde selbst; wie viel Meer und wie wenig Land! Und hier wie viel Wüste, ödes Gebirg und wie wenige bewohnte Länder! Wie klein das Seebecken, an dessen Ufern der entscheidende Theil der Weltgeschichte gespielt hat, welche der Menschheit ihre Bildung

---

[1] Philosophie der Offenb. WW. IV. Bd. S. 10. 236.

[2] Sendschreiben an Eschenmayer.

[3] Der Glaube an die hl. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg 1861.

und ihre Gestalt gab! Gibt es nicht millionenmal mehr Thiere als Menschen? Wo in der ganzen Natur gehen Qualität und Quantität Hand in Hand? Mit Recht ruft Schiller den Astronomen zu:

Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen,
  Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch gibt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
  Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Außerdem, wie die Offenbarung berichtet, bildet der Mensch den Abschluß der Werke Gottes, nach der Schöpfung des Menschen ruhte Gott. Durch diese Stellung auf der Scala der geschaffenen Wesen erhält der Mensch und mit ihm die Erde ihre Bedeutung als Ziel und Ende aller göttlichen Schöpferthätigkeit. Wie die langen Perioden der Erdbildung nur vorausgehen, um eine Stätte zu bereiten, auf welcher der Mensch wohne, wie alle früheren Lebensformen und Gestaltungen nach den Ergebnissen physiologischer und paläontologischer Forschungen sich in aufsteigender Entwicklung folgen bis hin zum Menschen, Weissagungen sind auf ihn, so ist die Erde, dieser große Leib, aus dem die Menschheit sich aufbaut, wenn auch nicht astronomisch, so doch teleologisch Mittelpunkt der Welt.

## Neunter Vortrag.

---

## Die Gottesmutter.

Maria im Protestantismus. — Das kirchliche Bekenntniß. — Folgerungen. — Ihre Jungfräulichkeit und Sündenlosigkeit. — Ihre unbefleckte Empfängniß. — Maria Priesterin, Prophetin, Königin des N. B. — Mutter des mystischen Leibes Christi. — Maria Mittlerin. — Ihre Vorherbestimmung und Mitwirkung. — Maria's Glaube und Liebe. — Die Verehrung der hl. Jungfrau in der Kirche. — Kraft ihrer Fürbitte. — Maria und die Häresie. — Maria und die hl. Väter. — Der Marianische Cultus im Leben. — Dante und die hl. Jungfrau.

‚Geboren aus Maria der Jungfrau', sprechen Alle, so an Christum glauben, in dem Apostolischen Bekenntniß. Darum führt nothwendig der Sohn uns hin zur Mutter; sie hat ihn ja der Welt gegeben, durch sie ist er geworden ‚Fleisch von unserm Fleische, Bein von unserm Bein', unser Bruder. Und darum ist seine Mutter auch unsere Mutter. Ein doppelter Grund fürwahr, der uns verbietet, von der Darstellung der Person des Erlösers alsbald zu jener seines Werkes überzugehen, ohne ihr zuvor eine Betrachtung zu widmen.

Hiezu kommt ein Anderes. Wohl hat der Protestantismus, wenn auch nur ‚nebenher und obenhin', erklärt, daß er, ‚wie die ganze alte Kirche, sie als die Jungfrau und Gottesgebärerin anerkennen wolle' [1]. Doch auch dieses We-

---

[1] Vgl. Dietlein, Evang. Ave Maria. Halle 1863. S. 17, welcher den ‚bedenklichen Fortschritt' in der Abschwächung der Ehre der Jungfrau bei den protest. Bekenntnissen nachweist. Das erste Baseler

nige ist nicht zur Wahrheit geworden. Wir übergehen den Vorwurf der ‚Marienanbetung‘, deren auch in neuester Zeit die Kirche angeklagt wurde [1]. Aber die Mißachtung, mit welcher selbst in gläubigen protestantischen Kreisen von ‚der Maria‘ gesprochen wird, muß jedes christliche Gefühl tief verletzen. Sie haben kein Wort der Verehrung für sie, die der Engel gegrüßt, welcher der Sohn selbst sterbend am Kreuze seine Liebe bewiesen, die er als seine Mutter anerkannte in derselben Stunde, in welcher er zu seinem Vater rief, welche der Himmel als die ‚Gnadenvolle‘ bezeichnet, auf welcher das Auge des Vaters von Ewigkeit geruht, da er von Ewigkeit des Sohnes Menschwerdung beschlossen. Sie strafen Lüge den hl. Geist, der durch die Jungfrau die wunderbare Weissagung aussprach: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter [2]. Das unmittelbare Gefühl sagt uns, daß, wer den Sohn ehren will, die Mutter nicht schmähen darf; diese Stimme der Natur hat der Protestantismus verläugnet; da ihm durch die Verehrung der Mutter ‚die Ehre Jesu Christi unsers Herrn, einzigen Mittlers und Heilandes‘, gefährdet erscheint, und er mit Vorliebe ihr erhabenes Bild zu entstellen sucht [3]. ‚Es ist‘,

---

Bekenntniß (1534) spricht von der ‚reinen, ewigen, unbefleckten Jungfrau‘. Das ‚ewige‘ ist später im Manuscript getilgt. Das zweite Baseler Bekenntniß (1566) läßt auch das ‚reine‘ weg. Dagegen heißt sie in der F. C. Sol. decl. VIII. 24. und Apolog. Conf. Aug. IX. 27. ‚laudatissima virgo‘ ‚dignissima amplissimis honoribus‘.

[1] Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 1864. S. 330. Er, der den Glanz der Gottheit Christo selbst entrissen, wird freilich in seiner Mutter nur ein ‚einfaches Kind aus dem Volke‘ sehen, welches ‚Mutterwitz auf ihren Erstgeborenen vererbte‘.

[2] Luc. 1, 48.

[3] So besonders Preuß in seinem Exam. Chemnitii und: Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß, Berlin 1865, welcher erklärt, das Mäkeln am Thun und Lassen der Mutter Gottes fordere das ‚protestantische Gewissen‘, die ‚Ehre Gottes und Christi!‘ Denn wie er

bekennt der Protestant Dietlein[1], ‚ein Verhältniß beständiger Flucht vor der Mutter Gottes, steter Angst davor, ihr auch nur ein Wort des Grußes zu gönnen, welches ihr doch der ewige Vater durch Engelsmund zusandte, um damit den ersten Riß in den alten Fluch zu reißen, der uns von ihm und seiner Liebe trennte. Jedem andern Menschenkinde, wenn es in die ewige Heimath vorausgegangen ist, dürfen wir ein Ave pia anima! nachrufen, so oft wir wollen — nur der Mutter nicht, denn das wäre — katholisch!‘

Versuchen wir es darum, die dogmatische Grundlage des Marianischen Cultus in der katholischen Kirche in möglichster Kürze darzulegen.

‚Wir lehren‘, sprechen die Väter der Synode von Chalcedon im fünften Jahrhundert, ‚übereinstimmend mit den heiligen Vätern, von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit ... vor aller Zeit seiner Gottheit nach aus dem Vater geboren, in der Fülle der Zeit aber unsertwegen und wegen unsers Heils der Menschheit nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter‘. ‚Denn‘, spricht Cyrillus von Alexandrien[2], ‚ist der Emmanuel wahrer Gott, dann ist die heilige Jungfrau Gottesmutter, weil sie fleischlich in ihrem Schooße das fleischgewordene Wort geboren hat‘, und nicht einen bloßen Menschen, mit dem sich später die Gottheit einte. Ihr beschloß der ewige Vater seinen Sohn, den er aus seinem Herzen von Ewigkeit, sich selbst gleich, gezeugt und

behauptet, rührt die Verehrung der Unbefleckten vom ‚Feind unseres Geschlechtes her‘!!! (S. 22.) Doch hat derselbe nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche laut Erklärung vom 2. Febr. 1872 diese Schrift widerrufen; vgl. Handweiser Nr. 113.

[1] A. a. O. VII.

[2] Anathem. I. Cyrill. Alex. Concil. Eph. (431).

als den Eingeborenen wie sich selbst liebt, so zu geben, daß er wahrhaft ‚ein und derselbe Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau sei‘[1].

Wir sehen, wie einst dem Arianismus gegenüber das ‚ὁμοούσιος‘, so ward, als Nestorius die wahre und eigentliche Menschwerdung des Logos läugnete, indem er nur eine zufällige, äußerliche, moralische, nicht aber wesenhafte, hypostatische Einheit der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus zugab, das Wort ‚Gottesmutter‘ (θεοτόκος) der Eckstein, an welchem alle Angriffe der Häresie scheiterten, der Grundstein des wahren Glaubens an unsern Herrn, die Person und das Werk der Erlösung. Nur so kam das Mysterium der Incarnation, der rationalistischen Halbheit des Nestorius gegenüber, zu seiner vollen begrifflichen Darstellung; die innere, substantiale, untheilbare Einheit des Gottmenschen ist durch das ‚θεοτόκος‘ für immer festgestellt. ‚Das Wort ‚Gottesgebärerin‘, sagt Johannes Damascenus[2], ‚besiegelt das Geheimniß der Oekonomie des Heils‘.

Weil Gottesgebärerin, ist Maria Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist ‚παρθενομήτηρ‘ Mutterjungfrau[3], und ‚ἀειπαρθέ-

---

[1] Ex Bulla ‚Ineffabilis Deus‘.

[2] De fid. orthodox. III. 12.

[3] Luc. 1, 26—39. Matth. 1, 18—21. Quae et Unigenitum tuum Spiritus Sancti obumbratione concepit, et virginitatis gloria permanente, lumen aeternum mundo effudit, Jesum Christum. Praef. Miss. Cf. Concil. Lateran. (649) Can. 3. Ebenso sprechen sich sämmtliche Väter aus. Ambros. In Luc. 1, 11. Ephraem. Serm. in Nat. Domin. Iren. Adv. haeres. I. 26. Justin. Dialog. c. Tryph. c. 48. Ep. ad Diogn. c. 12: ‚Die Jungfrau wird geglaubt‘ ist ihm der Inhalt des christlichen Bekenntnisses. Ignat. Ad Ephes. c. 19. Ad Smyrn. c. 1. ad Trall. c. 9. Augustin. Enchirid. c. 34. Hieronym. Adv. Helvid. pass. Die Katakomben, besonders jene der Priscilla an der Via Salaria, weisen

*νος*'[1]. ‚Er ward empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau', spricht die Kirche im apostolischen Bekenntniß. ‚Wenn die Mutter', sagt Proclus, Patriarch von Konstantinopel, ‚nicht Jungfrau blieb in der Geburt, dann war es ein bloßer Mensch, den sie geboren, und ihre Geburt nicht wunderbar'[2]; ‚die Geburt aus der Jungfrau', bemerkt Athanasius[3], ‚war der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes'. ‚Der Wunderbare mußte wunderbar geboren werden', bekennt Augustinus[4]; denn ‚da sie im Glauben ihn empfangen, mußte die Geburt ihre Jungfräulichkeit erhöhen, nicht mindern', fügt Theodotus von Ancyra[5] bei. Es war eine Geburt, nicht ‚aus dem Willen des Fleisches noch des Mannes'; denn dann wäre die Frucht wieder eine sündige, in das allgemeine Schuldverhältniß des Geschlechtes verflochten. Aber vom Weibe ward der Erlöser geboren, damit er unseres Geschlechtes sei, seine Geburt eine wahrhaft menschliche, und so er selbst ‚der Menschensohn', uns in Allem gleich. Er ist der neue Adam, gezeugt durch die Kraft Dessen, der uranfänglich schaffend und bildend über den Gewässern schwebte bei der ersten Schöpfung[6].

So steht und fällt die Idee des Gottmenschen und Erlösers mit der Geburt aus der Jungfrau; diese ist der Schild seiner gottmenschlichen Würde sowohl den ebionitischen wie gnostisch-doketischen Irrthümern gegenüber[7].

---

bereits aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts Bilder der hl. Jungfrau mit dem Kinde auf. Cf. Rossi, Immagini scelte della B. Vergine Maria tratte dalle Catacombe Romane. Roma 1863.

[1] Epiphan. Haeres. LXXVIII. 5.

[2] Orat. I. in Deipar. [3] De incarnat. p. 516.

[4] Civ. Dei X. 29. [5] Concil. Ephes. P. III. c. 9.

[6] Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Luc. 1, 35. Genes. 1, 2.

[7] ‚Wenn wir auch sagen müssen', bekennt der Protestant Mar-

Hieraus ergibt sich uns von selbst die Bedeutung Maria's für die Person und das Werk der Erlösung, ihre Stellung in der Oekonomie des Heils, ihr Anrecht auf eine ganz ausgezeichnete Verehrung als Mutter des Erlösers und seiner Brüder, der Erlösten. Alle Höhen und Tiefen ihres Geheimnisses, ihres wunderbaren Berufes und ihrer Gnaden sind zusammengefaßt und ausgesprochen in dem Einen: ‚Maria, von der geboren ward Jesus, der genannt wird Christus' [1]. Wie in Christo alle Gnaden und Glorien seiner Menschheit aus deren persönlicher Einigung mit dem Worte fließen und von dieser gefordert werden, so sind alle Gnaden und Herrlichkeiten Maria gegeben wegen ihrer Verbindung mit dem Sohne durch ihre Mutterschaft. Sie hat, wegen des Sohnes, dessen Mutter sie ist und der unendlich ist, eine unendliche Würde. Hienach lassen sich ihre Gnaden und Herrlichkeiten ermessen, ihre erhabene Stellung über alle Creatur. Selbst die Cherubim sind nur Adoptivsöhne Gottes, sie ist Gottes Mutter. Darum ist ihre Geschichte untrennbar Eins mit der Geschichte des Herrn; wer diesen läugnet, läugnet sie, wer sie verachtet, verachtet ihn. Darum wurzelt ihre Bedeutung und Stellung in und für die Kirche ganz in jener des Herrn, darum sind alle christologischen Bestimmungen näher oder ferner mit Marianischen Ideen verflochten, sind alle Mes-

---

tensen (Christliche Dogmatik S. 255), ‚daß die jungfräuliche Geburt von einem Schleier verhüllt ist, der für die physikalische Betrachtung undurchdringlich ist, so ist diese Geburt doch die einzige, welche die religiöse und theologische Betrachtung befriedigt.'

[1] Matth. 1, 16. ‚Es gibt viele Apostel, aber nur eine Mutter Gottes. Hierin ist also die Jungfrau Maria über alle andern Menschenkinder hinaus, und einzig neben ihren göttlichen Sohn gerückt.' Dietlein S. 8. Passaglia, De immaculato Virg. conceptu. III. p. 1417 sqq.

sianischen Hoffnungen und Erwartungen zugleich Marianische Hoffnungen, ein Harren auf die neue Eva, die Mutter des ‚neuen Menschen‘ [1]. ‚Gott hat von Ewigkeit‘, sagt der Anglicaner Pusey [2], ‚Diejenige auserwählt, welche die Mutter Gottes werden sollte. Er hat sie in der Zeit geschaffen und sie mit all' den Eigenschaften begabt, mit welchen Diejenige begabt sein mußte, von der es heißt: Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Es war in der That in meiner Jugend ein überraschender Gedanke für mich, als es mir zuerst klar wurde, es müsse wahr sein, daß Eine aus unserm Geschlechte, welches das letzte und niedrigste unter Gottes vernünftigen Geschöpfen ist, näher zu Gott erhoben worden sei, als alle Chöre der Engel und Erzengel, der Herrschaften oder der Kräfte, über die Cherubim, die Gott so nahe stehen, und über die Seraphim mit ihrer brennenden Liebe. Und doch ist es selbstverständlich, daß sie, von welcher er sein menschliches Fleisch annahm, ihm näher gebracht wurde, als alle geschaffenen Wesen; daß sie in der ganzen Schöpfung oder in allen möglichen Schöpfungen allein dasteht mit dem Vorzug, daß in ihrem Schooße Derjenige, welcher in seiner Gottheit gleichen Wesens ist mit dem Vater, seinem menschlichen Leibe nach gleichen Wesens wurde mit ihr. Alle Vorstellungen müssen daher hinter der Wahrheit zurückbleiben, welche wir uns von der übermenschlichen, gnadenreichen Seele Derjenigen machen können, an welche Gott von Ewigkeit gedacht hat bei der Erwägung der Art und Weise, wie er seine so vernünftige Schöpfung durch die Erlösung unseres gefallenen Geschlechtes mit sich vereinigen wollte; von welcher er, der Gott und

---

[1] Genes. 3, 15. Jes. 7, 14. Jerem. 31, 22. **Passaglia**, De immaculato Virg. conceptu. II. p. 820 sqq.

[2] Eirenicon. P. II. p. 28. 27.

Mensch sein sollte, sein menschliches Fleisch annehmen, und welcher er in seiner Kindheit unterthan sein sollte.' Durch Ihn und um Seinetwillen, aber in eigener freier Mitwirkung war sie von jeder Thatsünde rein [1], ja frei von aller Sünde selbst im ersten Augenblick ihrer Empfängniß [2]. ,Du und deine Mutter', redet Ephrem den Herrn an, ,ihr allein seid ganz und in Allem rein. Denn in dir, o Herr, ist kein Flecken, und in deiner Mutter keine Makel' [3]. In ihr war Israels Beruf personificirt und zugleich erfüllt, zu bereiten den reinen, fleckenlosen, Gottes würdigen Leib, der das kommende Heil umkleiden sollte; sie war nach einem Ausdrucke des Patriarchen von Konstantinopel, Proclus [4], ,das unnahbare Heiligthum der Sündenlosigkeit', der ,jungfräuliche Paradiesesgarten, von keiner Sünde entweiht, aus dem der neue Adam sollte gebildet werden'; sie ist, wie der Zeitgenosse des Proclus, Theodotus von Ancyra, sagt, ,heilig, rein, unbefleckt, eine Lilie unter Dornen, Gott geweiht noch vor ihrer Geburt' [5]. Denn ,wenn der

[1] . . . Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo sermonem. Unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae concipere et parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Augustin. De natur. et grat. c. 36. Vor ihm Ambrosius (in Ps. 118. Serm. XXII. n. 29) und Hieronymus (in Ps. 77, 14). Concil. Trident. Sess. VI. Can. 23. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XXVII. Art. 4.

[2] Bulla ,Ineffabilis Deus' d. 10. Dec. 1854.

[3] S. Ephremi Syri Carmina Nisibina, ed. Bickell. Hymn. XXVII. str. 8. Cf. Introduct. p. 28 sqq. die Aeußerungen der Väter der syrischen Kirche über denselben Gegenstand und in demselben Sinne.

[4] Im J. 434. In Orat. VI. in Deipar.: *αὐτὴ τὸ ἄδυτον τῆς ἀναμαρτησίας ἱερὸν . . . ἐκ τοῦ παρθενικοῦ πάλιν πλάττεται παραδείσου ὁ δεύτερος Ἀδάμ.* Patrol. Gr. ed. Mign. Tom. LXV. c. 733.

[5] Homil. in Deipar. In Nativ. Dom. n. 11. Patrolog. Gr. ed. Mign. Tom. LXXVII. col. 1427. Cf. Passaglia, De immacu-

Leib des Herrn aus dem durch die Sünde verderbten Fleisch gebildet wäre, wie könnte Christus, das fleischgewordene Wort, ohne Sünde sein, da er dann von sündigem Fleische Fleisch angenommen [1]. Darum war sein Fleisch in Wahrheit nicht genommen von sündigem Fleische' [2]. So trägt sie, die Schlangentreterin [3], alle Verheißungen des Alten Bundes in ihrem Schooße, den menschgewordenen ‚Segen, in dem gesegnet werden sollen alle Völker der Erde' [4]; sie ist die Bundeslade, die das wahre Allerheiligste verhüllt [5]. Wie daher der ersten Eva die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geworden, so in noch höherem Maße der zweiten Eva, Maria; geheiligt wurden die Propheten, an die des Herrn Wort erging; heilig war Johannes, der letzte und größte vor ihnen schon im Mutterleibe, der den Kommenden nicht bloß verkündet, sondern auf den Gegenwärtigen hinweist. Aber Maria war mehr als alle diese, denn sie war des Herrn Mutter. Und der Herr war ihr unterthan, alle ihre Befehle und ihren Willen vollzog er, der gehorsame Sohn der Mutter, und er konnte sie vollziehen, denn sie waren nicht verschieden von dem Willen Gottes [6].

---

lato Deiparae semper Virginis conceptu, bes. Pars I. Sect. III. Cap. 4. ‚Wie der erste Mensch aus unbefleckter Erde, ebenso mußte auch der zweite geformt werden,' ist ein den Vätern geläufiger Gedanke.

[1] ‚Nicht in demselben Verhältnisse zur Sünde, wie wir andern Kinder der Eva, muß allerdings Diejenige gestanden haben von Anfang an, die von ihrer ersten Entstehung an die Trägerin der Gnade in so einziger Weise gewesen ist.' Dietlein a. a. O. S. 3.

[2] Ildephons. Toletan. (geb. 607) Bibl. PP. Tom. IX. col. 125.

[3] In ihrem Sohne, vgl. Genes. 3, 19.

[4] Genes. 12, 3; 18, 18; 22, 18. vgl. Gal. 3, 16.

[5] Hebr. 9, 1 ff. Ildephons. Tol. in Serm. de Assumpt. l. c. col. 150.

[6] Luc. 1, 28. Ceteris per partes praestatur; Mariae vero simul se tota infudit plenitudo gratiae. (Pseudo-) Hieronym. De Assumpt.

Darum war in ihr die ‚Fülle der Gnade'; von Anfang an in Heiligkeit gekleidet, war sie keinen Augenblick ihres Daseins in der Sünde, und, weil Mutter des Schlangentreters, darum nicht in der Macht dessen, welcher der Sünde Vater ist, dem sie in ihrem Sohne das Haupt zertreten. Strahlend im Lichtglanz vor dem Auge des Vaters, der sie erkiesen von Ewigkeit, und des Geistes, der mit ihr sich vermählte, ward sie bezeichnet mit dem Siegel der Beharrlichkeit, wirkte sie freithätig zu allen ihr von Gott verliehenen Gnaden mit. So gebührte es ihr, damit die Mutter des Sohnes würdig sei, und damit die, welche das nächste und unmittelbare Werkzeug werden sollte der Geburt des Erlösers im Fleische, zuerst und in ausgezeichnetster Weise Antheil empfange an der Erlösung Gnaden [1]. So gebührte es ihr, daß des heiligen Geistes Braut werth des Bräutigams sei; denn nicht einem Menschen hat Er Wohnung in ihr bereitet, sondern Gott. So gebührte es endlich ihr, der Auserkorenen des Vaters, damit an ihr er zeige, wie der Ewige lieben und begnadigen kann [2]. Kam aber der

B. M. V. ‚Quapropter illam longe ante omnes angelicos spiritus cunctosque sanctos coelestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cumulavit (Deus), ut ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera ac tota pulchra et perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest.' Ex Bulla ‚Ineffabilis Deus'. ‚Keiner', sagt Pusey (a. a. O. S. 391), ‚der nachdenkt, kann wohl bezweifeln, daß der Mutter seines Erlösers ebensoviel, wenn nicht mehr, gegeben wurde, als Jeremias oder Johannes dem Täufer. Wenn also diese nach der hl. Schrift im Mutterleibe geheiligt wurden, so ist es innerlich wahrscheinlich, daß dieses auch von der hl. Jungfrau gilt, weil sie dem Herrn näher stand als irgend ein anderes geschaffenes Wesen.'

[1] Cf. Thom. Aquin. l. c. Art. 5.

[2] Sola sine exemplo placuisti Domino nostro Jesu Christo.
Antiphon. Eccles.
‚Ineffabilis Deus . . . ab initio et ante saecula Unigenito Filio

Schöpfer zur Erde nieder in des Geschöpfes Knechtsgestalt, warum sollte hinwieder nicht zum Himmel aufsteigen sie, die Erste der Geschöpfe, die Mutter, die ihm seine Menschheit gegeben?

So weist uns denn das Ende wieder auf den Anfang, die Krönung als „Königin aller Heiligen" [1] auf die Gnaden in ihrer ersten Empfängniß hin. Der wunderbare Beginn ihres Lebens setzt uns nun nicht mehr in Erstaunen, da ihre Mutterwürde und Jungfräulichkeit, die Geburt ihres göttlichen Sohnes, den sie aus Gottes Kraft jungfräulich der Welt gab, da ihr ganzes Leben ein Wunder der Gnade war. Oder durfte der ewige Vater sie befreien von dem Fluche, unter dem ihr ganzes Geschlecht stand, in Schmerzen zu gebären, nicht aber von dem, was diesen Fluch ihm gebracht, der Sünde? Mit Recht spricht darum Sophronius [2]: ‚Du hast alle Ordnungen der Engel übertroffen, den Glanz der Erzengel verdunkelt, die Throne sind unter dir, du überragst die Herrschaften, den Fürstenthümern gehst du voraus, du bist stärker als die Gewalten, kräftiger als die Kräfte, du stehst über den Cherubim, bist den Seraphim vorausgeeilt'. ‚Sie ist', spricht Petrus Chrysologus [3], ‚größer als der Himmel, stärker als die Erde, weiter als der Erdkreis, denn Gott, welchen die Welt nicht faßt, faßte

---

suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis caeteris prosequutus est amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit.' In Bulla ‚Ineffabilis'.

[1] ‚Κυρία καὶ πάντων κτισμάτων δεσπόζουσα.' Joann. Damasc. l. c. IV. 15.

[2] Patriarch von Konstantinopel im 7. Jahrh., Hom. in Deipar. Annunt. Cf. Ballerini, Sylloge Monumentorum. Romae 1854. II. p. 64.

[3] Petrus Chrysologus, Serm. CXLIII. Basil. Sel. ed. Comb. I. p. 596. 597. 1130.

sie allein. Sie trug Den, welcher den Erdkreis trägt, gebar ihren Erzeuger, nährte den Ernährer aller Lebendigen'.

So steht Maria in der Mitte der Zeiten, auf den Grenzmarken des Alten und Neuen Bundes; jenen erklärt sie, diesen weissagt und begründet sie; sie hat den höchsten Segen empfangen, mit dem Gott im Alten Bunde segnete, den Segen der Mutterschaft im Fleische; mit ihr und durch sie tritt ein der höhere Segen des Neuen Bundes, das Charisma der Virginität, der Mutterschaft im Geiste [1], die fruchtbarste Mutter und die reinste Jungfrau, aus der von nun an ‚wie aus einer unsterblichen Wurzel, die jungfräulichen Zweige' [2] sich ausbreiten. Sie ist die letzte Prophetin und der ‚Propheten Königin'; denn an sie ergeht nicht bloß Gottes Wort, sie empfängt und trägt das menschgewordene Wort in ihrem Schooße; darum ruft sie aus in prophetischem Geiste: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter [3]. Und mit Millionen Glockenstimmen und aus den Herzen von Millionen Gläubigen tönt ihr dreimal jeden Tag seit Millionen Tagen die Erfüllung entgegen: Ave Maria! So ist sie die einzige, die einzig mögliche Zeugin des Geheimnisses der Menschwerdung, aus deren Mund die Apostel es vernommen und uns verkündet haben [4].

Sie ist die Hohepriesterin, vom heiligen Geiste selbst gesalbt, in welcher aller Priesterberuf des Alten Bundes cul-

---

[1] Augustin. Serm. LI. 16: In illo populo quia oportebat fieri abundantem propagationem usque ad Christum, per numerositatem plebis habebant officium ducendarum uxorum. At ubi natus est Rex omnium gentium, coepit dignitas virginalis a Matre Domini, quae et filium habere meruit et corrumpi non meruit.

[2] Athanas. Fragm. in Luc. 1, 46.

[3] Luc. 1, 48.

[4] Vgl. Wiseman, Abhandlungen über vermischte Gegenstände I. S. 499.

minirt, ein lebendiges Allerheiligstes, ein Tabernakel von Gottes Hand gebaut [1], von Gottes Geist ausgeziert, darin das hochheilige Sacrament des Leibes Jesu, ‚das Geheimniß verborgen von Ewigkeit' [2], wohnt; sie trägt das große, ewige Opferlamm auf ihren Armen und tritt mit ihm hinein in's Heiligthum, legt es nieder auf den Altar an jenem großen, einzigen, ewigen Versöhnungstage auf Calvaria. Und mit seinem Blute, mit dem von dort aus die Welt besprengt wurde, ist der Welt die Erlösung geworden. ‚Sei gegrüßt, heiliger Gottesthron, Schatzkammer des Himmels, Haus der Glorie, Versöhnungsaltar der Welt', ruft Germanus [3] ihr daher zu. Sie ist Mutter und Königin des Neuen Bundes, denn so bezeichnet sie der göttliche Sohn in seiner letzten Stunde [4]. Wenn das Leben der Kirche nichts ist als eine fortgesetzte Incarnation des Herrn [5] in der mystischen Einigung der Gläubigen mit ihm, durch den und in dem wir Alle ein Leib werden, dann blicken wir Alle mit ihm, die Brüder des ‚Erstgeborenen', auf zur Mutter, seiner Mutter und unserer Mutter. Sie ist die Mutter des Hauptes der Kirche und darum die Mutter aller Glieder, der von Gott gesetzte Hort der Erlösten, die neue Eva, die Mutter des Lebens und der Lebendigen [6]. Das Blut, das aus seiner durchstochenen Seite floß, hat den

---

[1] Templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti.
Antiphon. Eccles.

[2] Col. 1, 26.

[3] In praesent. Deipar. Ballerini l. c. I. p. 318.

[4] Siehe deine Mutter. Joh. 19, 27. Saget meinen Brüdern. Matth. 28, 10.

[5] Athanas. De incarn. c. 21.

[6] Die, so die Wunde, die Maria zuschloß
Und heilte, hat geöffnet und geschlagen,
Ist jene, die so schön ihr sitzt zu Füßen.
Dante, Parad. XXXII. 4 ff.

Neuen Bund gegründet und tränket uns im hl. Sacrament; und dieses Blut und dieser durchstochene Leib war genommen aus Maria. ‚Das Fleisch Christi‘, sagt Augustinus, ‚ist das Fleisch der Jungfrau‘ [1]. Sie ist Mutter des wahren Leibes Christi, darum Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche, die da wächst von Jahrhundert zu Jahrhundert, eine große heilige Familie unter ihrem Schutz und Schirm, die immer weiter ausdehnt ihr Gezelt, fort und fort neue Söhne gewinnt. ‚Alle Wunder der Gnade, die geschehen sind und noch geschehen werden, seitdem das Wort ist Fleisch geworden, hat Gott der Maria gethan, sie alle sind ihr Mutterstolz, ihre Mutterfreude, wie sie auch die Errungenschaft ihrer Mutterschmerzen, der vor und nach der Geburt getragenen, sind‘ [2].

So ergibt sich uns die Berechtigung des Namens ‚Mittlerin‘ [3], welchen in dankbarem Aufblick zu ihr die Gläubigen ihr gegeben. Wohl ist der Gottmensch der einzige Mittler, durch den die Menschheit in das Heiligthum der Gottheit eingegangen, die Gottheit eingewohnt der Niedrigkeit des Menschen; aber dieses Wunder der Incarnation hat sich nur vollzogen durch die Thätigkeit des heiligen Geistes auf der einen, die Mitwirkung Maria's auf der andern Seite. So steht sie in nächster, innigster Nähe der Gottheit, erhaben über die Gottesnähe aller Heiligen, und ihre Theilnahme am Erlösungswerke ist eine ganz eigentliche, unmittelbare, nur übertroffen durch das Werk des Erlösers selbst. ‚Wohl war‘, sagt Euthymius [4], ‚im

[1] Op. imperf. adv. Julian. VI. 22.

[2] Dietlein a. a. O. S. 11.

[3] *Μεσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις.* Basil. Seleuc. p. 360. Cf. Passaglia l. c. p. 1409 sqq.

[4] Apud Petav. De incarn. II. 17: *οὔπω ἄξιον εὑρέθη τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐργαστήριον.* Cf. Basil. M. Hom. XXI. De Nativ. Dom. Opp. Tom. I. p. 588.

Räthe des Ewigen die Erlösung beschlossen, aber bis zur Erscheinung der Jungfrau Maria war kein ihr entsprechendes menschliches Organ erfunden'. ‚Maria', spricht Irenäus [1], ‚ist dem gesammten Geschlecht Ursache des Heiles geworden'.

Anfang, Grund und Wurzel ihrer Mittlerschaft war vor Allem ihr Glaube. ‚Selig bist du, weil du geglaubt hast' [2]. Höher als der ihre war keiner Creatur Glaube mehr; denn sie glaubte an das Wort des Vaters, vom Engelmund verkündet, daß das Unerhörte an ihr geschehen sollte; sie glaubte, wo die gesammte Natur staunt [3]. Und im Glauben empfing sie vom heiligen Geist [4]. „Im Glauben an des Engels Botschaft', sagen uns die Väter, ‚hat sie wieder gewonnen, was des ersten Weibes Unglaube uns verloren, hat sie Leben Denen gebracht, denen das erste Weib den Tod einst gab' [5]. Gläubig gehorchend sprach sie jenes große ‚Fiat' [6]: Mir geschehe nach Deinem Wort, an das, gleichwie das erste ‚Fiat' diese sichtbare Welt in's Dasein gerufen, eine zweite höhere Welt, die Erlösung, geknüpft war. Denn ‚das Werk der Menschwerdung, auf das Himmel und Erde seit Jahrtausenden geharrt, geht nicht in Erfüllung, ehe denn die Jungfrau ihre Einwilligung gegeben [7].

---

[1] Adv. haeres. III. 38. [2] Luc. 1, 45.

[3] Tu, quae genuisti,
Natura mirante, Tuum Sanctum Genitorem.
Hymn. Eccles.

[4] Fide concepit Filium. Augustin. Contr. Faust. Manich. XXIX. 4. Cf. Tract. X. in Joann. c. 2: Inde felix, quia custodit Verbum Dei.

[5] Justin. Dialog. c. Tryph. n. 100. Iren. Adv. haeres. III. 22. V. 19. Tertullian. De carne Chr. c. 17. Augustin. De symb. ad Catechum. c. 4. Hesychius Presb. Hierosolym. De laudib. B. M. V. Bibl. PP. Tom. XII. p. 667. Epiphan. Haeres. LXXV. 18.

[6] Fiat mihi secundum verbum tuum. Luc. 1, 38.

[7] Bossuet, I. Serm. pour la Nativ. de la Ste. Vierge.

Dieses ‚Fiat' ist der Abschluß der alten Welt, der Beginn der neuen, die Erfüllung aller Prophezeiung, der Wendepunkt der Zeiten, das erste Aufflammen des Morgensternes, welcher den Aufgang der ‚Sonne der Gerechtigkeit' ankündet, das, soweit menschliches Wollen dieß vermochte [1], jenes wunderbare, geheimnißvolle Band knüpfte, welches den Himmel niederzog zur Erde, die Menschheit zu Gott erhob; es bezeichnet den Augenblick, in welchem der Ruf durch den Himmel ging und alle Welten der Geister: Das Wort ist Fleisch geworden.

Und wie begonnen, so war ihr Beruf getragen von diesem Glauben, hat im Glauben sie vollendet. Ein weinendes Kind erblickt ihr Auge in der Krippe; aber sie glaubt, daß Der es ist, der die Himmel gebaut; ein nacktes Kind, aber sie glaubt, daß Der es ist, dem der Erdkreis gehört und

Cf. Augustin. (Fulgent.) Serm. XVIII. de sanct.: ‚Quae singulari tuo assensu mundo succurristi perdito!' Thom. Summ. theol. III. Qu. XXX. Art.: Congruum fuit, B. Virgini annuntiari, quod esset Christum paritura . . . ut ostenderetur, esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae. ‚Heilige Jungfrau', sagt der hl. Bernhard, ‚alle Menschen, alle Zeiten blicken auf dich. Der Preis unserer Erlösung wird angeboten, wir sind alsbald gerettet, wenn du deine Zustimmung gibst. . . . Mit einem Worte kannst du uns helfen; darum bittet dich Adam und sein ganzes aus dem Paradiese verstoßenes Geschlecht, alle liegen sie zu deinen heiligen Füßen, weil der Trost der Elenden, die Erlösung der Gefangenen, die Errettung der ganzen Welt von dir abhängt.'

[1] ‚Nahm sie nicht im Glauben als die Magd, die auf alles eigene Wollen verzichtet, das Kind der Verheißung als ihres Leibes Frucht auf, dann gab es überhaupt kein Heil, keine Gnade.' Dietlein S. 8. Freilich ist ihr Wollen selbst wieder das Werk der von Anfang an vorherbestimmten Gnade, aber nicht der Gnade allein. Cf. Suarez, De incarn. P. II. Disp. I. Sect. 1. Passaglia l. c. p. 1147 sqq.

die Reichthümer des ewigen Lebens; sie schaut ein schwaches Kind, mit dem sie flieht vor dem römischen Satrapen, und sie glaubt an Ihn, dessen Winke die Engel gehorchen; ein stummes, schweigendes Kind, und sie betet an in ihm die Schätze der ewigen Weisheit; darum ‚bewahrte sie alle seine Worte in ihrem Herzen‘ [1]; darum spricht sie bei Beginn seines öffentlichen Lebens: ‚Was er euch sagt, das thut‘ [2]. Sie sieht ihn sterben am Kreuze, und sie glaubt an Ihn, den Erlöser der Welt, der durch seinen Tod den Tod besiegt, durch seine Auferstehung uns das Leben wiederbringt. Wer hat so geglaubt wie sie, die ‚Königin der Bekenner‘!

Im Glauben ward sie Mutter [3]; und wie ihre Mutterschaft einzig war und erhaben über jede irdische, so auch ihre von jeder Begierlichkeit freie Liebe [4]. Der Geist war das Princip und die energische Kraft ihrer Liebe, denn nur in ihm und durch ihn konnte sie einen Gottmenschen würdig lieben. Und durch diese Liebe mystisch ihm geeint, theilt sie freiwillig mit ihm seine Erniedrigung, seine Leiden, seinen Tod, wirkt sie höchst thätig mit zum Werke der Erlösung. Die Lanze, die des Sohnes Seite durchstach, hat auch ihre Seele durchbohrt [5]. Sie litt mit ihm, in ihm für das Heil der Welt; so ist sie geworden die ‚Königin der Martyrer‘. In richtiger Würdigung dieses Verhältnisses der Marianischen Compassion und des Herrn Passion feiert die Kirche daher das Fest der Schmerzen der Mutter am Freitage vor der Leidensfeier des Sohnes; denn des Sohnes

---

[1] Luc. 2, 51.

[2] Joh. 2, 5. Cf. Suarez l. c. Disp. XIX.

[3] Beata coeli nuntio,
Foecunda Sancto Spiritu.
Hymn. Eccl.

[4] Cf. Passaglia l. c. p. 1609 sqq.

[5] Luc. 2, 35.

Leiden und Tod und der Mutter Mitleiden und mystisches Sterben lassen sich nimmer trennen.

So enthüllt sich uns die Bedeutung Maria's und ihre centrale Stellung in der christlichen Heilsökonomie. Wie in Adam und Eva die natürliche Ordnung unseres Geschlechtes begründet ist, und dieses mit ihnen beschlossen unter der Sünde, so ruht die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Erlösung und der Gnade, auf Jesus und Maria. Ihre Größe ist der Abglanz der Größe Jesu Christi, ihre Schönheit der Widerschein der Schönheit Jesu Christi; wie die Abendwolke ganz Licht wird, so ist sie ganz sonnenhaft, aber nicht im eigenen Lichte strahlend, sondern hineingetaucht und übergossen vom Glanze Dessen, der die ewige Sonne der Geister ist. Es ist ihr Antlitz, welches Christum am reinsten spiegelt, sagt Dante[1]. Ihre Würde geht hervor und ist untrennbar verbunden mit der Würde des Sohnes, fließt aus Ihm, der sie mit dem Gewande seiner Herrlichkeit ganz umkleidet. Wenn wir sie preisen, preisen wir den Sohn, wenn wir sie verherrlichen, verherrlichen wir seine Gnade. ‚Es ist kein Zweifel', sagt der hl. Bernhard[2], ‚daß Alles, was wir immer zum Preise der Jungfrau aussagen, dem Sohne gehört, und daß umgekehrt, wenn wir den Sohn ehren, wir der Mutter unser Lob nicht entziehen können'.

Und darum zollt ihr die Kirche mit vollem Recht eine ganz außerordentliche Verehrung, der wunderbaren, geheimnißvollen Größe der Jungfrau entsprechend[3], die erhaben steht über der Heiligkeit aller übrigen Heiligen. In welche Unterordnung aber bei alledem wir die Jungfrau zu Christus setzen, hat Keiner plastischer dargestellt, als ein

[1] Parad. XXXII. 85.

[2] Homil. IV. in Evangel. Missus est.

[3] Cultus hyperduliae.

Prediger des Mittelalters, Berthold von Regensburg[1]: ‚Wenn es möglich‘, sagt er, ‚daß unsere liebe Frau Sanct Maria Gottes Mutter jetzund da auf der schönen Wiese wäre und ich es werth wäre, die Himmlische zu sehen — und ihr wisset, daß ich sie recht gerne und ohne Maßen gerne sehen wollt — und ich auf dem Wege wäre, unsere liebe Frau Sanct Maria zu sehen, und ein Priester käme gegen mich und trüge im Altarssakrament unsern Herrn, um zu einem Kranken zu gehen, so würde ich eher mich gegen den Priester kehren, der unsern Herrn trüge, und würde gegen ihn auf meine Knie fallen, als vor unserer lieben Frau Sanct Maria und allem himmlischen Heer. Wie gerne ich sie sähe, und obschon ich sie noch nie sahe, so wollte ich unserm Herrn mehr Ehre bieten, obschon ich ihn alle Tage hier auf Erden sehe. Wie klein der Sonnenschein ist, der durch eine Nadelöhre geht, über allen Sonnenschein, den die Sonne über alle Welt gibt, so klein ist alles himmlischen Heeres Heiligkeit und unserer lieben Frauen dazu gegen die Heiligkeit, die Gott selber hat‘.

Wir haben bereits gesehen, Maria ist im vollsten und eigentlichen Sinne Mittlerin durch Jesum ihren Sohn, dem sie aus jungfräulichem Schooße Fleisch und Blut geboten, die der Preis unserer Erlösung sind. Aber des Herrn Geschichte ist eine ewige Geschichte; allgegenwärtig bis an's Ende, währt sein Mittleramt für und für[2]. So waltet denn auch Maria immerdar ihr Mittleramt bei dem Sohne, waltet sie fort durch alle Zeit; immerdar wird sie durch die Gnade des Geistes neue Söhne der Kirche gebären, die da ist ‚Christi Leib‘, immerfort ihren Sohn wiedergebären in den Herzen. Was sie einmal that, ist eine

[1] Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg. Regensburg 1857. S. 182.

[2] Hebr. 7, 25.

nimmer endende That, Form, Vorbild und Symbol ihrer steten Wirksamkeit in der Kirche. Immerfort, so lange es noch Erlösungsbedürftige gibt, spricht sie jenes ‚Fiat‘, an dem die Erlösung der Welt einst hing[1]; so lange noch Sünde, Noth und Tod auf Erden wohnen, eilt sie, beizuspringen den Gefallenen; so lange des Sohnes Fleisch und Blut auf unsern Altären ruht, läßt ihre mütterliche Liebe nicht nach, anzuklopfen an des Sohnes Herz, um überreiche Schätze der Gnade zu fordern, damit sein Blut — ihr Blut — nicht umsonst geflossen sei. Der Sohn hat ihre Bitte erhört, als sie um Wein gebeten beim Hochzeitsmahl[2]; was wird er ihr nicht gewähren, wenn sie fleht für uns um seine heilige Liebe, die unser Herz mit himmlischer Wonne erfreut und unsere Seelen stärkt?

Ist es keine tadelnswerthe Uebertreibung, wenn der Apostel Christum unsern Bruder nennt, wenn Cyrillus von Jerusalem[3] uns als seine ‚Blutsverwandte‘ bezeichnet, dann ist es ebenso wenig Uebertreibung, daß Maria unsere Mutter ist und ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit einer ver-

---

[1] ‚Ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus Auctorem vitae suscipere.‘ Orat. Eccl.

[2] Joh. 2, 1. Die blasphemischen Deutungen dieser Stelle, wie auch Luc. 2, 4 ff. und Marc. 3, 21 ff. von Preuß hat Dietlein nach Gebühr gewürdiget (S. 12—26). Diese von den Feinden der hl. Jungfrau so oft mißbrauchten Worte beweisen erst recht für ihre hohe Stellung und Tugend, sowie die Macht ihrer Fürbitte, welche die Spendung der Wohlthaten Gottes beschleunigt. Auf ihre Andeutung des Mangels, verbunden mit der stillen, vertrauensvollen Bitte um Abhülfe: ‚Sie haben keinen Wein mehr‘ — spricht der Herr: ‚Was mir und dir, o Frau?‘ Er kennt ihre Bitte und weist darauf hin, daß die Bethätigung seiner Wundergabe, ‚seine Stunde‘, noch nicht gekommen. Trotzdem erkennt Maria in seiner Antwort Gewährung ihrer Bitte und spricht darum: ‚Was er immer euch sagen wird, das thut.‘

[3] In Catech. myst. IV. 3.

klärten, innigsten, mächtigsten, zartesten, und, weil mütterlichen, nie ermüdenden ewigen Liebe ist. Sie ist die Mutter der Gnade, weil die Mutter des Herrn der Gnade. „Zuflucht der Sünder', weil zunächst stehend an den Quellen des Heils, die aus des Sohnes Wunden fließen. ‚Du wendest ab', spricht der Patriarch von Konstantinopel, Germanus[1], ‚alle Uebel von uns, denn du hast die Gewalt eines Mutterherzens über deinen Sohn, durch dich entgehen wir der Strafe der Verdammung; denn so sehr liebst du das Volk, das den Namen deines Sohnes trägt'. „Je mehr die Gläubigen in die Gemeinschaft des Leidens Christi hineingezogen werden, desto mehr werden auch ihre Leiden für die Welt erlösend, wie dieß durch die Geschichte der christlichen Martyrer und Helden sichtbar bestätigt wird'. So bekennt selbst der Protestant Martensen[2]. Wer aber hat mehr gelitten in Christo und mit ihm, als Maria? Wenn alle Heiligen im Himmel und auf Erden mitwirken zum Aufbaue des Reiches Gottes, des Leibes Christi; wenn Ein Odem Alle durchgeistet, Ein Herz in Allen pulsirt, Ein Strom des Lebens Alle durchfluthet, und aus dieser Gemeinschaft Keiner scheidet, da er mit ewigen Banden an sie gebunden ist; wenn, so ein Glied leidet, alle leiden; wenn alle Charismen vom Geiste nur gegeben sind zu diesem Einen Ziele der Erbauung; wenn, je reiner der Seligen Liebe und je voller der Genuß der Himmelsfreuden, der sie in Christo theilhaftig geworden sind, sie desto mehr uns in Liebe zugewendet bleiben, unserm Ringen und Kämpfen theilnahmvoll und helfend nahen; wenn ihre Tugenden und Verdienste ein gemeinsamer Schatz sind, aus dem Alle schöpfen — um wie viel mehr gilt dieß von Maria, wie ganz besonders wirkt sie zum Heil der Ihrigen, wie es ihre eigen-

[1] Ballerini l. c. I. p. 320.
[2] Christliche Dogmatik. S. 293.

thümliche, ganz besondere und über Alle erhabene Stellung heischt! Ja, wenn Maria und alle Heiligen mit Christus die Welt richten werden, sollen sie nicht jetzt für sie bitten dürfen? Und wenn um der Fürbitte Abrahams willen der Herr die sündige Stadt zu verschonen verspricht, wenn alle Reisegenossen Pauli um seinetwillen von dem Schiffbruche [1] errettet wurden, sollte sie ohnmächtig sein, wenn die Seelen über dem furchtbaren Abgrunde der Verdammung schweben? ‚Allerheiligste Jungfrau‘, ruft deßhalb Basilius [2] von Seleucia aus, ‚was ich auch immer zu deinem Preise sagen mag, immer genügt es nicht, dich nach Gebühr zu preisen. Blicke gnädiglich vom Himmel auf uns nieder, daß durch dich furchtlos wir hintreten vor deines Sohnes Thron!‘

‚Es ist recht‘, sagt Suarez [3], ‚daß wir zuweilen unmittelbar an den Sohn uns wenden; aber es ist ihm gleichfalls wohlgefällig, daß wir zuweilen zur Jungfrau fliehen. Und zwar um desto tiefer von Ehrfurcht vor Gottes Majestät uns zu durchdringen; sodann um der Mutter unsere Verehrung zu bezeugen, damit sie für uns beim Sohne flehe, und unsere Unwürdigkeit in ihr einen Ersatz finde, nicht weil wir an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln, sondern weil wir wegen unserer Unwürdigkeit tief innerlich uns schämen und fürchten. So bittet sie doch selbst nur wieder den Sohn und den Vater durch den Sohn, was Alles ihm wohlgefällig und ihm zu Ehren gereicht.‘ Und so ist es denn nicht so ganz gegen alle Analogie des Glaubens und von vornherein als ‚Uebertreibung‘ abzuweisen, wenn viele Heilige der katholischen Kirche sagen, es habe dem Herrn gefallen, seine Gnaden uns durch die Vermittlung Mariä zu schenken, wie es ihm ja auch gefallen hat, sich selbst durch sie der

[1] Apostelgesch. 27, 24. Genes. 18, 20.
[2] p. 367 (a. 431).
[3] In III. div. Thom. Pars II. Disput. XXIII.

Welt zu geben [1]. Sagt ja schon Germanus [2]: ‚Niemand empfängt Weisheit von Gott, außer durch dich Allerheiligste, Niemand wird gerettet, außer durch dich, Niemand von Gefahren befreit, außer durch dich.‘ Nachdem einmal Gott durch Maria uns Christus geben wollte, sagt Bossuet [3], so ändert er diesen Entschluß nicht mehr, und wir empfangen immer den Sohn durch die Mutter, durch ihre Vermittlung die Anwendung seiner Gnade auf die verschiedenen Zustände des christlichen Lebens. Je reiner das Herz, aus welchem das Gebet emporsteigt, desto sicherer die Erhörung. Und darum wenden wir uns zu ihr, der Reinsten, Heiligsten, Gottinnigsten, Sündelosen, daß ihre Bitte unser Flehen zu dem Sohne unterstütze. Und darum unser Vertrauen auf ihre Fürbitte.

Maria ist darum in Wahrheit, wie Cyrillus von Alexandrien sie nennt, ‚das Scepter des rechtmäßigen Glaubens‘ [4], ‚der Beweis der katholischen Wahrheit‘. Ihre Prärogative als Gottesmutter und Mutterjungfrau ist das unüberwindliche Bollwerk [5], das die Kirche jedem Angriffe auf das Geheimniß der Menschwerdung entgegengestellt hat, das jeder Aenderung, Entstellung, Verflachung und Verflüchtigung dieses Grund- und Centraldogma's wehrt. Ja, wir müssen sagen, durch sie ist das Geheimniß der Menschwerdung vollzogen worden und durch sie ist der Glaube daran uns zuerst verkündet worden; wer Maria nicht glaubt,

---

[1] Vgl. Herrlichkeiten Mariä vom hl. Alphons Liguori I. 5.

[2] L. c.

[3] Serm. III. pour la fête de la Conception.

[4] ‚*Σκῆπτρον τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Μαρία ἐστὶ Θεοτόκος*‘, spricht Cyrill von Alexandrien gegen Nestorius, ‚*τοῦτ' ἐστι παράδειγμα τῆς καθολικῆς ἀληθείας.*‘ Der Name ‚*θεοτόκος*‘ spricht Johannes Damascenus (Orthodox. fid. III. 12), schließt das ganze Geheimniß der Incarnation in sich.

[5] Turris Davidica.

glaubt nicht an den Sohn. Jeder Lobpreis Maria's ist daher zugleich ein lautes Bekenntniß unseres Glaubens an den Gottmenschen; jedes Ave, das im Andenken und Vertrauen an sie gerichtet wird, muß das Gemüth des Betenden zugleich zu Dem erheben, der, von Ewigkeit im Schooße des Vaters weilend, um unseres Heiles willen den Schooß der Jungfrau nicht verschmäht hat. Ist Christus, der Gottmensch, das große Almosen des Himmels an die gottleere, arme Welt, dann ist Maria dessen Spenderin, deren Hand dem flehenden Geschlechte es übergeben [1], der goldene Ring, der die Perle des Allerheiligsten umschließt. So wird es uns nun klar, warum die Kirche von ihr singt: ‚Du allein hast vernichtet alle Ketzereien auf der ganzen Erde.' Und so verstehen wir, warum der Kampf gegen Christus von Anbeginn zugleich ein Kampf gegen Maria war; jede Häresie hat noch immer mit Verachtung der Jungfrau geendet. Denn sie ist der ‚Meeresstern' über dem Schiff der Kirche, zu dem sein Pilot vertrauend aufblickt.

‚Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: Ein Weib mit der Sonne überkleidet und den Mond zu ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Und es erschien ein anderes Zeichen am Himmel, ein Drache, groß und blutroth, mit sieben Hörnern. . . Und er stand vor dem Weibe, das gebären sollte, um alsbald nach der Geburt ihren Sohn zu verschlingen. Und sie gebar einen Sohn. . . Und es erhob sich ein großer Kampf im Himmel, Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen. . . Und es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, welche die ganze Welt verführt hat. . . Und da er sah, daß er auf die Welt hinabgeworfen war, verfolgte er das Weib, welches den Sohn geboren hatte. . . Und der Drache ward

[1] Cyrill. Alex. Hom. divers. XI.

zornig über das Weib, und er ging hin, Krieg anzufangen mit den Uebrigen von ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu Christi haben' [1].

Durch die Mutterschaft Maria's ist die Macht des Satans gebrochen; daher aller Angriff auf Christus und sein Reich nothwendig ein Angriff auf Maria, daher die Sucht des Unglaubens, das Weib zu erniedrigen, das den Urheber und Vollender unseres Glaubens uns geboren. Die Ebioniten, Doketen und gnostisch-manichäischen Secten, Jovinian und Helvidius in der alten Kirche, die Katharer und Albigenser des Mittelalters bis zu Wiclef und Hus, die Reformatoren, Jansenisten und Rationalisten unserer Tage bieten hiefür eine fortlaufende Kette von Zeugnissen [2]. ‚Man hat', sagt der Anglikaner W. Perceval Ward [3], ‚unser Volk mit Eifer dazu angeleitet, die hl. Jungfrau zu verunehren; es ist aber moralisch unmöglich für jedes Wesen, den Sohn anzubeten und dabei ohne Ehrfurcht von der Mutter zu denken und zu reden. . . Jene Verachtung ist ein unüberwindliches Hinderniß jeder wahren Anbetung Christi. Es ist unmöglich, daß unehrerbietige Gedanken über sie mit anbetenden Gedanken über ihn verbunden seien.' Er sieht hierin den Grund, warum der Glaube an die Menschwerdung nicht lebendig sei.

Durchdrungen von der tiefsten Ueberzeugung, daß mit dem Falle der Gottesmutter das Geheimniß der Menschwerdung, dieser Herzpunkt, in dem alles christliche Glauben

---

[1] Offenb. 12. So wenig der Drache eine nur gedachte Person ist, so wenig auch das von ihm bekämpfte Weib mit dem Sohne. Hier ist das Ave Maria des Johannes an die ihm vom Herrn befohlene Mutter. Cf. **Augustin**. De symb. ad catech. II. 1.

[2] Vgl. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. S. 31.

[3] Essays on the reunion of christendom by F. G. Lee. London 1867. p. 88 seqq.

und Leben pulsirt, und mit ihm daher das Christenthum selbst stürzen müsse, haben dagegen alle großen und heiligen Männer der Kirche vom Anfange an ihr die innigste, zärtlichste, vertrauensvollste Verehrung gezollt. Bereits haben wir Irenäus angeführt; Ephrem[1] spricht zu ihr: ‚Unbefleckte, Reine, Königin des Alls, Hoffnung der Verzweifelnden, unsere allerherrlichste Frau! Sicherster Port der Schiffbrüchigen, Trost der Welt, Aller Heil! Unter den Fittigen deiner Liebe und Barmherzigkeit schütze uns und beschirme uns!' Gregor von Nazianz[2] erzählt uns von der gottgeweihten Jungfrau Justina, ‚welche, in ihrer Tugend gefährdet, die allerseligste Jungfrau um ihren Beistand anrief.' ‚Sei gegrüßt', redet vor den Vätern von Ephesus Cyrillus von Alexandrien die Gottesmutter an, ‚Maria, Gottesgebärerin, Schatzkammer der ganzen Welt, unauslöschliche Lampe, Krone der Jungfräulichkeit, Scepter des rechtmäßigen Glaubens'[3]. Ebenso werden Epiphanius, Germanus, Sophronius, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo der Große, Ennodius, Gregor der Große, Vincentius Fortunatus, Johannes Damascenus, der Späteren nicht zu gedenken, nicht müde, das Lob der Jungfrau zu verkünden[4]. So muß es sein, und es konnte auch gar nicht anders sein. Denn die Himmel vergehen und die Erde, aber nicht das Wort des Herrn. So lange die Geschlechter der Menschen über diese Erde gehen, werden sie erfüllen, was die Jungfrau prophetisch ausgesprochen: Siehe, von

---

[1] Zu Anfang des 4. Jahrhunderts. Ap. Malou, Pietas Mariana, seu Homiliae in festis B. V. M. olim habitae. Lovanii 1847. p. 444.

[2] Orat. XXIV. 11.

[3] L. c. p. 472.

[4] Cf. Prop. XXVI. damn. ab Alex. VIII: Laus, quae defertur Mariae ut Mariae, vana est.

nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter! Und mit jedem Morgen wacht auf ihr Lob aus Millionen Herzen, preisen sie selig Millionen Zungen auf dem ganzen Erdenrund. Wie Maria war in Mitte der jungen Kirche zu Jerusalem [1], so ist sie, bleibt sie für alle Zeit.

Es übrigt noch, einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Bedeutung und Wirksamkeit des Marianischen Cultus im Leben.

Zwei Ideen, mit dem Christenthum in die Welt getreten, und in ihm lebendig, sind in Maria verkörpert, die Idee des Gottmenschen und der Mutter Jungfrau; jene die größte, erhabenste, gewaltigste, diese die zarteste, sinnigste, tiefmenschliche, wenn gleich nicht minder geheimnißvolle, die Liebe der Mutter mit der Reinheit der Jungfrau in wunderbarem Bunde. Sie haben alle unreinen Culte der Mythe gestürzt und eben darum das Weib aus dem Staube erhoben. Der Cult der Venus und Astaroth und die Verehrung der allerseligsten Jungfrau, die Gottesmutter unter dem Kreuze in namenlosem Wehe, aber vom Opferschmerz verklärt, und Niobe in starrem, kaltem, hoffnungslosem Schmerz versteinert — mehr bedarf es nicht, um den ganzen unendlichen Abstand zu bezeichnen, der die alte von der neuen Welt scheidet. Nicht umsonst hat für diese beiden Ideen die Kirche von Anfang an gestritten; denn es sind die beiden Grundtöne im Bilde der Allerseligsten, ohne welche dieses uns nicht mehr wäre, was es ist — ein Bild so idealisch, so von Anmuth, Liebreiz und Holdseligkeit umflossen, daß das Auge zu ihm nicht aufzublicken vermag, ohne daß die verborgensten Saiten unseres Inneren berührt werden, und die tiefsten, edelsten und besten Gefühle in uns aufleben. Religion und Sitte entnehmen dem Marianischen Cultus die mächtigsten Motive, Poesie und Kunst feierten von jeher in der Darstellung dieses

---

[1] Apostelgesch. 1, 14.

Ideals ihre besten Triumphe; denn es begreift Alles in sich, was die Erde an Erhabenem und Göttlichem, an Lieblichem und Mildem besitzt; alle Verhältnisse des Lebens, alle Bildungsstufen und Wirkungskreise durchdringend, vom mächtigen Dome, dessen Thürme zu den Wolken ragen, bis zum Muttergottesbild in armer Hütte und am einsamen Baum im Walde, von den edelsten Blüthen der Dichtkunst, die um ihren Altar gewunden worden, von den uralten, urchristlichen und tief psychologischen Gebetsformen der Litanei bis zu dem Ave Maria aus dem Munde des Kindes — wer mag ermessen, mit welcher Macht dies die Völker aus den Tiefen des sinnlichen, weltlichen, irdischen Lebens und eines rohen Materialismus emporzog, ihre Veredlung, Vergeistigung und Sittigung wirkte! In ihr, der ‚minniglichen Maid‘, wie sie unser Walter von der Vogelweide nennt, erscheint der Seele ein Anblick so rein, so geistig, so alle irdische Schöne überragend, daß alle andere Schönheit erbleicht. Es ist die Schöne der Heiligkeit, die Anmuth der Jungfräulichkeit, die Milde der Mütterlichkeit, die Demuth, Mitleid und Liebe athmet, durchzogen von jener unaussprechlichen Majestät, wie sie der ‚Mutter des Erlösers‘ ziemt — ein himmlisches und doch ganz menschliches Bild, für welches die Geschichte keine Aehnlichkeit, für dessen Beschreibung die Sprache keine Worte bietet. Wer mag zu ihr auch nur einmal sprechen: ‚Bitt' für uns!‘ ohne daß die Demuth der Jungfrau ihm vor die Seele trete; ohne daß Vertrauen in ihn einkehre; ohne daß ihr Opferwille ihn zur Ergebung in Gottes Willen bereite; ohne daß das Auge sich läutere im Aufblicke zu ihr, der Jungfrau aller Jungfrauen; ohne daß ihre Reinheit das Herz mit heiliger Liebe fülle, wie die Lilie licht wird und rein und weiß in dem Lichte der Sonne, zu dem sie jeden Morgen emporblickt?

Wie strebt gerade die Jugend nach Idealen! Und wie leer bleibt das Herz, wie trostlos suchend irrt es umher,

um in diesem Lande der Vergänglichkeit und der Gräber, in diesem Thale der Zähren und des Schmerzes, wo auf Allem, was glänzt und gleißt, die Schatten des Todes liegen und ein Geruch der Verwesung Alles durchdringt, ein Ideal zu finden, das bleibend ist und nicht vergeht, unserer ersten, besten und ewigen Liebe werth! Hier ist das Ideal, das Wirklichkeit ist und Geschichte, eingetreten in die Zeit, aber nicht vorübergegangen mit der Zeit, ein Bild von der realsten Bedeutung, nicht aus Phantasie und Dichtung gewoben. Nicht jenseits liegt es, in einer transscendentalen Welt, im Reiche des Uebermenschlichen; sie ist Mensch, ganz Mensch, nur Mensch, „Fleisch von unserm Fleische und Bein von unserm Bein', aber verklärt im Glanze der reichsten Gnaden Gottes, die je einem Sterblichen geworden, ein sichtbares Bild der unsichtbaren Schönheit Gottes. Und darum ist sie so ächt menschlich und uns so nahe, nicht durch eine unüberschreitbare Kluft von uns geschieden, vertrauensvoll uns zuwinkend als ‚Mutter der schönen Liebe', deren Liebe zu uns nur übertroffen wird durch die Liebe Gottes zu den Menschen, der an ihr den sichtbaren Beweis der Welt vor Augen gestellt, was seine Gnade aus dem Sohne des Staubes zu bilden vermag. So ist sie der Morgenstern beim Aufgange des Lebens der Gnade, der hinführt zu Christus, und der Abendstern, wenn der Tag sich neigt, jener Tag, auf den die ewige Nacht folgt. So leuchtet sie mit dem milden Lichte des Mondes in den dunkeln, kalten Nächten dieses irdischen Lebens; aber sie selbst hat ihr Licht empfangen von Dem, der die Sonne der Gerechtigkeit ist.

‚Du fürchtetest dich, o Mensch', sagt der hl. Bernhard[1], ‚dem Vater dich zu nähern; als du seine Stimme hörtest, verbargest du dich; siehe, er hat dir Christum als Mittler gegeben. Was vermag nicht beim Vater ein solcher Sohn?

[1] In Nativ. B. M. V. Serm. de Aquaed.

Er ist dein Bruder, dein Fleisch, in Allem erprobt, die Sünde ausgenommen, um Mitleid zu haben mit uns. Aber vielleicht fürchtest du in diesem deinem Bruder die Majestät des Gottes; denn ward er gleich Mensch, so ist er doch Gott. Willst du einen Fürsprecher bei ihm? Eile zu Maria. Sie ist Mensch, nichts als Mensch, wie wunderbar auch ihre Vorzüge sein mögen. Fürchte dich nicht, der Sohn erhört seine Mutter. Der Sohn erhört die Mutter und der Vater erhört den Sohn; das ist die Stufenleiter, auf welcher der Sünder zu Gott gelangt, darauf setze ich mein Vertrauen, darauf ruht meine ganze Hoffnung.'

Das ist die Summe der katholischen Lehre von Maria, der Gottesmutter; sie bildet die Krone, mit welcher der Dichter des Katholicismus [1] seinen göttlichen Gesang abschließt:

Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,
Demüthig und groß, wie kein Geschöpf mehr,
Festes Ziel im Rath des ewigen Vaters.

Du bist jene, so die menschliche Natur
So sehr geadelt, daß der eigene Schöpfer
Nicht hat verschmähet, ihr Geschöpf zu werden.

In deinem Schooß entzündete sich die Liebe,
Die immer flammt im Schooß des ewigen Vaters,
Und so ist diese Blume aufgesprossen.

Uns bist du eine Sonne warmer Liebe,
Und Jenen, die noch geh'n durch's Land des Todes,
Fließt aus von dir stets neue Lebenshoffnung.

O unsere liebe Frau, so groß und mächtig!
Wer Gnaden sucht, und nicht zu dir hin eilet,
Dem fehlen Schwingen, die nach Oben tragen.

---

[1] Dante, Paradies XXXIII. 1 ff.

So mild bist du, daß nicht bloß, wenn wir bitten,
Du uns zu helfen eilst, zu tausend Malen,
Kommst du in Huld zuvor, noch eh' wir bitten.

Du bist voll Mitleid, bist voll heiliger Liebe,
Du strahlst in Herrlichkeit, in dir geeinet
Ist, was die Creatur nur hat an Gutem.

# Zehnter Vortrag.

---

## Christus der Hohepriester.

**Das Priesterthum Mittelpunkt der Aemter Christi. — Das Opfer. — Die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde. — Strafe und Sühne. — Die blutigen Opfer. — Menschenopfer. — Die Opfer in Israel. — Ihre typische Bedeutung. — Unmöglichkeit der Sühne durch einen Menschen. — Die Versöhnung eine That des Gottmenschen. — Unendlicher Werth der Genugthuung Christi. — Freiwilligkeit seines stellvertretenden Leidens. — Der Gottmensch und die Menschheit. — Leibes- und Seelenleiden. — Seine Sühne die Versöhnung des Geschlechts. — Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung. — Christi Opfer das höchste, einzige, wahre, ewige Opfer. — Quell aller Gnaden. — Christus ewiger Hoherpriester. — Das Opfer des Erlösers und das Opfer der Erlösten. — Das Kreuz in der neuen Welt. — Fall des Heidenthums. — Sünde und Gnade.**

Die Aufgabe Israels war, wie uns früher bereits klar geworden, keine andere, als ein Führer zu Christus zu sein [1]; Christus präexistirte von Anfang an in Israel, die wesentlichen Institutionen und Ordnungen seiner Theokratie waren nur die Ab- und Vorbilder des kommenden Erlösers. Zu diesen gehört aber vor Allem das dreifache Amt des Prophetenthums, Priesterthums, Königthums, welche, geschieden und nicht selten einander gegenüber stehend, in der einen Person Christus ihren Abschluß und ihre Erfüllung gefunden

---

[1] Röm. 10, 4. Vgl. I. Bd. 2. Abth. S. 326.

haben. Er ist unser Prophet[1], unser Hoherpriester[2], unser König[3] und in dieser dreifachen Beziehung und durch dieses dreifache Amt ward er unser Erlöser. Wie im alten Bunde der Prophet als Zeuge der Wahrheit erschien, der Hohepriester das Opfer brachte für des Volkes Sünden und der König das Volk der Verheißung schirmte, so ist er Zeuge[4] der Wahrheit, Priester zur Versöhnung, König seines Volkes, das er durch sein Blut sich erkaufte. Denn er hat die Finsterniß genommen von unsern Augen, er hat das Opfer der Versöhnung mit Gott gebracht, und leitet fortwährend die Seinen als Hirte und Hüter unserer Seelen[5] zum Heile.

Aber den Mittelpunkt unseres Glaubens bildet sein Versöhnungstod. „Für uns ward er gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat er gelitten und ist gestorben“[6]. Von hier aus enthüllt sich erst recht die Bedeutung und das eigentliche Wesen seines Prophetenamtes, verstehen wir sein Wirken und Walten als Haupt und Herr der Kirche in der fortgesetzten Aneignung seiner Erlösungsgnade. Darum soll sein hohepriesterliches Amt, durch das er uns die Versöhnung gewirkt, uns zunächst beschäftigen.

„Ein jeder Priester“, spricht der Apostel[7], „wird aufgestellt, um Gaben und Opfer darzubringen.“ „Da aber das Gesetz nur einen Schatten enthielt der künftigen Güter, nicht die wirkliche Darstellung der Dinge[8], so vermag es durch die nämlichen Opfer, die man ohne Unterlaß alljähr-

---

[1] Apostelgesch. 3, 22. Joh. 6, 14.
[2] Hebr. 5, 6; 7, 17. [3] Matth. 21, 5. Luc. 19, 38.
[4] Joh. 1, 7; 18, 37. [5] 1 Petr. 2, 25.
[6] Symbol. Apostol.
[7] Hebr. 8, 3; 10, 1.
[8] Signa erant rerum spiritualium ad Dominum Jesum Christum et Ecclesiam pertinentium, sagt Augustinus (In Ep. ad Galat. c. 3).

lich darbringt, niemals die Hinzutretenden zu vollenden. Denn sonst hätten die Darbringungen aufgehört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtsein mehr gehabt hätten. So aber ist in ihnen eine Erinnerung an die Sünden mit jedem Jahre. Denn es ist unmöglich, daß Blut von Rindern und Böcken Sünden hinwegnehme.‘

Das älteste, allgemeinste, heiligste Institut der Menschheit, in dem wir den Herzschlag ihres religiösen Lebens fühlen, ist das Opfer; in ihm concentrirt sich der Cultus, die Offenbarung des dem Menschengeiste immanenten religiösen Bewußtseins. Im Paradiese hatte es Gott vom Menschen gefordert als Ausdruck seiner absoluten Hingabe an ihn, den Herrn des Lebens und des Todes; er sollte das Paradies bauen und bewahren, beständig Gott sich hinopfern, sich und die Natur zu Gott erheben [1]. Die ersten Menschen, sagt Augustinus [2], brachten sich selbst im Paradiese immerfort Gott zum Opfer dar. Sie brachten durch Enthaltung von der verbotenen, durch den gottgeweihten Genuß der erlaubten Frucht Gott ein Opfer des Lobes dar und der Anbetung, des Dankes und der Bitte. Und aus dieser Darbringung des paradiesischen Opfers strömten immer neue Gnaden, neue göttliche Kräfte in den reinen Menschen nieder, sie war der Keim einer immer fortschreitenden Geistes- und Naturverklärung. Aber der Mensch fiel heraus aus dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, indem er das ge-

[1] Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, spirituale sacrificium interius, quo anima se ipsam offert Deo ... sicut principio suae creationis et fini suae beatificationis. Thom. Aquin. Summ. theol. II. II. Qu. LXXXV. Art. 1. 2.

[2] Augustin. Civ. Dei X. 31. De nat. boni c. Manich. c. 35. Serm. XLVIII. 1.

botene Opfer, welches zugleich ein Gebot seiner religiössittlichen Natur war, verweigerte. Darum traf ihn die Strafe, der Tod, der nothwendig erfolgte, als er sich abwandte von der Quelle des Lebens. Und der Mensch fing an wirklich zu sterben an dem Tage, da er die Gnade verlor, welche ihn allein erhoben hatte über den Tod, der das Zeichen aller irdischen Creatur ist, in dem der ewige Tod sich darstellt[1] als das durch die Sünde verwirkte Leben, das nur in Einheit mit Gott, dem Lebensprincipe aller Creatur, bestehen kann. Die der Größe der Schuld entsprechende Strafe, die dem Wesen der Sünde entsprechende Folge ist der Tod, der zeitliche und ewige Tod, den die Offenbarung den zweiten Tod[2] nennt. Der Tod ist der Sünde Sold. In der Sünde hat der Mensch, hat die Menschheit sich aufgelehnt aus der Tiefe ihres freien Willens gegen Gott, der erhaben steht und furchtbar in seiner ewigen Majestät, der die Erde gegründet, ihre Grenzen gesetzt und die Geister führt ihre Pfade. Er ist der Hüter und Rächer seines heiligen Willens und der ewigen Ordnung, die in ihm wurzelnd von ihm ausgeht über alle Geisteswesen als ihre Richtschnur und Regel, die er eingeschrieben in eines jeden Menschen Brust mit unauslöschlichen Zügen, unaustilgbar und unbestechlich wie Gott selbst. Die Vernunft muß mit Platon[3] entscheiden, daß, wenn Gott heilig ist und gerecht und vollkommen, er eine seiner Natur entsprechende Vergeltung fordere. Die Strafe ist darum nach ihm ein Postulat der Gerechtigkeit, welche die verletzte sittliche Ordnung sühnt; eben dadurch ist sie nothwendig und an sich betrachtet ein Gut, als Negation der Negation.

‚Da stehe ich nun', läßt Schiller den Räuber Moor sprechen, ‚am Rande eines entsetzlichen Lebens, und erfahre

---

[1] Ephes. 2, 1. Col. 2, 13. Röm. 7. [2] Offenb. 21, 8.
[3] Legg. II. IX. Gorg. p. 408 sqq.

nun mit Zähneklappern und Heulen, daß zwei Menschen, wie ich, den ganzen Bau der sittlichen Welt zu Grunde richten würden. Freilich steht's nun in meiner Macht nicht mehr, die Vergangenheit einzuholen. Schon bleibt verdorben, was verdorben ist. Aber noch blieb mir etwas übrig, womit ich die beleidigten Gesetze versöhnen und die mißhandelte Ordnung wieder heilen kann. Sie bedarf eines Opfers — eines Opfers, das ihre unverletzbare Majestät vor der ganzen Menschheit entfaltet — dieses Opfer bin ich selbst. Ich selbst muß für sie des Todes sterben.'

Oder steht Gott so erhaben über der Sünde, daß diese gar nicht zu ihm hinaufreicht, und darum von einer Beleidigung Gottes keine Rede sein kann? Als ob die sittliche Weltordnung, in welche die sündige That des Menschen störend eingreift, ein unpersönliches, ein bloßes Gedankending wäre, und nicht vielmehr Ausdruck und Gebot seines heiligen Willens, der es zum Gesetz nur deßwegen erhebt, weil es der Wiederschein seiner ewigen Weisheit und Heiligkeit selbst ist, und darum Eins mit ihm, und darum die Lebensbedingung der Creatur, die nur in Gott ihre Wahrheit und Vollendung finden kann [1]. Oder sollte Der, von dem die Gerechtigkeit ausgeht, der den ewigen Weltplan in seinem Geiste geboren und mit starken Armen zum Ziele führt, gleichgültig sein gegen die Creatur, die diesen mit frevler Hand zu vernichten, die Fäden seines ewigen Rathschlusses, von Ewigkeit angelegt, zu zerreißen versucht? Ist ja doch die göttliche Gerechtigkeit, die uns vor Allem bei Be-

---

[1] Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Thom. Aquin. l. c. I. II. Qu. XCIII. Art. 1.

trachtung seines Wesens entgegentritt, nichts Anderes, als die Selbsterhaltung Gottes gegenüber den Eingriffen der Creatur, welche, soviel an ihr ist, Gott zu vernichten strebet[1]. Und darum ist sie etwas so Hohes, Heiliges und Erhabenes, daß, wie ein Anselm von Canterbury[2] sich ausdrückt, der Gerechte eher tausend Welten in den Abgrund stürzen läßt, als daß nur sein Auge zuckt gegen Gottes heiligen Willen.

Schon Tertullian[3] sprach dem sentimentalen Rationalismus gegenüber, der nur einen Gott der Liebe kennt: Wenn Gott nicht eifert, nicht zürnt, nicht verdammt, nicht straft, wie ist er denn dann Gesetzgeber? Warum gibt er Gebote, die er nicht durchgeführt wissen will? Warum verbietet er die That, straft aber nicht die Uebertretung? Wer nicht straft, gibt der nicht stillschweigend die Erlaubniß? Gott wäre ein todter Götze, wenn er nicht beleidigt wird durch die That, die er verboten. Wird er aber beleidigt, dann zürnt er; zürnt er, dann straft er. Wer nicht bewegt wird, lebt nicht, sagt Lactantius[4], und wer den Bösen nicht zu zürnen vermag, vermag auch nicht, die Guten zu lieben.

So ist die Sünde eine wahrhaftige Beleidigung Gottes. Allerdings sprechen wir, wenn wir nach dem Vorgange der hl. Schrift von einer Beleidigung, einem Zorne Gottes reden, in Worten, die zunächst menschlichen Zuständen entnommen sind; allein ist gleich die Weise unserer Bezeichnung

---

[1] Peccatum est quaedam annihilatio Dei, sagt deßwegen der hl. Thomas. Dum nolunt esse justi, nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti. Augustin. Tract. XC. 3 in Joan.: Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum. Id. in Ps. XLVIII. Serm. I. Amor sui usque ad contemptum Dei. Id. Civ. Dei. XXII. 28.

[2] Cur Deus homo I. 21: Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut et facere parvam rem contra voluntatem Dei?

[3] Adv. Marcion. I. 26.

[4] De ira Dei c. 4, 5.

eine menschliche, wie wir überhaupt alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens und Lebens in die Form menschlicher Darstellung kleiden, ohne darum Gott zu vermenschlichen, so ist doch das, was wir damit bezeichnen, nicht eine bloß menschliche Vorstellung, sondern ein wahres und wirkliches Verhältniß Gottes zur Creatur. Gott kann in seiner absoluten Erhabenheit nicht verletzt oder entehrt werden; aber er will, daß auch im Universum seine Herrlichkeit offenbar werde, und dieses geschieht von Seite der vernünftigen Creatur durch Erfüllung seines Gebotes und der von ihm gesetzten Ordnung; geschieht dieß nicht, dann raubt die Creatur Gott die Ehre [1]. Die Größe dieser Beleidigung aber wächst in ganz unendlicher Weise, wenn wir erwägen, bis zu welcher Höhe der Gottesgemeinschaft und Theilnahme an der göttlichen Natur der erste Mensch durch die Gnade erhoben, wie innig er darum Gott verpflichtet war.

Und darum verlangt Gottes Gerechtigkeit, welche nichts Anderes als Gott selbst ist, Wahrung und Wiederherstellung der durch die Sünde geraubten Ehre. Diese, die, wie das Wort der Schlange im Paradiese andeutet, nach Gottesgleichheit, Vergötterung, Gottvernichtung strebt, fordert die Rückwirkung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Energie des göttlichen Zornes heraus. Darum verhängt er die Strafe über den Sünder, durch welche er ihm entzieht, was des Menschen ist und in reichstem Maße werden sollte, der in der Sünde Gott zu rauben sucht, was Gottes ist [2]. So

[1] Gloria Dei extrinseca. Non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum. Anselm. l. c. I. 11. Cum vero (creatura) non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat ... universalitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem Dei aut dignitatem nullatenus laedat aut decoloret. Id. I. 15.

[2] Deum non decet in suo regno aliquid inordinatum dimittere. Id. I. 12.

wird der Mensch wider seinen Willen zur Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit gezwungen, die Schuld gebüßt durch die Strafe und so die Ordnung der Gerechtigkeit, deren Hüter er ist, wieder hergestellt [1]. Es gibt aber noch einen andern Weg, die Ehre Gottes wieder herzustellen, nämlich jenen der Genugthuung, die Leistung einer freiwilligen, Gott unverpflichtet dargebrachten That, welche groß und werthvoll genug ist, die Schuld des an der Ehre Gottes verübten Raubes zu sühnen, die Beleidigung Gottes aufzuwägen und so die Strafe zu ersetzen; denn wo keine Genugthuung geleistet wird, da muß die Strafe folgen [2].

Darum sucht der Mensch das durch die Sünde verwirkte Leben durch freiwillige Hingabe des Lebens zu sühnen; der Cultus aller Völker bietet uns den Anblick blutiger Opfer, in denen die Schuld gesühnt, die Erlösung gehofft wird; denn im Blute wird die Seele dahingegossen [3]. Keine Thatsache steht so fest als das Schuldbewußtsein der alten Welt, das Bewußtsein der Nothwendigkeit und doch auch wieder die Schwierigkeit der Erlösung [4]. Das Opfer ist daher der Grundgedanke aller Religionen; des Menschen Fall, die Hoffnung auf Erlösung haben es aus dem nothwendigen innern Drange seiner Natur herausgeboren. Soweit die Geschichte in die Vergangenheit zurückführt, im grauesten Alterthum bis zur Gegenwart, auf der tiefsten Stufe der Barbarei wie zur

---

[1] Quas (poenas) si divina sapientia ... non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Id. I. 15. Deus invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. Ibid. I. 14.

[2] Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Id. I. 15.

[3] Levitic. 17, 11.

[4] Vgl. I. Bd. 2. Abth. S. 104 ff.

Zeit der höchsten Blüthe volksthümlicher Entwicklung, bei den Indern, die sich selbst zerfleischen, wie bei den Bewohnern der neuen Welt [1], bei aller sonstigen Geschiedenheit in Nationalität, Religion und Sitte sehen wir doch wunderbar die Völker geeint in dem Glauben an die Macht des Opfers, welches die Gottheit versöhnt durch das Blut des Geopferten; denn ‚ohne Blutvergießen', sagt der Apostel, ‚ist kein Sündenerlaß' [2]. ‚Vom Anfang der Welt', sagt Eusebius [3], ‚haben die Urväter des Menschengeschlechts, von Gottes Geist erleuchtet, erkannt, daß es eines Preises bedürfe dem gegenüber, der Leben und Seele ihnen gegeben, ein großes Opfer zur Reinigung von ihren vielen Sünden. Da sie aber nichts Vorzüglicheres noch Köstlicheres hatten, was sie Gott hätten weihen können, als ihre Seele, so brachten sie statt dieser das Leben von Thieren dar, für ihre Seele stellvertretende Opfer (ἀντίψυχα) spendend. Die Worte ‚Aberglaube', ‚Vorurtheil', mit welchen der flache Rationalismus diese so weittragende, überraschende, das gesammte Volksleben durchdringende Thatsache zu erklären glaubt, erklären nichts. Denn nie war der Irrthum allgemein und constant durch Jahrhunderte, wie wir hier dieß sehen; der Irrthum bildet nur die Ausnahme, die Wahrheit dagegen ist die Regel; der Irrthum ist ein krankhafter Zustand, der einzelne oder mehrere Völker ergreifen kann, aber nie über die gesammte Erde verbreitet ist, und den, wäre er auch dieß, bald die Zeit wieder verdrängt. Aber der Glaube an die Versöhnung durch die stellvertretende Genugthuung des Opfers findet sich überall und bei allen Völkern; er ist deßwegen ein Gesetz der Menschheit, das entweder in der Natur ihres

[1] Die Azteken zogen sich, um für alle sinnlichen Sünden zu büßen, Blut aus Ohren, Augenbraunen, Nase, Zunge, Armen, Beinen, und hingen zum Beweis der vollzogenen Büßung Blätter an den Thüren auf, die mit ihrem Blute bestrichen waren.

[2] Hebr. 9, 22.

[3] Demonstrat. Christ. I. 10.

Geistes begründet ist oder von übernatürlicher Offenbarung stammt — aber in jedem Falle hat ihn Gott in des Menschen Seele gelegt. ‚Decius machte sich freiwillig zum Sühnopfer alles Zornes der Götter, und wandte alle von den Göttern der Ober- und Unterwelt dem Vaterlande gedrohten Strafen auf sich allein‘ [1]. Dieser Glaube, wie ihn hier in

[1] Tit. Livius, Römische Gesch. VIII. 10. Der Glaube an die rächende Macht der Götter bildet den durchgreifenden Gedanken in den Religionen des Alterthums; unfehlbar und sicher, wenn auch spät, ereilt den Verbrecher die Strafe. Dieß Princip steht so fest, daß, wenn die Erfahrung zu widersprechen scheint, angenommen wird, entweder daß für den Frevler ein Anderer büßt, oder daß ihm an einem andern Orte, in der Unterwelt, seine Strafe wird. Und in der Strafe liegt die Vergeltung, die Sühne (φόνῳ φόνον λύειν), erscheint zugleich die Ordnung der Gerechtigkeit hergestellt. Hier schließt sich denn der Gedanke einer stellvertretenden Genugthuung an, der durch das ganze Alterthum hindurch geht. Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie I. 29—34. 343. 353. 194—200. Platon. Gorgias per. tot. und Legg. X.

Denn Eine Seele, denk' ich, genügt für Tausende
Die Schuld zu sühnen, wenn sie naht mit reinem Sinn.
(Sophocl. Oedip. Col. 495).

Als Israel durch den Dienst des goldenen Kalbes schwer gegen den Herrn gesündigt hatte, sprach Moses: „Ich will hinauf gehen, vielleicht daß ich vermag, euere Sünde zu sühnen. Und er bietet sich dem zürnenden Gotte an, seinen eigenen Namen aus dem Buche des Lebens tilgen zu lassen, nur damit sein Volk gerettet werde. (Exod. 32.) Prometheus duldet, zur Strafe für seinen Feuerraub an den Kaukasus geschmiedet, wo ein Adler ihm die stets wachsende Leber zernagt, bis Herakles den Adler erschoß und der Halbgott Chiron sich erbot, freiwillig für ihn zu sterben (Apollodor. IX. II. 5, 4). So opferte sich Makaria, des Herakles Tochter, und brachte den Athenern den Sieg (Euripid. Heraclid. 406 sqq.), Codrus für sein Volk, Menoekeus, des Königs von Theben Sohn, für seine Vaterstadt (Apollodor. III. 6), opferte Aristodemus, der Messenier, seine Tochter (Pausan. IV. 9), der athenische Jüngling Kratinos sich für seine Stadt (Herodot. V. 7). An die Stelle des freiwilligen Todes trat das Menschenopfer, wozu Arme, Gefangene u. s. w. verwendet wurden. Die Römer begruben

wenigen Worten der römische Geschichtsschreiber darstellt, ist so alt als die Welt, und seit der ersten Sünde hat das Menschengeschlecht nie daran gezweifelt, daß diese Opfer das Mysterium der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade enthalten, daß ein Unschuldiger für den Schuldigen genug thun könne, und daß im Blute eine sühnende Kraft wohne. Und selbst mitten aus dem orgiastischen Rausch heidnischer Opferfeste und den grauenhaften Formen dämonischer Askese, wie sie der Cult der heidnischen Götter forderte, drang doch das Gefühl durch, lebte tief im Herzen der Völker das Bewußt-

ihre Opfer lebendig (Livius XXII. 57). Noch unter Hadrian starb Antinous als freiwilliges Opfer für den Kaiser (Xiphilin. p. 356), und die dem Jupiter Latiaris auf dem Albanerberge dargebrachten Menschenopfer sollen bis in's dritte (christliche) Jahrhundert gedauert haben (Porphyr. De abstin. II. 56). Dasselbe war noch in grausigerem Maße bei den Phönikern, Karthagern und verschiedenen semitischen Stämmen der Fall (Jes. 19, 5; 32, 35; 57, 5. Jerem. 7, 32; 19, 4. Ezech. 16, 20. Paralip. 28, 3; 33, 6); bei den Aegyptern (Plutarch. Moral. p. 380, Diodor. I. 88), den ältesten Indern (v. Bohlen, Altes Indien I. 302), den Geten und Thrakern (Herodot. IV. 62), den Herulern (Procop. De bello Goth. II. 14), den Kelten und Germanen (Tacit. IX. 38). Zeuß, Die Deutschen. S. 32. Grimm, Deutsche Mythologie. S. 40. Ebenso spielte das Menschenopfer, später durch Thieropfer ersetzt, eine große Rolle bei den Indern der vedischen Zeit, wie A. Weber nachgewiesen. Wo auch nicht der Tod gefordert ward, suchte man wenigstens durch blutige Zerfleischung und Verwundungen die Gottheit zu sühnen (3 Kön. 18, 26. Herodot. IV. 71). Statt des Menschen tritt stellvertretend das Thieropfer ein. Als Agamemnon's Tochter, Iphigenia, geopfert werden sollte, sandte die Gottheit eine Hirschkuh und nimmt sie an statt des Menschenlebens (Ovid. Metamorph. XII. 28). Auch Menschenbilder vertraten die Stelle lebender Opfer (Ovid. Fasti V. 621). Vgl. R. Sachs, Die Opfer im römischen Cultus. Landshut, 1866. Hiebei war immer die Vorstellung thätig, daß das Opfer ein freiwilliges sein müsse; so durften die Mütter, die ihre Kinder dem Moloch opferten, nicht trauern, und mußten die Kinder selbst zur Heiterkeit stimmen. Diodor. XX. 14. Minuc. Fel. Octav. n. 30.

sein, sie seien unwürdig selbst der Gottheit zu nahen, das Bedürfniß eines Priesterthums. Nur reine, heilige, d. i. Gott in besonderer Weise angehörige, von dem Irdischen geschiedene Personen sollten zu Gott hintreten und im Namen und an Statt des unreinen Volkes die Opfer bringen dürfen. So war der tiesste Grundgedanke von der Urzeit her auch im heidnischen Opfer nicht völlig untergegangen [1].

Klarer und bestimmter trat die Opferidee in Israel hervor, denn sie war ein ‚Bild des Zukünftigen'. Ein fehlloses Opferthier brachte der sühnebedürftige Sünder zum Vorhofe der Stiftshütte oder des Tempels; in ihm sollte die sittliche Makellosigkeit des wahren Opfers vorgebildet werden [2]. Er legt die Hand auf das Opferthier zum Symbol der Uebertragung seiner Sünden [3], und am großen Versöhnungstage ist es der Hohepriester, welcher alle Sünden,

[1] Das moderne Heidenthum, das kein Opfer und keine Erlösung bedarf, steht darum tief unter jenem der alten Welt. ‚Wenn wir auch mit dem Schmutz des Verderbnisses unser Wesen besudeln', sagt J. Fröbel (System der socialen Politik I. B. 2. Buch Kap. 5), ‚dieses vermag sich in dem klaren Elemente des Selbstbewußtseins (daß wir nur aus Thorheit oder Schwäche gehandelt haben) selbst zu reinigen, wie der beschmutzte Schwan in der Fluth, unter die er taucht (!). Dieses Selbstbewußtsein vermag sich ohne Hülfe der Kirche die eigene Absolution zu geben, und erhebt sich über die Folgen des Thuns.' Auch Auerbach (Auf der Höhe II. 319 ff. III. 168. 490) spricht von einer ‚Selbsterlösung', in der Betrachtung unsers Eins-Seins mit der Unendlichkeit, des Nicht-Seins der Sünde. Aber die Sünde ist mehr als ein ‚Mangel' der ‚Endlichkeit', und alle Reflexion zieht ihren bitteren Stachel nicht aus unserer Seele. Wir haben gegen den lebendigen Gott gesündigt, darum kann auch nur er uns helfen, die Sünde von uns nehmen, uns vergeben, nicht wir uns selbst.

[2] Levitic. 22, 10—24. 1 Petr. 1, 19 heißt Christus ein Lamm ohne Makel noch Fehl.

[3] Die Händeauflegung überhaupt das Symbol der Uebertragung geistiger Zustände, vgl. Genes. 48, 13. Matth. 19, 13. Numer. 8, 10. Apostelgesch. 6, 6.

Vergehungen und Uebertretungen auf das Haupt des Bockes legt [1]. Nach der Handauflegung folgte die Schlachtung, denn der Tod ist der Sünde Sold, den das Opfer stellvertretend für Den litt, der seine Sünde auf dasselbe übertragen hatte. Das Opfer fällt durch die Hand des Sünders selbst, aber der Priester nahm vom Blute und bestrich die Hörner des Brandopferaltares, während er den Rest auf den Boden goß. So ist im Blute das Leben des Opfers hingegossen [2] und um seinetwillen das Leben des todeswürdigen Opferers geschont, seine Sünde gesühnt. Die Verbrennung des Opferfleisches beschloß die Handlung; in dem Aufsteigen des Opferfeuers stellte sich die völlige Hingabe an den Herrn dar. Beim Friedensopfer und dem bedeutendsten derselben, dem Osterlamme, welches den Abschluß aller blutigen Opfer bildete, schließt sich der Darbringung das Opfermahl an. Es ist gleichsam ein Sühnopfer, in welchem die Aneignung der vollbrachten Sühnung im Mahle seinen Ausdruck findet; zum Mahle geladen gibt der Herr, der das Opfer angenommen, im Opfergenuß Heil und Leben [3], und nimmt die Opfernden gnädig auf zur Einheit und Gemeinschaft des Lebens [4].

[1] Nach jüdischer Tradition war jede Handauflegung zugleich von dem Bekenntniß (Beicht) der Sünde begleitet. Dieß beweisen hinlänglich Lev. 5, 5. 6. Numer. 5, 6. Sir. 4, 31. Esra 10, 11. Deuteron. 21, 5.

[2] Levitic. 17, 11.

[3] Ezech. 45, 15. Deuteron. 12, 12. Vgl. Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus S. 134.

[4] Vgl. Joh. 6, 51 ff. So ward der Opfernde durch den Genuß Eins mit dem Opfer, das der Ausdruck der bereits geschehenen Versöhnung ist, Eins mit Gott, der es wohlgefällig angenommen. Das Sündopfer dagegen wurde verbrannt. Das Opfer im Allgemeinen definirt Thomas von Aquin (Summ. theol. III. Qu. XLVIII. Art. 3): Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum. Kürzer Vasquez (Disp. CCXXI. Cap. 3): Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis.

So ist das sichtbare Opfer, wie Augustinus[1] sagt, die Sacramente, sichtbares Zeichen des unsichtbaren, das der Mensch in seinem Innern Gott darbringt. Anbetung, Dank, Lob und Bitte ist darum in jedem Opfer an sich real ausgesprochen[2].

Aber es ist unmöglich, daß Blut von Rindern und Böcken die Sünden wegnehme[3]. Weder Jude noch Heide irrten, wenn sie das Schuldbewußtsein im Opfer aussprachen, wenn sie in ihm zugleich bekannten, daß der Sünder der göttlichen Gerechtigkeit verfallen ist und sein Leben verwirkt habe, das er nur von Gott zu Lehen empfangen unter der Bedingung, daß er seine Gebote halte; wenn sie in Sehnsucht aufblickten nach Dem, der unschuldig und sündelos statt der Schuldigen freiwillig in den Tod gehe. Und dieses Sündebewußtsein, dieses Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, diese Hoffnung auf eine stellvertretende Genugthuung, was den gemeinsamen bleibenden Grund aller alten Religionssysteme bildet, ist ein uraltes, tiefmenschliches und darum göttliches und wahrhaftiges Dogma. Irrig war nur die Art und Weise, in welcher der Heide glaubte, die Sühne wirken zu können, die ihn bis zur grauenhaften Verirrung der Menschenopfer führte. ‚Dieß Problem ist erkannt worden, nicht aber darum auch richtig gelöst. Die Krankheit haben sie wohl empfunden, auch in ihrer innersten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe, und welcher Art dieses sein müsse; das wahre Heilmittel selbst aber haben sie nicht kennen können‘[4].

Ebenso wenig konnte Israel in den Opfern seine Erlösung finden; ‚denn sonst hätten die Darbringungen aufge-

---

[1] Civ. Dei X. 5.

[2] Im Friedensopfer (שְׁלָמִים) besonders erscheinen die zuletztgenannten Momente.

[3] Hebr. 9, 9; 10, 4.

[4] Vgl. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 277.

hört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtsein mehr gehabt hätten.' So waren sie denn nur die symbolischen Darstellungen jenes Opfertodes, der auf immer die Befleckten reinigen und ewige Erlösung spenden [1] sollte durch die freiwillige Hinopferung Dessen, der da allein war das reine, fleckenlose Lamm und der wahre Hohepriester, heilig, unschuldig, unbefleckt, fern von Sündern und erhabener als die Himmel [2], der nicht nothwendig hatte, täglich zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen. Auch sie wirkten die Erlösung nicht, aber sie schrieben den Darbringenden in das Andenken Gottes ein als einen in Zukunft zu Erlösenden [3].

So war das Opfer nichts Anderes als der laute, nie unterbrochene Ruf nach Versöhnung mit dem heiligen Gotte, der von allen Punkten der Erde, aus allen Jahrtausenden der Geschichte empor zum Himmel dringt, ein Denkmal, das da aufgerichtet steht zwischen Himmel und Erde, um immer auf's Neue zu zeugen für die Schuld des Geschlechtes. Aber nicht bloß Sühne der Schuld bedarf es, sondern Erneuerung, Herstellung des ursprünglichen Lebens, durch Einpflanzung eines neuen, reinen, mächtigen Lebensprincips. Doch wo wäre in dieser sündigen Menschenwelt ein lebendiges Princip, eine Kraft, mächtig genug, eine neue, reine Menschheit wieder herzustellen? Wo wäre der Punkt gegeben, von wo aus die Menschenwelt sich selbst herausheben könnte aus der Tiefe, in der sie wie mit gebrochenen Gliedern lag? Wo ist die Macht, welche die natürlich sündhafte Entwicklung des

---

[1] Hebr. 10, 14.

[2] Hebr. 7, 26. Cf. Athanas. Orat. II. p. 175: Es bedurfte eines Menschen, der wandellos gerecht ist.

[3] Haneberg, Einleitung in's alte Testament. Kap. 2. § 7. Erant (sacramenta veteris legis) quaedam illius fidei in Christum protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LXII. Art. 6.

befleckten Geschlechts durchbrechen und eine neue Ordnung begründen könnte? In der Menschheit lag sie gewiß nicht. Denn es ist Thatsache, kein Volk hat durch sich selbst sich erhoben aus sittlicher Versunkenheit. Noch weniger aber konnte der Stand der Gnade und Heiligkeit, dieses hohe, übernatürliche Lebensprincip, durch einen Menschen wieder geschaffen werden; so wenig das Nichts zum Dasein, so wenig konnte der Gefallene wieder aus sich zur Kindschaft Gottes sich erheben. ‚Wie konnten wir anders wieder Söhne Gottes werden', spricht Irenäus[1], ‚außer durch den Sohn, der uns zu seiner Gemeinschaft erhob?' Ein Mensch also konnte nicht Erlöser werden des Geschlechtes. Denn wo ist der Unschuldige, daß er durch freiwillige Darbringung seines schuldlosen Lebens das verwirkte des Schuldigen sühnen könne? Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf[2]; Alle sind abgewichen vom rechten Wege und untüchtig, Keiner ist, der Gutes thut, auch nicht Einer[3]; Juden und Heiden, Alle sind unter der Sünde[4]. Nur Gott ist ohne Sünde, bekennt Libanius[5]. Seit dem Falle Adams ist sein ganzes Geschlecht in die Sünde verstrickt, und darum mußte jedes Opfer, weil ungenügend und befleckt, werthlos werden vor dem heiligen Gott. ‚Der Mensch konnte nicht erlösen', spricht Proclus[6], ‚da er selbst der Erlösung bedurfte.' Was könnte er geben, das er nicht Gott tausend und tausend Mal schuldig wäre? Und wollte er gerne den zeitlichen und ewigen Tod leiden, es wäre nicht einmal genug für seine eigenen Sünden[7]. Und wenn nicht ein Mensch, dann ist es noch

---

[1] Adv. haeres. III. 20.

[2] Genes. 8, 21. [3] Ps. 13, 3; 53, 4.

[4] Röm. 3, 9.

[5] Epist. 1554. Cf. Augustin. in Ps. 118. Serm. XXIII.

[6] In Synod. Eph. init.

[7] Si me ipsum et quidquid possum, etiam, quando non pecco,

weniger das Blut der Stiere und Böcke, durch welche das Heil uns kommt. Aber auch ein Sündenloser, Unschuldiger, im Stande der Gnade Geschaffener konnte nicht Erlöser werden, noch der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genug thun. Denn ‚wie sollte der uns die Gnade wiederbringen, der selbst für sich zuerst der Gnade bedurfte?‘ [1] Wohl würde der Schuldlose freudig die Strafe tragen, die Sünde büßen und Gott so ein reines, wohlgefälliges Opfer werden. Allein alles Gute, das er thut, und alles Verdienst, das er durch sein Leiden erwirbt, das fließt ja doch aus einer von Gott ihm geschenkten Kraft, aus der Gnade. Darum wäre es sein Verdienst, und doch wieder nicht sein Verdienst, nicht sein eigenstes Eigenthum; dieß aber müßte er geben als Ersatz, soll die Genugthuung vollkommen sein; was er gibt, ist nicht sein, sondern Gottes, den er versöhnen soll. Und wie sollte er, wäre die Genugthuung selbst sein eigenstes Gut, für die Millionen und Millionen des Geschlechtes die entsprechende Sühne leisten können? [2] Darum kein Ersatz, denn Niemand kann geben, was nicht sein ist.

Noch mehr aber tritt dieses Unvermögen auch des Reinen und Begnadigten, Gott vollkommen Genugthuung zu leisten, uns vor Augen, wenn wir die Größe der Sünde erwägen, für welche Genugthuung zu leisten ist. Höher als die

---

illi (Deo) debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. Anselm. Cur Deus homo. I. 20.

[1] Hadrian. I. Epist. ad Episc. Gall.: Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante servaret. Augustin. De corrept. et grat. c. 11.

[2] Puri hominis satisfactio (condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae) sufficiens esse non potuit pro peccato . . . Quia tota humana natura corrupta erat per peccatum nec bonum alicujus personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 2.

ganze Welt und erhabener als tausend Welten steht Gottes heiliger Wille; ihm müssen wir dienen, und sollte darüber auch die Welt in Trümmer stürzen. Und in der Sünde haben wir gegen ihn, diesen heiligen Willen, der größer ist als die ganze Welt, größer als Alles, was nicht Gott ist, uns empört. Darum ist die Sündenschuld eine unermeßliche Schuld, die schwerer wiegt als die ganze Welt. Deßhalb muß es etwas Größeres sein als die ganze Welt, etwas, was mehr gilt, als Alles, was nicht Gott ist, welches der Unschuldige Gott darzubringen hätte, wollte er vollständig genug thun [1]. Ja, in der Sünde liegt geradezu eine unendliche Schuld [2]. Denn die Größe und Schuld der Beleidigung wächst mit der Größe und Erhabenheit dessen, der beleidigt wird, der Werth der Genugthuung dagegen bestimmt sich nach der Bedeutung der Person, welche dieselbe erweist [3]; ganz anders darum ist die Schuld, die in der Beleidigung des Königs liegt, als in jener des Knechtes, und unendlich höher das Gewicht der Genugthuung, die vom

---

[1] Patet, quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem; non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras. Anselm. l. c. I. 21.

[2] Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Thom. Aquin. l. c.

Nicht konnte innerhalb der eig'nen Grenzen
Der Mensch genugthun, weil er nicht durch Demuth
Gehorchend, dann so tief erniedrigen sich konnte, als

Im Ungehorsam er gesucht empor zu steigen.
Und solches ist der Grund, warum dem Menschen
Genugzuthun verwehrt war aus sich selber *).

[3] Aristot. Ethic. V. 5. Suarez l. c. Disput. IV. Sect. 3. Sect. 8.

*) Dante, Paradies. VII. 97 ff.

Könige geleistet wird, als jene, die der Knecht erstattet. Soll darum ein entsprechendes Verhältniß zwischen der Größe der Beleidigung und jener der Genugthuung hergestellt werden, so muß jener, welcher Genugthuung leistet, dem Beleidigten an Würde gleichstehen. Die Beleidigung des Unendlichen, die in der Sünde liegt, kann darum kein Sterblicher, nicht einmal ein Engel sühnen, denn kein endliches Wesen vermag durch eine entsprechende Genugthuung jene unendliche Ehre Gott zu geben, welche die unendliche Größe der Beleidigung ersetzt [1]; denn es ist durch eine unendliche Kluft von Gott geschieden. Und wollte es auch häufen noch so sehr seine Buße und vervielfältigen die Acte der Genugthuung, nie doch würden sie die Grenze des Endlichen überschreiten.

Wie sollte nun dem Geschlechte die Erlösung werden? Es ist gewiß, Gott konnte dem Menschen auch ohne Lösegeld die Sünde erlassen; ‚denn wer möchte zweifeln', bekennt Athanasius [2], ‚daß Gott in seiner Barmherzigkeit auch ohne Sühne den Menschen wieder zu Gnaden aufnehmen konnte, wie er ja nach seinem freien Rathschlusse dieses Universum schuf?' [3] Ja, es wäre geradezu Vermessenheit,

---

[1] Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut Angelorum viribus. Catechism. Roman. I. 3, 3. Ad hanc plenitudinem (zur vollständigen Sühne) oportuit, ut tanta esset humiliatio in expiatione, quanta fuerat praesumptio in praevaricatione. Rationalis autem substantiae Deus tenet summum, homo vero imum. Quando ergo homo praesumpsit contra Deum, facta est elatio de imo ad summum. Oportuit ergo, ut ad expiationis remedium fieret humiliatio de summo ad imum. Richard. Victor. De incarn. c. 8. Ἄγγελος ἐξαγοράζειν τὴν ἀνθρωπότητα οὐκ ἴσχυεν. Procl. l. c.

[2] Orat. III. c. Arian. p. 289.

[3] Gregor. Naz. Orat. IX. p. 159. Theodoret. T. IV. p. 578.

wollten wir Gott die Wege vorschreiben, auf welchem er das Geschlecht wieder zur Gnade zurückführte [1], da unendlich viele Wege ihm offen standen [2]. Wenn aber der volle und hinreichende Preis der Erlösung gezahlt werden, die Genugthuung eine wahre und eigentliche sein sollte, dann konnte nur Einer erlösen, der so groß ist, als der Beleidigte, der Unendliche selbst. ‚Suche nicht nach einem Bruder', spricht darum Basilius [3], ‚der dich möge erlösen, sondern nach Einem, der deine Natur weit überragt, nach dem Gottmenschen Jesus Christus, der allein im Stande ist, Genugthuung zu leisten für Alle.' ‚Er allein ist über Alle, und darum konnte er allein Alle erlösen' [4].

Nur der Gottmensch konnte erlösen; denn ‚nur als Gott konnte er die Heilung bringen, nur als Mensch konnte er für uns leidend ein Beispiel werden' [5]; nur ‚als Gott konnte er den Tod überwinden, nur als Mensch konnte er dem Tode sich weihen' [6]. In Ewigkeit vermag der Knecht den würdigen Ersatz nicht zu geben für die Ehre, die er dem ewigen Herrn der Könige geraubt; nur durch einen Gleichen und Ebenbürtigen kann ihm volle Gerechtigkeit werden. Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit sich selbst [7]. Gottes

---

[1] Augustin. De agon. Chr. c. 11.

[2] Verax misericordia Dei, cum ad reparandum genus humanum ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit. Leo M. De nativ. Dom. Serm. II. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. I. Art. 2: Deus per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Bernard. De pass. Dom. c. 36.

[3] In Ps. 48. p. 280.

[4] Athanas. T. I. p. 42.

[5] Leo M. De nativ. Dom. Serm. I. Satisfactionem non potest facere, nisi Deus; nec debet, nisi homo; necesse est ergo, ut eam faciat Deus homo. Anselm. l. c. II. 6.

[6] Vigilius Taps. c. Eutych. L. V.

[7] 2 Cor. 5, 19.

That mußte die Versöhnung sein; denn des Menschen That ist befleckt und unzureichend; ebenso sehr aber und im tiefsten Sinne des Menschen That, denn aus der Mitte der Menschheit heraus, für die Menschheit und an ihrer Statt sollte die Genugthuung geleistet und das Opfer dargebracht werden, das die heilige Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an das Geschlecht für immer erfüllt und einen neuen Anfang der Entwicklung setzt, ein zweites, wiedergeborenes Geschlecht in's Dasein ruft; des Menschen That mußte sie sein, der als zweiter Adam die Quelle wird des höheren Lebens, aus dem die Gnade hinströmt über die Menschenwelt, für die die Scheidewand nicht mehr besteht, welche die Sünde aufgerichtet zwischen dem Geschlecht und Gott. ‚Die Schuld mußte getilgt werden‘, spricht Gregor der Große [1], ‚und sie konnte nicht anders getilgt werden als durch ein Opfer. Aber wo sollte das Opfer gefunden werden, das hinreicht, des Menschen Schuld zu sühnen? Für einen Menschen konnte nicht ein Thier — nur ein Mensch konnte das Opfer sein, und ein sündeloser Mensch. So nahm er denn unsere Natur an, aber nicht unsere Schuld, und brachte diesen seinen Leib für uns zum Opfer dar.‘

So wenigstens sucht der denkende Geist an der Hand der Offenbarung und der Thatsachen unseres Heiles den Rathschlüssen des Ewigen nachzuforschen und die Frage zu beantworten: Warum ist Gott Mensch geworden? Die tieferen Denker aller Zeiten haben nicht verfehlt, getragen von dem Geheimniß der Erlösung durch Jesus Christus, sich zu erheben zur Betrachtung aller Herrlichkeiten Gottes, die in ihm offenbar geworden, und alles Segens, der aus ihm in die Menschheit überfloß [2]. Aber der Kräftigsten und Innigsten Einer hat es nicht unterlassen, beizufügen: Mögen

---

[1] Moral. XVII. 46.

[2] Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1.

wir auch noch so sehr in dieses Geheimniß uns vertiefen, es ist zu tief, als daß wir es ergründen könnten und die Gedanken Gottes inne werden, die uns verborgen bleiben [1].

So ist es denn geschehen. Es sah der Sohn des Ewigen dahin irren den Menschen in der wasserlosen, öden Wüste des gottentfremdeten Lebens, gebeugt unter der Last schwerer Schuld; es war ein großer Kranker, der von seinen eigenen Sünden geschlagen, und aus tausend Wunden blutend am Wege lag. Priester und Leviten waren vorübergegangen und hatten ihn nicht geheilt, Religionsstifter und Weltweise hatten zu heilen versucht und nicht zu heilen vermocht. Wer mag ermessen das Sündenelend, die Gewissensnoth und Angst auf Erden vom Anfange an in den Millionen, die vergebens sich nach einem Erlöser sehnten, ‚dem Engel des Bundes‘ [2], der das zerrissene Band wieder knüpfen, den Frieden Gottes wieder bringen sollte? Wer mag das Leiden kennen, das auf Erden ist gelitten worden seit Adams Sünde, zählen die Thränen, die geweint, die Ströme von Bitterkeit, von Schmerz und Wehe, Noth und Tod, mit denen die Menschheit getränkt wurde seit dem Tage der ersten Schuld? Es sah herab der Samariter und seine Stimme rief dem Elenden zu: Sieh', ich komme! [3] Er kam, um zu vernichten den Schuldbrief, der gegen uns zeugte, indem er ihn heftete an das Kreuz [4]; er zerbrach den Bund, den der Mensch mit dem Tode geschlossen hatte, damit ihm Sündenvergebung werde und Erlösung durch sein Blut [5]. Jesus Christus hat in freier Liebeshingabe das Opfer gebracht und durch seinen unendlichen Gehorsam, den Gehorsam bis zum Tode [6], über-

---

[1] Anselm. l. c. I. 2.

[2] Malach. 3, 1. [3] Hebr. 10, 7. [4] Col. 2, 14.

[5] Ephes. 1, 7. Er hat uns geliebt und gewaschen in seinem Blut. Offenb. 1, 5.

[6] Philipp. 2, 8.

fließend [1] genuggethan der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters, indem er, der ewige Hohepriester, sich selbst, Priester und Opfer zugleich, dem Vater darbrachte auf dem Altar des Kreuzes [2], auf welchen er an seinem Leibe unsere Sünden legte.

So ist er uns geworden unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung [3]; er hat uns erlöst von der Gewalt der Sünde und darum von der Gewalt des Vaters der Sünde [4], und dem ewigen Tode, der Strafe unserer Sünde [5]; er hat uns mit dem Vater wieder versöhnt, da wir seine Feinde waren [6], den neuen Bund gestiftet in seinem Blute und so die Pforte des Himmels wieder erschlossen, so daß wir nun die Zuversicht haben, einzugehen in Gottes Heiligthum durch

---

[1] Röm. 5, 20: Wo die Sünde überfloß, war noch viel überfließender die Gnade. 1 Joh. 2, 2: Er ist die Versöhnung nicht bloß für unsere Sünden, sondern für jene der ganzen Welt. Joh. 10, 10.

[2] 1 Petr. 2, 24. Conc. Trident. Sess. XXII. Cap. 1: Deus et dominus noster se ipsum in ara crucis Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur. Sess. XIII. Cap. 8: Memores tam eximii amoris Jesu Christi, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium dedit. Sess. VI. Cap. 7: Meritoria causa justificationis est dilectissimus Unigenitus Dei, qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. VI. Cap. 1. Sess. VII. Can. 1. 4.

[3] 1 Cor. 1, 30. [4] Hebr. 2, 13. Luc. 11, 22.

[5] Auch die zeitlichen Strafen werden in der Taufe erlassen, aber für die nach der Taufe begangenen Sünden thun wir Buße, welche nur in und durch Christus Werth hat. Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu conformes efficimur . . . Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 8.

[6] Röm. 5, 10.

sein Blut[1]. ‚Dreifach war des Menschen Noth', sagt der hl. **Bernhard**, ‚in seiner Geburt, in seinem Leben, in seinem Tode; Sünde in der Geburt, Verkehrtheit in seinem Leben, Gefahr im Tode. Da kam Christus und hat diese dreifache Noth geheilt; seine Geburt hat gereinigt unsere sündige Geburt, sein Leben das unsere umgebildet, sein Tod unsern Tod überwunden'[2]. Schon die Menschwerdung des Sohnes Gottes hatte die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vollzogen[3]; in ihr und durch sie allein schon ist er unser Mittler geworden. Und von dem ersten Augenblicke seiner Geburt im Fleische begann seine genugthuende und sühnende Thätigkeit, in welcher er den Gehorsam dem Vater leistete[4], welche der Sünder ihm versagt hatte, und welche ihren Höhepunkt hat in dem Gehorsam bis zum Tode. Ein einziger Aufblick seiner Seele zum Vater, ein Schmerz aus den vielen Schmerzen seines Lebens, ein Tropfen aus den Strömen Blutes, das er vergossen, war darum genug, die Welt zu erlösen; denn auch die geringste That seiner Liebe war höher und gab Gott mehr Ehre, als die Sünde der ganzen Welt ihm rauben konnte[5]. Es war ja sein hingebender Gehor-

---

[1] Hebr. 10, 19. **Concil. Trident.** Sess. V. Can. 5.

[2] Cf. **Thom. Aquin.** Summ. theol. III. Qu. XLIX. per tot.

[3] **Iren.** adv. haeres. III. 20. **Augustin.** De consens. Evang. I. c. ult.: Mediator dictus est (Christus) inter Deum immortalem et hominem mortalem, Deus et homo reconcilians hominem Deo manens id quod erat, factus quod non erat.

[4] Joh. 6, 38.

[5] Me immundum munda tuo sanguine,
Cujus una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.

**Thom. Aquin.** in Hymn. eucharist.

Cf. Summ. theol. Qu. VII. Art. 11: Gratia Christi habet **infinitum effectum propter unitatem divinae personae**, cui anima Christi unita est. Cf. ibid. Qu. XLVI. Art. 6. Qu. XLVIII. Art. 2. Qu. XL. per tot. Quodlib. II. Prop. Baj. XIX.

sam die That einer göttlichen Person, wenngleich im menschlichen Fleische vollbracht, und darum war jedes seiner Werke vergöttlicht und hatte eine unendliche Würde und Bedeutung[1]. ‚Gott war in Christus', sagt der Apostel[2], ‚und hat die Welt mit sich versöhnt.' Darum ‚sind wir erkauft nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren (weil von der Person der Gottheit getragenen und vergöttlichten) Blute des unbefleckten Lammes'[3]. ‚Viel mehr', sagt Chrysostomus[4], ‚hat Christus bezahlt, als wir schuldig waren; um wie viel der Ocean einen Tropfen, um so viel übertrifft Christi Verdienst unsere Schuld.' Groß ist unsere Schuld, aber noch größer der Preis unserer Erlösung[5], welcher alles Geschaffene überragt. ‚Alle Creatur ist dem leidenden Erlöser gegenüber geringfügig', spricht Cyrillus von Alexandrien[6], ‚weil sein Fleisch das eigene Fleisch des aus dem Vater geborenen Wortes war.' Darum war weder von der Gerechtigkeit des Vaters noch durch die Natur einer hinreichenden Sühne des Herrn bittere Leiden und sein Tod am Kreuze gefordert; aber er hat das Alles gelitten, damit die Welt seine ganze unendliche Liebesmacht erfahre, wie sie kein Auge je gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz noch gekommen war[7]. Und in seine Schmerzen getaucht, und mit seinem Leiden geeint, sollte aller Schmerz der Welt und alles Leiden, dazu der

[1] Licet aliud sit creator, aliud creatura, aliud deitas inviolabilis, aliud caro passibilis, in unam tamen personam concurrit proprietas utriusque substantiae, ut sive in infirmitatibus sive in virtutibus ejusdem sit contumelia, cujus et gloria. Leo M. De pass. Serm. XI.

[2] 2 Cor. 5, 19.

[3] 1 Petr. 1, 18. 19. 1 Cor. 7, 23: Ihr seid theuer erkauft.

[4] Homil. X. 2. in Ep. ad Rom. Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XLII.

[5] (Pseudo) Augustin. Serm. CLIII. 1.

[6] De recta fide p. 132.

[7] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 3.

bittere Tod, geweiht, geheiligt und vergöttlicht werden. Und mit ihm und an ihm sollten wir nun ein Geheimniß verstehen lernen und üben, das die alte Welt nicht ahnte und die natürliche Vernunft nicht kennt, das Geheimniß des Kreuzes. Niedrigkeit, Armuth, Elend und qualvoller Tod, das sollte nun der Adelsbrief des Menschen vor Gott, das Siegel und Zeichen seiner besonderen Liebe und unserer Kindschaft, das sollte nun in Christus und durch ihn eines der höchsten Güter in diesem irdischen Leben sein; Leiden und Schmach, das sollten wir lieben lernen mit Christus; nicht bloß als Sühne unserer Sünden, sondern noch aus einem viel tieferen Grunde, aus Liebe zu dem Vater, so daß wir es, wie die Heiligen gethan, wählen würden, wie Christus es erwählt hat, wenn es auch der Sühne nicht bedürfte, als Erweis unserer Hingabe, Ausdruck unserer Demuth und zur Offenbarung von Gottes Oberherrlichkeit über uns, zu seiner größeren Ehre, die im freiwilligen Dulden und Tragen am meisten verherrlicht wird, indem hier die Macht der Gnade am mächtigsten erscheint, wenn wir begehren, was die Natur flieht [1]. Denn inniger kann eine Liebe nicht mehr erfunden werden, und keine Aufopferung heroischer, als jene, die im freiwilligen Leiden sich bewährt. Das aber hat uns Christus gelehrt, der statt der Freude den Schmerz umfing und die Schmach nicht achtete [2]. So hat er das Feuer dieser vollkommenen Liebe auf Erden entzündet, die nichts will als nur ein Opfer werden für den Herrn und am Kreuz hangend mit ihm sich verzehren.

Ja, vom Anfang bis zum Ende war es ein Werk des freiesten Willens. „Nicht gegen des Sohnes Willen hat der

---

[1] Diesen Gedanken führt der hl. Ignatius durch in seiner Betrachtung: De tribus modis humilitatis. Vgl. Die Idee der geistlichen Uebungen nach dem Plane des hl. Ignatius (vom Verfasser). Regensburg 1853, S. 155 ff.

[2] Hebr. 12, 2.

Vater ihm das Kreuz auferlegt, sondern der Sohn hat sich selbst für uns an das Kreuz dahingegeben; und der Vater hat es angenommen, damit sich das Geheimniß des Heils erfülle'[1]. Und das ist der Grund, warum der Gedanke daran unser Gemüth so sehr ergreift und überwältigt. Ist es doch, als habe der Gottmensch Wonne gefunden im Schmerz, als habe er allen geschaffenen Wesen zeigen wollen, was sonst unmöglich geschienen, daß der Schöpfer inmitten seiner himmlischen Seligkeit die Tugenden des Geschöpfes üben könne: Demuth, Gehorsam, Geduld. Ist es doch, als habe er zu der Fülle der Herrlichkeit, die er von Ewigkeit her besessen, gleichsam als Zuwachs seiner Vollkommenheit, die Geschöpflichkeit in ihrer ärmsten, niedrigsten Gestalt hinzufügen wollen. Es ist, um menschlich zu reden, ein verschwenderisches Uebermaß der uneigennützigsten Liebe. Was bei dem Menschen Ueberfluß und Verschwendung wäre, ist dagegen schicklich bei Dem, dessen Reichthum unerschöpflich, dessen Wesen unendlich ist. Er ist unermeßlich und unbegrenzt in den Werken seiner Güte und barmherzigen Liebe, ebenso wie in den Thaten seiner Allmacht. O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie er so in der Thorheit des Kreuzes die Weisheit der Weisen dieser Welt überwand, welche Gottes Gedanken die Wege vorschreiben zu können wähnten, auf denen allein er gehen darf, zu bestimmen, was sich ziemt und nicht ziemt, und des Gottes am Kreuze spotteten, so ist es sein freiwilliges Leiden, das scheinbar alles Maß und Bedürfniß überschreitet, was die Heiligen der Kirche zu den hochherzigsten Thaten der Hingebung und Entsagung trieb, welche die Welt nicht versteht noch begreifen kann, die sie, mit dem engen Maße menschlicher Einsicht gemessen, als ,Uebertreibungen' tadelt[2].

---

[1] Cyrill. Alex. Opp. IV. p. 859.

[2] Matth. 28, 18. Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. Ephes. 5, 25. Cf.

Darum kam er, in dem als dem Prototyp der Schöpfung Alles war geschaffen [1], uns zu erlösen, des Vaters Abbild, nach dessen Bild wir gemacht, das entstellte Bild wieder herzustellen [2]. Er kam, ungesehen und unbeachtet, als das ärmste, schwächste, niedrigste Wesen, das auf Erden nur denkbar ist, er kam als armes Kind einer armen Magd. Er kam als das Lamm, das der Welt Sünden auf sich nimmt [3], um ihre ganze Last und ihre ganze Strafe allein zu tragen; ‚nicht Gestalt war ihm noch Schöne, und es war kein Anblick, daß wir nach ihm verlangten, verachtet und der letzte unter den Menschen, ein Mann der Schmerzen und mit Schmach vertraut, verborgen sein Antlitz und verachtet, so daß wir seiner nicht gedachten. Fürwahr, unsere Krankheiten hat er getragen und unsern Schmerz auf sich genommen, wir hielten ihn für einen Aussätzigen, von Gott geschlagen und gebeugt. Um unserer Sünden willen ward er verwundet, und geschlagen wegen unserer Missethat. Die Zuchtruthe zu unserm Heile liegt auf ihm, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wie Schafe irrten wir Alle, ein Jeder ging seinen eigenen Weg, der Herr aber warf auf ihn die Strafe für

---

Thom. Aquin. l. c. Qu. XLVIII. Art. 2. Petav. De incarn. IX. 8. Vgl. H. Newman, Religiöse Vorträge, deutsch von Schündelen. Mainz 1851, S. 274.

Denn gütiger war Gott, sich selber schenkend,
Damit der Mensch sich könne selbst erheben,
Als wenn er hätte allein aus sich verziehen.

Dante a. a. O. S. 115 ff.

[1] Joh. 1, 4. Factus est propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora. Augustin. Tract. XXXI. 5 in Joan. Leo M. Serm. XII. de pass. Omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur. Thom. Aquin. C. gent. IV. 42.

[2] Athanas. De incarn. p. 46. Cyrill. Alex. in Joan. p. 91.

[3] Joh. 1, 29. 36.

uns Alle. Er ward dahingegeben, weil er selbst es gewollt. Und er that nicht auf seinen Mund, wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Lamm, das vor seinem Scherer verstummt. . . Der Herr wollte ihn schlagen in Schmerzen; nachdem er sein Leben hingegeben als Opfer für die Sünde, wird er lange währenden Samen sehen, und der Wille des Herrn wird vollführt durch seine Hand. . . Durch seine Erkenntniß wird er, mein gerechter Knecht, Viele rechtfertigen und ihre Schuld wird er selbst tragen' [1].

So schildert der Prophet das Leiden des Herrn und seine Verklärung; seine Worte sind eher ein Evangelium des Geschehenen, als eine Weissagung des Kommenden. Er sollte das neue Haupt des Geschlechts werden, darum mußte er das ganze Gesetz erfüllen, darum war sein ganzes Leben ein fortgesetztes Leiden zur Sühnung der Schuld vom Augenblicke seiner Geburt bis zu dessen Höhepunkt und Vollendung, dem schweren Todeskampfe; darum sammelte er auf sich, den Mittelpunkt und neuen Vater des Geschlechtes, die Schmerzen, die dem Menschen gebührten ob seiner Sünden [2]. Während die Jünger an seiner Seite von Kronen und von Thronen träumten, sah er am Ende seiner Laufbahn, als Lohn seiner Arbeit, das Kreuz aufgerichtet. Er gibt sich hin in den Tod, weil er selbst es gewollt. Der Tod ist der Sünde Sold; alle Folgen der Sünde, aller Schmerz, alle Angst und Noth des Lebens drängen sich zusammen in dem Tode. Die göttliche Gerechtigkeit hat in Nichts so tief und so sichtbar den Menschen erfaßt als in der Angst und den Schauern des Todes [3], vor dem jede Creatur bebt; nichts

---

[1] Jes. 53, 1 ff.

[2] Die Lehre der Reformatoren, daß Christus die Höllenstrafen gelitten (Gerhard, Loc. theol. VII. 44 u. 51) bedarf keiner Widerlegung.

[3] Amissio vitae corporalis naturaliter est horribilis humanae naturae. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

ist so sehr die natürliche Strafe der Sünde als der Tod, der gewaltsam die tausend Fäden durchschneidet, welche die Seele an ihren Leib und die Erde knüpfen; denn die Sünde hat zuerst das Band gebrochen, mit welchem sie an Gott gebunden war. Er gibt sich freiwillig in den Tod, denn seine Liebe ist stark wie der Tod [1]. Der furchtbarste Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit wird die höchste That seiner Liebe; sein tiefstes Leiden wird sein höchstes Thun. Und indem er seinen Leib opfert, hat er den Leib der Menschheit, den Leib des Todes, in dem die Sünde wohnt, an's Kreuz geschlagen, er hat unsere Natur hineingetaucht in die reinigende, sühnende Gluth seiner Opferflamme, seines Todes, in das reinste, weihevolle, heilende Bad seines Blutes, aus dem sie wiedergeboren und zur Verklärung reif hervorgeht [2]. Aus seiner Seitenwunde ist die Kirche geboren, aus seinem Herzblut ist der Leib der neuen Menschheit auferbaut. ‚Alles', sagt Gregor von Nazianz [3], ‚ging wegen Aller und wegen des Einen Stammvaters in Eines zusammen; die Seele um jener Seele willen, die ungehorsam war, das Fleisch um jenes Fleisches willen, das der Begierde der Seele folgte und mit ihr verurtheilt ward; Christus wegen Adam, der über alle Sünden unendlich erhaben war, wegen dessen, der unter der Sünde stand. Deßhalb ward das Neue an die Stelle des Alten gesetzt, und durch das Leiden der, welcher gelitten hatte, in seinen früheren Zustand wieder zurückgebracht; für jedes von den irdischen Dingen ward jedwedes von dem, was über uns steht, zurückgegeben: die Jungfrau für Eva, Bethlehem für

[1] Hohes Lied 8, 6.

[2] 2 Cor. 5, 14. Ephes. 2, 4. Deus assumptione carnis unius interna universae carnis incolit. Hilar. De Trinit. L. II. Iren. l. c. V. 2. ‚Alle', spricht der Herr bei Ephrem, ‚gewissermaßen ein Körper geworden, sind in mir, der ich die Menschheit angenommen.' Ap. Phot. Cod. 229. p. 421.

[3] Orat. I. p. 11. 12.

Eden, die Krippe für das Paradies. . . Daher Baum gegen Baum, Hand gegen Hand; hier die Hand mit Enthaltsamkeit ausgestreckt gegen jene, die mit Lüsternheit ausgestreckt war; hier die Hand mit Nägeln angeheftet gegen jene, die frech umhertastet; hier die Hand, welche die Grenzen der Erde verbindet gegen jene, die aus dem Paradiese vertrieb. Daher Erhebung gegen den Fall, Essig und Galle gegen Sinnlichkeit und Gaumenlust; eine Dornenkrone gegen die schlecht geführte Herrschaft; Tod gegen Tod; Finsterniß um des Lichtes willen; Begräbniß gegen die Rückkehr zum Staube und Auferstehung für die Auferstehung.'

So verstehen wir die tiefe, Alles umfassende, universale Bedeutung des Leidens Christi [1]. Was der Mensch gesäet, muß er ernten; die bittere Frucht der Sünde ist herangereift, sie muß gekostet werden. Ecce homo! ruft der römische Richter aus; er ahnt nicht den tiefen Sinn seines Wortes. Er ist der Mensch im eminenten Sinne, der das ganze Geschlecht, wie einst Adam, zum zweiten Male in sich vereinigt darstellt [2]; das sind wir Alle, das ist die ganze Menschenwelt, deren Sünde er auf sich genommen, der die Strafe für die Sünden trägt. Es hatte der Mensch, mit Wohlthaten von Gott überhäuft, treulos in der Sünde von ihm sich abgewendet und ihn verrathen; Judas naht und verräth ihn mit einem Kusse [3]. Siehe der Mensch, der in der Sünde Gott den Gehorsam aufgesagt, sich empört hat gegen ihn, seinen Herrn und Gott! Sie binden ihn und schleppen ihn durch die Gassen der Stadt, von Gerichtshof zu Gerichtshof [4]. Siehe der Mensch, der von Rache glüht, der keine Beleidigung verzeiht, keine Demüthigung erträgt.

---

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XLVI. Art. 5.

[2] Natura universae humanitatis (in Christo) assumpta est. Leo M. Serm. I. De epiph.

[3] Luc. 22, 48. [4] Luc. 23, 7.

Ein niedriger Knecht schlägt ihn in's Angesicht, sie geben ein Rohr in seine Hände, flechten eine Krone von Dornen um sein Haupt, speien ihn an und verhöhnen ihn [1]. Siehe der Mensch, dessen Auge lüstern nach der Welt begehrt und ihrer Lust! Sie verbinden ihm die Augen, schlagen ihn auf die Wangen, spotten seiner und sprechen: Weissage uns [2]. Siehe der Mensch, der Gott gleich zu werden verlangt, wissend das Gute und das Böse! [3] Herodes mit seinem Hofe verachtet ihn wie einen Schwachsinnigen, bekleidet ihn mit einem Spottgewand und schickt ihn zurück [4]. Siehe der Mensch, dessen Ehrsucht keine Grenzen kennt! Pilatus gibt frei den Mörder Barabbas, ihn aber überliefert er der Schmach des Kreuzes [5]. Siehe der Mensch, der da sagt: Ich will meinen Thron erhöhen über die Sterne, ich werde gleich sein dem Allerhöchsten! [6] Sie beugen ihr Knie und rufen: Sei gegrüßt, König der Juden! [7] Siehe der Mensch, der seinen Leib besudelt hat mit dem Schmutz der Sünde, unsagbar und ohne Zahl! Pilatus läßt ihn ergreifen und geißeln [8]; und sie zählten alle seine Gebeine [9], von der Fußsohle bis zum Scheitel war nichts Heiles mehr [10]. Siehe der Mensch, der sein Herz hingegeben hat an die Creatur und den Schöpfer vergessen um des Geschöpfes willen! Sie berauben ihn aller seiner Kleider und werfen das Loos über sein Gewand [11]. Siehe der Mensch, dessen Hände sich ausstreckten nach der Sünde und dessen Füße wandelten auf dem Wege des Verbrechens! Sie kreuzigen ihn und durchbohren ihm Hände und Füße [12]. Siehe der Mensch, der sein Leben gesucht und seine Seligkeit in der Sünde! Er soll des schmählichsten Todes sterben [13]. Siehe der Mensch, der weichlicher Gaumenlust fröhnte! Sie geben

---

[1] Luc. 22, 64. [2] Matth. 25, 16. [3] Genes. 3, 5.
[4] Luc. 23, 11. [5] Luc. 23, 27. [6] Jes. 14, 13.
[7] Luc. 22, 64. [8] Joh. 19, 1. [9] Ps. 21, 18.
[10] Jes. 1, 6. [11] Ps. 21, 19. Joh. 19, 23.
[12] Ps. 21, 18. Joh. 19, 18. [13] Weish. 2, 20.

ihm Galle zur Speise und in seinem Durst tränken sie ihn mit Essig [1]. Siehe der Mensch, der Gott verlassen! Nun soll er empfinden die Todesangst der Creatur, die ihren Gott verloren hat; um die neunte Stunde ruft er mit lauter Stimme und spricht: Eli, Eli, lamma sabakthani, d. i. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! [2]

„Ist es möglich', ruft hier Cyrillus [3] von Alexandrien aus, ‚daß das aus dem Vater geborene Wort himmlischer Hülfe bedürftig gewesen sei? Wie thöricht! — Als unser Stammvater Adam das ihm gegebene Gebot übertreten und das göttliche Gesetz mißachtet hatte, gerieth die menschliche Natur in einen Zustand von Gottverlassenheit, wurde mit dem Fluche beladen und dem Tode unterworfen. Als aber der eingeborene Sohn herniederkam, um das Gefallene wieder herzustellen, nahm er den Samen Abrahams an sich und ward unser Bruder. Da mußte zugleich mit jenem alten Fluche und dem eingedrungenen Verderben auch die Gottverlassenheit ein Ende nehmen, welche das Menschengeschlecht von Anfang an zu leiden hatte. Deßhalb ward er wie Einer der Gottverlassenen, und deßhalb rief er: Warum hast du mich verlassen?'

‚Was war die Ursache deines Todes, o Gottessohn?' ruft Anselmus [4] aus. „Ich war die Geißel deines Schmerzes, ich die Schuld deines Todes, ich der Stachel deiner Qual, ich der Grund deiner Verdammung. O wunderbarer Rechtsspruch, o geheimnißvolle Ordnung! Der Ungerechte sündigt, und der Gerechte wird bestraft; der Schuldige begeht das Verbrechen, und der Unschuldige büßt es; der Herr bezahlt, was der Knecht verbrochen, Gott übernimmt, was der Mensch verschuldet. Wie so gar tief hast du dich doch

[1] Ps. 68, 22. Joh. 19, 28.
[2] Matth. 27, 46. [3] L. c. p. 140.
[4] Vgl. Hasse, Anselm von Canterbury I. S. 205.

erniedrigt, du Sohn Gottes, wie so gar groß war deine Liebe, wie so überschwänglich dein Mitleid! Während ich voll Hochmuths war, bist du voll Demuth; während ich mich aufblähte, entäußertest du dich; während ich nicht gehorchen wollte, büßest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam. Ich schwelgte, du dientest; ich brannte vor Lust, du schmachtest vor Liebe; ich schlug aus gegen den Stachel, du fängst ihn auf. Siehe da meine Ungerechtigkeit und deine Gerechtigkeit! Herr, mein König und mein Gott, dieses Alles thatest du für mich, und was thue ich für dich?'

In der That, alle Feindschaft gegen Gott den Heiligen und alle That der Sünde von Anfang der Welt erscheint hier gesammelt; Alles, was noch an Sünde und Bosheit und Gotteshaß sein wird bis an's Ende der Welt, wiederholt nur sein Leiden, hat dort bereits gezeigt, wie es gegen den Heiligen gesinnt ist. Darum sehen wir auch alle Grade, Arten und Bilder der Sünde gegen Jesum sich verbinden: den blinden Fanatismus der Menge, die bewußte tückische Bosheit der Schriftgelehrten und Pharisäer, den schwarzen Verrath des Judas und die feige Schwäche des Petrus; die Menschenfurcht des Pilatus und den Spott des Herodes; den Hohn der Feinde und die ungläubige Verzweiflung des Mörders.

Es ist kein Glied am Leibe des Menschen, das nicht Sünde gethan, aber auch kein Glied am Leibe dieses Menschen, das nicht die Strafe gefühlt und getragen hätte. Keine Fiber der Seele, kein Affect des menschlichen Herzens war frei von Sünde, und darum hat Jesus an seiner Seele gelitten, was kein Menschenherz noch je erlitt; denn es legte der Herr auf ihn die Sünden Aller [1]. Er verzichtete auf den Beistand der Gottheit und hielt den Strom der Wonne, der ihm immer aus der Anschauung des Vaters floß, zurück,

[1] Jes. a. a. O.

er wandte freiwillig seine Seele ab von Allem, was sie hätte trösten können und entzog ihr den Einfluß höherer Kräfte, um die Bitterkeit des Schmerzes ganz zu kosten, den Kelch des unendlichen Zornes Gottes, den die Sünde gemischt und den er nicht zurückgewiesen, zu trinken bis auf die Neige [1]. Alle Sünden der Gegenwart und Vergangenheit, derer, die längst gewesen und die noch nicht geboren sind, der Verlorenen und der Geretteten, der Sünder und der Heiligen, Juden und Heiden, ein tiefes, grauses, blutiges Meer strömt ein in seine Seele, umgibt ihn ringsum, wie eine verzehrende Flamme: Gelübde, die gebrochen, Gnaden, die verscherzt worden, Büßer, die zurückgefallen, die Tyrannei der bösen Gewohnheit, die harten Ketten eingewurzelter Laster, bittere Täuschungen, verführte Unschuld, verrathene Freundschaft, Gott Fluchende und wild Verzweifelnde,. aller Schmutz der niedrigsten Lust — das sind die Bilder, die seine unendlich reine, heilige, Gott und die Menschen liebende Seele bedrängen, die in die furchtbare Bosheit der Sünde mit klarem Blicke hinabschaute, sie in ihrer ganzen Häßlichkeit erkannte. Es drängt auf ihn ein, es lastet auf ihm, ängstigt und quält ihn [2], fast als wären diese Millionen und Millionen Sünden seine eigene Schuld. ‚Meine Seele‘, ruft er aus unter dieser furchtbaren Last, ‚ist betrübt bis in den Tod.‘ Dieser Schmerz über die Sünde ist so recht der tiefste Grund, die Seele seines stellvertretenden Leidens. So mußte es sein. Wenn

[1] In aliis patientibus mitigatur tristitia interior ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

[2] Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Ps. 21: Verba delictorum meorum. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

in einer Welt der Sünde die absolute Heiligkeit erscheint in Menschengestalt und leidensfähig, dann muß sie das ganze Gewicht der Schmerzen tragen, die der Anblick der Sünde dieser heiligen Seele bringt. Ja, gerade diese Schmerzensprobe ist die Folge und das Selbstzeugniß seiner Heiligkeit. Ehe er noch die Sünden an seinem Leibe hinauftrug an das Kreuz, haben sie auf seiner Seele mit ihrer ganzen furchtbaren Wucht gelastet. Noch ist sein heiliger Leib unversehrt, und doch leidet er Unsägliches. Das gequälte Herz scheint unterzugehen in diesem Wehe. Es ist der Seele Ringen, was die Hülle des Körpers durchbricht, durch alle Poren dringt und mit einem dichten, blutigen Thau den Leib überrieselt [1]. Wir fühlen, es ist ein unerhörter, geheimnißvoller Vorgang, der hier sich uns ankündigt; es ist die große Opferthat der Versöhnung, die hier sich vollzieht; es ist der Kampf mit dem Reiche des Bösen, es sind die Geburtswehen der neuen Welt; es ist die innerlichste, gewaltigste That, die je auf Erden vollbracht wurde. So beginnt sein Leiden mit dem Angstrufe, so endet es mit dem Schrei aus tiefstem Gefühl der Gottverlassenheit; was in der Welt noch nie gelitten ward auf dem langen viertausendjährigen Schmerzenwege der Menschheit, das hat der Gottmensch gelitten. ‚Blicket her und sehet, ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz‘ [2]; kein Mensch hat den Schmerz empfunden, den er empfunden, kein Schmerz ist so groß wie sein Schmerz, der groß ist und unergründlich wie das Meer [3]. Er ist fürwahr der König der Martyrer,

---

[1] Christus doluit pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit. Thom. Aquin. l. c. ad 4.

[2] Klagel. 1, 12.

[3] Klagel. 2, 13. Dico hujusmodi dolorem de peccatis hominum fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem, quam sint omnes alii dolores de quibuscunque rebus,

der da gekreuzigt wurde an seiner Seele wie an seinem Leibe. Er allein konnte solches dulden, weil sein allmächtiger Wille ihm das Herz nicht brechen und die Seele nicht scheiden ließ, bis Alles vollbracht war. Er allein wollte leiden, Unermeßliches leiden, wie es des Menschen Gedanken nicht denken und sein Herz nicht ahnen mag, um zu sühnen, was das endlose Leiden der Menschheit in der Qual der Verdammung nicht zur Genüge zu sühnen im Stande war. Nur wenn der Mensch empfinden könnte, was der Heilige empfunden wegen der Sünden der Welt, d. i. wenn er wäre, was der Gottmensch, könnte er entsprechende Sühne bieten.

So hat der Gottmensch die Welt erlöst, die Schuld bezahlt und versöhnt am Kreuze Alles, was im Himmel ist und auf Erden [1]. Durch einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, indem Alle gesündigt haben. Wie aber durch den Ungehorsam des Einen Alle zu Sündern wurden, so wurden durch den Gehorsam des Einen Alle gerechtfertigt, denn wo die Sünde mächtig war, da war die Gnade übermächtig [2]. Mit diesen Worten hat der Apostel das Mysterium der Sünde und der Erlösung

---

qui in hominibus vel angelis sunt vel esse possunt. Suarez in III. Div. Thom. Qu. XLVI. Disp. XXXIII. Sect. 2. Non licet nova passionum figmenta confingere, quia hoc neque temeritate carere potest, neque evidenti periculo falsitatis. Id. ibid. Sect. 1.

[1] Coloss. 1, 19.

[2] Röm. 5, 12. 19. 20. Christus ex charitate et obedientia majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur, secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis: tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Thom. Aquin. l. c. Qu. XLVIII. Art. 2.

ausgesprochen, und eben dadurch zugleich die großen Geheimnisse der Religions- und Weltgeschichte gedeutet. Die Gemeinschaft der Menschennatur in und mit Adam ward für Alle zur natürlichen Gemeinschaft der Sünde und des Todes[1]; daher das Bewußtsein einer uralten Schuld bei allen Völkern, so weit die Erinnerung reicht. Die Gemeinschaft der Gnade in und mit Christus, dem zweiten geistigen Stammvater und Haupte des Geschlechtes, wird für Alle, welche sein Verdienst frei im Glauben ergreifen und sich aneignen, der Grund der Gerechtigkeit und des Lebens; so ist sein Leiden und Tod, wie es seiner Menschheit die Herrlichkeit verdiente, Grund und Ursache unserer Erlösung und Seligkeit[2]. ‚Mit ihm waren wir gekreuzigt', spricht Cyrill von Alexandrien[3], ‚da sein Leib für uns gekreuzigt ward, der gewissermaßen die ganze Natur in sich schloß, wie in Adam, da er verflucht ward, die ganze Natur dem Fluche unterlag.' Wie für das ganze Geschlecht die Gottentfremdung, der zeitliche und ewige Tod gegeben war in der Sünde des ersten Adam, so ist hinwieder dem ganzen Geschlechte in der Gerechtigkeit des zweiten Adam an sich und objectiv die Gerechtigkeit und das ewige Leben gegeben. Und wie jeder Einzelne, indem er

[1] Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id, quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id, quod naturae est. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. LXIX. Art. 3 ad 3.

[2] Joh. 8, 51. Hebr. 2, 15. 1 Cor. 15, 54—58. ‚Nicht einen einzelnen Menschen hat er in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern die Menschheit.' Iren. C. haeres. III. 22. ‚Mit ihm', spricht Origenes (C. Cels. III. 28), ‚begann die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, damit so die menschliche Natur vergöttlicht werde, und zwar nicht bloß in Jesu, sondern in Allen.' Cf. Gregor. Naz. Orat. XXX.

[3] Nov. Bibl. PP. ed. Mai. III. p. 13.

durch den Naturverband außer der ursprünglichen Einheit und Gemeinschaft mit Gott steht, von Geburt aus in der Sünde ist und die Strafe der Sünde trägt, so wird durch den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Haupte und Quell der Gnade, im Glauben die Wiedergeburt vollzogen, der in Liebe thätig[1] uns die Heiligkeit, Gerechtigkeit und das ewige Leben bringt.

Die Verbindung und solidarische Einheit eines jeden Gliedes im Organismus mit dem Ganzen und des Ganzen mit dem Einzelnen ist das Grundgesetz jeder leiblichen wie moralischen Körperschaft. ‚Wenn ein Glied leidet', spricht der Apostel[2], ‚leiden mit ihm alle Glieder; wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich mit ihm alle Glieder.' Auf diesem Grundgesetze alles Organischen ruht das Geheimniß der Gemeinschaft der Sünde, der Gemeinschaft der Erlösung[3]. Die Läugnung dieses Grundgesetzes der solidarischen Gemeinschaft und der auf ihr ruhenden Reversibilität der Schuld und des Verdienstes hat die alleräußerlichste Anschauung vom Wesen der Menschheit zur Voraussetzung, als einer losen, zerstreuten Vielheit von Individuen ohne tieferen Einheitsgrund, ohne inneren Verband; in ihrer Consequenz führt sie zum schlechten Empirismus und Materialismus, der in dieser Gemeinschaft nur eine leere, rein subjective Abstraction, keine volle, wahre und reale Unterlage erblickt. Ihr widerspricht eben darum auch das nationale Bewußtsein eines jeden Volkes, das sich als eines weiß, und der Geist einer jeden Fa-

---

[1] Gal. 5, 6. Qui fecit te sine te, non te justificat sine te; fecit nescientem, justificat volentem. Augustin. Serm. CLXIX. 11. Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CXIII. Art. 3. 4. 5.

[2] 1 Cor. 12, 26.

[3] Dicendum, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Thom. Aquin. l. c. Qu. XLVIII. Art. 2 ad 1.

milie; jenes erblickt in der Geschichte der vergangenen Jahrhunderte eben seine Geschichte, erkennt in den Thaten seiner Helden und großen Männer seine Thaten; der Einzelne sieht sich vom Ganzen getragen, während das Ganze wieder im Einzelnen sich offenbart. Je tiefer ein Mensch empfindet, je weiter sein Blick, je reiner und selbstloser seine Liebe, desto mehr fühlt er sich Eins mit dem Ganzen, arbeitet, trägt, duldet er mit ihm, für es, an seiner Statt. Große Seelen leben nur und opfern sich für ihre Familie, ihr Volk, ihr Vaterland. Aber die größte Liebe ist in Christus erschienen; darum trägt er die Sünden und den Schmerz der ganzen Welt. ‚Wenn Jemand', spricht daher Irenäus[1], ‚dem Herrn eine andere Substanz andichtet, so wird für ihn die Predigt von der Versöhnung nicht mehr bestehen; denn versöhnt wird das, was einst in Feindschaft war. Nun aber hat der Herr durch die Gemeinschaft mit sich den Menschen mit Gott dem Vater versöhnt, indem er uns mit sich versöhnte, durch den Leib seines Fleisches und sein Blut.' Darum ‚erfüllte Christus das Gesetz, indem er für die Menschen Gott versöhnte'[2]. „Indem Jesus', spricht Athanasius[3], ‚von dem Unsern das Gleiche an sich nahm, und es statt Aller dem Tode übergab, brachte er es dem Vater zum Opfer dar; und dieß that er aus Liebe zu den Menschen, damit, indem Alle in ihm stürben, das auf das Verderben der Menschen gerichtete Gesetz aufgehoben würde, weil es seine Macht an dem Leib des Herrn erfüllt und so seine Geltung den Menschen gegenüber hatte; und damit er andererseits die dem Untergange anheimgefallenen Menschen zur Unsterblichkeit zurückbrächte und durch die Gnade der Auferstehung lebendig machte. . . Darum brachte Er den Tempel seines Leibes

[1] A. a. O. V. 14.
[2] Ders. a. a. O. IV. 8.
[3] De incarn. Verbi c. 8.

für Alle anstatt Aller zum Opfer dar, um Alle von der Sünde zu befreien [1]. So ist sein Tod der Tod Aller, wie auch jetzt Alle in ihm herrschen.' Das Gesammtwerk der Erlösung faßt aber Athanasius [2] zusammen, wenn er sagt: ‚Das Wort nahm einen sterblichen Leib an, um in diesem das Gesetz für uns zu erfüllen, das stellvertretende Opfer zu bringen, den Tod zu vernichten, die Unsterblichkeit zu verleihen und so das Gottesbild im Menschen wieder herzustellen.' ‚Wie wir der Verdammniß des ersten Adam Erben geworden sind', spricht Cyrillus [3], ‚so werden wir auch der Gerechtigkeit des zweiten theilhaftig, der durch seinen vollkommenen Gehorsam zum Leben zurückführt.'

Dieß ist unsere Rechtfertigung in Christo, wie sie die Kirche beschreibt; eine Erneuerung des innern Menschen, wodurch derselbe wahrhaft gerecht und Gott wohlgefällig wird, welche wie die Sonne die Nacht der Sünde zerstreut und zugleich die Seele mit ihrem Glanze erfüllt [4], die im Glauben beginnt, in der Hoffnung und Liebe sich vollendet. Allerdings ist sie nicht das Werk rein äußerlicher Veranstaltung, da sie zugleich die eigenste, aus der Tiefe der Persönlichkeit quellende That des Menschen ist [5]. Es ist ein Ringen der

---

[1] Ders. c. 20. Cf. C. Arian. I. 60.

[2] A. a. O. c. 13.

[3] L. c. p. 146.

[4] Cf. Thom. Aquin. Summ. theol. I. II. Qu. CXIII. p. tot.

[5] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. VII.: Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

Seele im Glauben, reuevollem Schmerz und Vertrauen und Hoffnung, bis das Herz ganz der Gnade, von der Gnade selbst getragen und bewegt, sich aufschließt, daß Gottes Geist, sie läuternd und heiligend, einzugehen vermag, um da ungehemmt seine Liebe auszugießen, die da ist die Liebe Gottes, die uns ganz mit Christus eint, in der er uns nun als die Seinen erkennt und wir ihn als den Anfänger und Vollender unserer Seligkeit bekennen [1]. So tritt Christus und

[1] Concil. Trident. Sess. VI. l. c.: Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Selbst Melanchthon spricht die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein unumwunden aus (Loc. theol. p. 108): Nos docuimus, justificari sola fide ... opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse. Sie bedarf keiner Widerlegung (vgl. Trident. Sess. VI. Cap. 11, wo die wichtigsten Stellen aus der Schrift dagegen angeführt werden), da sie mit der Lehre von dem totalen Verderbniß des Menschen durch die Erbsünde, welche selbst Christus nicht hinweg nimmt, sondern nur zudeckt, welche aber kaum heutigen Tages ein protestantischer Theologe zu vertheidigen wagt, auf's Innigste zusammenhängt. ‚Die Bedeutsamkeit dieser Thatsache kann kaum allzuhoch angeschlagen werden. Auf der einen Seite stehen Luther, Melanchthon, Calvin, alle ihre Jünger, die protestantischen Bekenntnißschriften, die gesammte lutherische und calvinische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie alle haben in der Bibel die Lehre, die wir der Kürze wegen Imputationslehre nennen, mit evidenter Klarheit ausgesprochen gefunden. Auf der anderen Seite steht die neuere und neueste Theologie, steht die ganze wissenschaftliche Exegese der Neuzeit und verwirft diese Lehre. Und dabei handelt es sich um eine Lehre, die von unermeßlichem Einflusse auf die ganze Gestaltung des christlichen Bewußtseins und des kirchlichen Lebens ist. So ist das materiale Princip der evangelischen Theologie von der Exegese und Dogmatik aufgegeben.‘ Döllinger, Kirche und Kirchen S. 439. ‚Der Schade unserer Zeit fordert gebieterisch, daß die erneuernde Kraft des Glaubens und die Solidarität des Glaubens und der Werke vorangestellt werde.‘ Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung. 1867. S. 612. Mit dem Falle der Imputationslehre und der

seine Erlösung in den Menschen ein, wird in ihm der Quell des neuen Lebens, das da aufsteigt, von Gottes Gnade getragen und bewegt, von Stufe zu Stufe in immer wachsender Heiligkeit und Liebe [1].

Von Golgatha herab fällt ein helles Licht hin über die ganze Welt und bis zur grauesten Vorzeit. Nun versteht der Mensch das Geheimniß des Opfers, das da steht in der Geschichte als ein hohes, hehres Heiligthum bei allen Völkern, mitten in den Wirrsalen der Zeit, dessen verborgene Bedeutung wie ein großes, tiefsinniges Räthsel ihn anzog und das er doch nie zu lösen verstand. Es waren alle Opfer nur Vorbilder und Schatten jenes großen, ewigen Opfers und reinen Hohenpriesters, der erscheinen sollte in der Zeit und sühnen Aller Schuld, ein prophetischer Ruf und die

---

Sola fides, diesem Artikel der ‚stehenden und fallenden Kirche', fällt das ganze Lehrsystem in sich zusammen. Es fällt die Lehre von den Sacramenten, als bloßen Unterpfändern der Verheißung der Sündenvergebung, es fällt der Grund, warum der Protestantismus nur deren zwei annahm — Taufe und Abendmahl — da sie ja dem innerlich erneuten Menschen keine Gnade bringen. Es ergibt sich die Berechtigung der Verwerfung der Kindertaufe, da ihnen die Taufe ja nicht den ‚Glauben stärken' kann (Luth. Opp. ed. Jen. III. fol. 266), die Verwerfung der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl, die Verwerfung der Beicht, da die bloßen Gewissensschrecken (terrores conscientiae) ohne Liebesreue weder innerlich von der Sünde erlösen noch eine solche Lösung und wahrhaft innere Heiligung möglich ist, die Absolution nur eine Erklärung der Sündenvergebung, kein Act des Sündenerlasses sein kann. Es folgt von hier aus die Verwerfung des Reinigungsorts. Indem der alte Protestantismus in der Trennung der Religiosität von der Sittlichkeit, die in der Lehre N. Amsdorf's von der Schädlichkeit der guten Werke und dem Antinomismus Agricola's (‚es solle nur die Gnade, nicht das Gesetz gepredigt werden, dieses gehöre in das Rathhaus, nicht auf die Kanzel') ihren Höhepunkt fand, Religion und Sittlichkeit zugleich auf's Tiefste schädigte, hat er die Reaction des Rationalismus und modernen Pelagianismus hervorgerufen.

[1] Conc. Trident. l. c. Can. XXIV.

tröstende Stimme Jenes, der seit der ersten Sünde gesprochen: Siehe, ich komme![1] Christus ist der allein wahre Hohepriester, den die Liebe des Vaters vom Himmel her zu uns gesendet[2]; nicht mit dem Blute von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen reinsten Blute ist er eingegangen in das Heiligthum eines höheren und besseren Tempels, den Menschenhände nicht gemacht, in den Himmel, wo er immerdar für uns fürbittet[3], nachdem er die Versöhnung gewirkt auf ewig[4]. So ist er der Mittler geworden des neuen Bundes[5]. Er ist das Lamm, das da geschlachtet ist worden vom Anfang der Welt[6]. Und Der, vor dessen Auge tausend Jahre sind wie ein Tag, sah die Menschheit an in Gnade als die zu Erlösenden in Christus, und indem seine Weisheit ihnen den kommenden Erlöser offenbarte, erhob sie den ersten Menschen schon von seinem Falle[7]. Das Opfer in Israel war das Product dieser Verheißung des kommenden Heils, die dem Geschlechte geworden, und seiner nie mehr unterbrochenen Hoffnung, die erst in der Zukunft sich erfüllen sollte; in ihm begann die erlösende Thätigkeit, die von dem Mittelpunkte aus alle Zeiten umfaßt. Den Gerechten der Vorzeit, von ferne es begrüßend[8], war es ein Brunnen, aus dem auch sie Heil nnd Gnade tranken; und das Blut, das auf Golgatha geflossen, strömt hinüber zum Ersten der Sterblichen wie zum Letzten, in einer einzigen großen Opferung das Werk des Heils auf immer vollendend[9].

---

[1] Hebr. 10, 9. [2] Hebr. 12, 25.
[3] Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. 2. [4] Hebr. 9, 11. 14.
[5] Hebr. 8, 6. Gal. 3, 19. Hebr. 12, 24.
[6] Offenb. 13, 8.
[7] Weish. 10, 2. [8] Hebr. 6, 13.
[9] Hebr. 10, 11. **Gratia Dei, qua semper est universitas sanctificata Sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta et hoc magnum pietatis sacramentum tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud**

Da zerriß auch der Vorhang des Tempels, das Alte war dahin, Alles war vollbracht. Das wahre, reine, vollkommene und überfließend genugthuende Opfer war gebracht auf dem Altar des Kreuzes. Es dehnen sich aus die engen Schranken von Raum und Zeit, die ganze Schöpfung wird zum Gottestempel, es steht das Kreuz im Mittelpunkt der Erde, es ist der große, einzige Gnadenort der Welt. Dieses Opfers Wohlgeruch steigt auf zum heiligen Gott, der in Gnaden den Sohn zum Opferlamme gesendet, der aus Barmherzigkeit [1] sein Blut annimmt als das Lösegeld für der Welt Sünden und in Ansehung des unendlichen Gehorsams des Sohnes uns die Strafe erläßt, die dem Ungehorsam gebührt. Es war der Menschensohn, der sich selbst zum Brandopfer hingegeben, in ihm darum und durch ihn, das Haupt des Geschlechts, hatte die Menschheit sich selbst dem Vater zum Opfer gebracht; es war das Herz des Geschlechts, das in Liebeshingabe am Kreuze brach, als das göttliche Herz des Erlösers durchbohrt wurde, das auferstand glorreich zu neuem Leben in ihm, der den Tod besiegt durch seine Auferstehung.

Nun ist überfließende Genugthuung geleistet, Gottes Gerechtigkeit gesühnt, die Menschheit erlöst. Und wie eine unendliche Genugthuung für die Schuld, so liegt im Blute Christi ein unendliches Verdienst, welches uns und aller

---

credidere promissum, quam qui suscepere donatum. Leo M. Serm. XXIII. in Nat. Dom. Cf. Augustin. De catechiz. rudib. c. 19: Ecclesiae membra erant etiam illi Sancti, quamvis in hac vita fuerint, antequam secundum carnem Christus nasceretur.

[1] Dicendum videtur satisfactionem Christi licet fuerit rigorosa quoad aequalitatem et condignitatem pretii soluti, non tamen fuisse rigorosam quoad modum solutionis, sed indiguisse aliqua gratia libera Dei. De Lugo, De incarn. III. 10. Pro injuria non solum debetur satisfactio utcunque, sed exhibenda ab ipso offensore. Ibid. IV. 2.

Creatur alle Gnaden, Gottes Wohlgefallen und das ewige Leben erkauft hat. So sind wir sein[1] aus zweifachem Grunde; denn er hat uns errettet vom Tode und in ihm und durch ihn ist uns das neue göttliche, übernatürliche Leben geworden; denn im Hinblicke auf diesen kostbaren Preis, den der Sohn am Kreuze dem Vater darbot, und den er, eingegangen in das Allerheiligste des Himmels, immer auf's Neue ihm darbringt, indem er stets vor dem Vater uns vertritt[2], werden wir vor seinen Augen der Gegenstand der Auserwählung, trägt der Vater die Liebe, mit der er den Sohn liebt, auch auf uns über, erhebt er uns zur Würde seiner Kinder, gibt er mit ihm uns das Erbe.

Als wir vom Gebet und Opfer sprachen, wie sie sich uns als Gesetz und Bedürfniß darstellen schon in der Ordnung der Natur, da war es ein vierfacher Charakter, der uns in jedem Opfer erscheint — das Bedürfniß der Anbetung, Bitte, des Dankes, der Versöhnung; das will der Mensch aussprechen, wenn er opfert seinem Gott[3]. Und das ist nun in wunderbarer, vollendetster Weise erfüllt. In ihm, der Priester ist und Opfer zugleich, im Menschensohne bringt die Menschheit Gott das vollkommenste, höchste, reinste, wohlgefälligste Opfer dar. Wo der Unendliche sich selbst verzehrt in der Opferflamme der Liebe, da wird Gott der ihm entsprechende Tribut gezollt; wo der eigene Sohn im Namen der Menschheit und die Menschheit im Sohne fleht, was sollte da der Vater nicht gewähren? Wo der Eingeborene bis zum Tode sich erniedrigt, da ist ein Dankopfer dem Schöpfer der Welt und Spender der Gnade gebracht, das den Undank der ganzen Erde reichlich ersetzt. Und in Ewig=

---

[1] 1 Cor. 3, 19.

[2] Hebr. 9, 11 ff. 1 Joh. 2, 1 ff. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XLVIII. Art. 1. 2.

[3] I. B. 1. Abth. S. 438.

keit ist er Priester, und durch alle Ewigkeiten flammt empor, vom Glanze der Verklärung umflossen, das himmlische Brandopfer des Gottmenschen, das die Liebe des Geistes angezündet hat [1]. Und mit dem Opfer des Hauptes bringt die gesammte erlöste Menschheit, die Kirche Gottes, sich zum Opfer dar [2]; entbrannt von den Flammen himmlischer Liebe, vom Geiste durchglüht und bereitet zum reinsten Brandopfer, aus dem getilgt alle Schlacken, wird mit ihm die Kirche am Tage der Auferstehung vereint ein Opfer des Lobes, der Anbetung und des Dankes durch alle Ewigkeit [3], höher, herrlicher, erhabener, als das Opfer des Paradieses war.

Nun ist Christi Opfertod der Anfang und das Ende unseres Glaubens, der Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarungsthaten, das tiefe, unerschöpfliche Thema der christlichen Predigt. „Ich weiß nichts, als Jesum Christum den Gekreuzigten' [4], spricht der Apostel; ‚mit ihm bin ich an's Kreuz geheftet' [5]. Seine Wunden leuchten herrlicher als edle Steine, sein Kreuz steht auf den Spitzen der Berge und am einsamen Wege; es glänzt auf der Brust der Könige und weiht die niedere Hütte des Armen, es empfängt uns beim Eintritt in's Leben und sterbend umklammert es unsere Hand, ruht auf ihm unser brechender Blick; als Siegeszeichen ist es aufgepflanzt auf unserem Grabe. ‚Bei jedem Schritt und Tritt', spricht Tertullian [6], ‚beim Eingang und beim Ausgang,

---

[1] Hebr. 9, 14.

[2] Cyprian. Ep. II. 3: Quia eos omnes portabat Christus, videmus in aqua populum intelligi.

[3] Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque Sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum. Augustin. Civ. Dei X. 6. Gregor. Magn. Homil. XXII. in Ezech. Cf. Thomassin. Dogm. theolog. De incarn. Verbi X. 14.

[4] 1 Cor. 2, 2. [5] Gal. 2, 19.

[6] De corona milit. c. 3. Was ist demnach von einer Reformation

beim Ankleiden und Bade, bei Tisch und im Zimmer, überall bezeichnen wir unsere Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes,' dem Zeichen der Niedrigkeit und der Schmach, der Bitterkeit und des Todes, dem Unterpfand der Erlösung, des Lebens und Heiles. ‚Dieses Kreuz', schreibt der hl. Chrysostomus,[1] ‚kann man überall prangen sehen, in den Häusern, auf den Märkten, in den Einöden, an den Wegen, auf den Bergen, im Meere, an den Schiffen und auf den Inseln, an den Betten, auf den Kleidern, auf den Waffen' u. s. w. Der hl. Paulinus übersandte als höchste Kostbarkeit dem Sulpicius Severus[2] ein Theilchen von seiner Kreuzespartikel. ‚Schäme dich nicht des Kreuzes', sagt Cyrill[3] von Jerusalem, ‚sondern bezeichne öffentlich Deine Stirne damit, damit die Dämonen zitternd entweichen, wenn sie dieses Zeichen erblicken.' Darum segnet der Priester, mit der Hand die Kreuzesform bildend; denn aus dem Kreuze ist aller Segen. Das Kreuz ist der wahre Baum der Freiheit, der uns in unserm tiefsten Innern und auf immer frei gemacht — aber auch das Zeichen, das Vielen zum Falle wird, die Den verschmähen, der daran gehangen. Und die freie Hingabe in den Tod dieses irdischen, sinnlichen, nichtigen und vergänglichen Lebens und die Gemeinschaft seines Leidens bildet nun das höchste und einzige Princip der christlichen Moral. Wir wissen, daß unser alter Mensch mit ihm zugleich gekreuzigt ist, daß wir fürder nicht mehr der Sünde dienen[4]. ‚Ihr seid gestorben und euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott'[5],

---

zu halten, die damit begann, das Kreuz, dieses ‚Zeichen des Menschensohnes' (Matth. 24, 30), niederzuwerfen und zu entehren? Vgl. Wiseman, Die religiöse Lage der Katholiken in England S. 5.

[1] Hom. XLIV. in Matth. n. 4. Contr. Jud. ac Gent. n. 4.

[2] Ep. I. Magnum in parvo munus, munimentum praesentis, pignusque futurae salutis.

[3] Catech. IV. 10; X. 19; XIII. 4.

[4] Röm. 6, 6. [5] Col. 3, 3.

‚begraben mit ihm durch die Taufe zum Tode [1]; aber wie Christus auferstand von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so sollen auch wir im neuen Leben wandeln.‘ ‚Und wenn Christus dereinst erscheint, dann werden auch wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.‘

Nun ist die Sühne und Erlösung vollbracht; und nun hören auch die Menschenopfer auf in der alten Welt [2]. Das Heidenthum war überwunden, der alte Bund erfüllt. Einst, erzählt Plutarch [3], fuhr Epitherses auf einem mit vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sei Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paren (Inseln des jonischen Meeres zwischen Leukadien und Corcyra) genähert; da, als die meisten gewacht, habe sich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sei ein Aegypter gewesen und den wenigsten der Mitschiffenden dem Namen nach bekannt. Er habe zweimal geschwiegen, das dritte Mal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von Palodes kommst (was dieß für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben sei. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Orte Windstille treffe, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffes, gegen das Land gewendet, laut gerufen, wie ihm befohlen worden: daß der große Pan gestorben sei. Kaum aber sei die Stimme am Lande erschollen, so sei ein großes Seufzen, nicht wie von Einem, sondern wie von Vielen, dorther gehört worden. In Rom sei dieß augenblicklich bekannt

---

[1] Röm. 6, 4.

[2] Porphyr. De abstin. II. 56. Euseb. Praep. evang. IV. 19.

[3] De defect. orac. c. 17.

geworden, und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen.

Christi Opfertod brach die Macht aller außergöttlichen Gewalten, wie sie im Heidenthume thätig waren, überwand den Tod und war das Ende der Herrschaft dessen, der die ‚Gewalt des Todes'[1] hat. Und seine grauenvollen Mysterien und blutigen Sühnopfer waren nun aufgehoben, weil in Ihm und durch Ihn in ihrer wahren Bedeutung erfüllt.

Als das Christenthum daher die Vollbringung des Opfers, des einen, allgemeinen, immer dauernden, überaus heiligen und göttlichen Opfers ankündigte, wurde in der ganzen Welt nicht ein Laut des Erstaunens vernommen. Man hätte sagen können, es hat das Geschlecht in dieser Glaubenslehre seine uralten Erinnerungen und steten Hoffnungen wieder erkannt. Wie darum die Idee Gottes als des absolut nothwendigen Wesens alle andern Wesen erklärt und ihren letzten Grund enthüllt, so erklärt das christliche Opfer sämmtliche Opfer der alten Welt und enthüllt uns den gemeinsamen Grund, aus dem sie alle hervorgegangen. Es läßt uns erkennen, warum der Mensch auf Erlösung hoffte durch ein Schlachtopfer, das an seiner Statt die Strafe trug; warum die Welt lange vor dem Ausspruch des hl. Paulus[2] den Glauben in sich trug, daß ‚ohne Blutvergießung keine Sündenvergebung möglich sei'; warum die dem Opfer geweihten Thiere rein sein mußten; warum in Folge eines verhängnißvollen und doch auf tiefer Wahrheit ruhenden Irrthums die Menschenopfer nothwendig erschienen; warum alle diese Sühnopfer für ungenügend galten; warum endlich das Menschengeschlecht im freiwilligen Tode sein Heil und Leben suchte[3]. Das Kreuz des Erlösers hat alle diese wunder-

---

[1] Hebr. 2, 14. [2] Hebr. 9, 22.

[3] Auf dem Princip der Freiwilligkeit beruhten im Grunde alle blutigen Opfer; ein freiwillig sich darbietendes Opfer galt immer als

baren Probleme aufgeschlossen, der Opfertod Christi erklärt den uralten Glauben der Menschheit [1].

Und hiemit ist in vollster Weise auch jene Frage gelöst, die der grübelnde Verstand so gern aufwirft: Warum ließ Gott das Böse zu? Die Sünde war des Menschen eigene, freieste That; aber Gott ließ die Sünde zu, damit in der Besiegung der Sünde noch herrlicher seine Macht sich entfalte, seine Liebe sich offenbare, seine Weisheit sich bewähre [2], als in der Schöpfung dieß geschehen war, und eine noch viel wunderbarere Eigenschaft der göttlichen Natur dem gesunkenen Geschöpfe entgegenstrahle, die dieses ohne die Sünde nie gekannt hätte, seine unendliche Barmherzigkeit, die das Opfer spendet, zum Opfer sich hingibt, das Opfer gnädig

---

das beste und angenehmste. Selbst bei dem Opferritus der Thiere trat dieß hervor. Auf das willige Verhalten des Opferthieres wurde großer Werth gelegt; schritt es bereitwillig zum Altare, so galt dieß für ein besonders günstiges Zeichen. Cf. Macrob. Sat. III. 5. p. 15. Vgl. oben S. 544 ff.

[1] Vgl. Gerbet, Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie. Deutsch, Sulzbach 1830. S. 49. Hieraus ergibt sich die richtige Einsicht in den Entwicklungsgang unserer modernen Strafrechtstheorien. Die socinianisch-rationalistische Verflachung des Versöhnungstodes Christi ruht wesentlich auf der Läugnung der Idee der Gerechtigkeit, welcher durch die Strafe Genugthuung geleistet werden soll. Letztere sinkt dann herab zu einem bloßen Mittel der Nothwehr, der Abschreckung und Besserung, ihre eigentliche und tiefste Bedeutung ist verloren gegangen, die Basis, auf welcher alle Strafgewalt des Staates ruht, ist diesem ebendadurch unter den Füßen weggezogen. Wenn der Tod Jesu nicht Sühne war der göttlichen Gerechtigkeit, sondern er nur gestorben ist ‚für seine Ueberzeugung', dann gibt es keine Schuld, von der wir Erlösung verlangen, dann ist jeder sein Selbsterlöser, Besserung die einzige Sühne. Und gerade das widerspricht dem innersten Bewußtsein, das selbst den Mörder treibt, die Strafe zu dulden, um die Schuld zu sühnen.

[2] Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere. Augustin. Enchir. c. 27.

aufnimmt, damit offenbar werde das höchste Wunder, da die Allmacht ward zur Ohnmacht, die Stärke zur Schwäche, die Schönheit dem Aussatze gleich, das Leben zum Tode.

Darum ließ Gott die Sünde zu, um ein noch Höheres zu schaffen, als die erste Schöpfung war, das Reich der Erlösten. Denn aus einem Sünder wieder einen Gerechten schaffen, ist mehr, als Himmel und Erde in's Dasein rufen, sagt Augustinus[1]. Er ließ die Sünde zu, um durch den Eingeborenen, der im Schooße des Vaters ist, sein Herz voll Liebe, Mitleid und Erbarmen aufzuthun, in das der Mensch anbetend blicke, damit so der Sohn unendlich nahe unserm Herzen werde, schöner in seiner Schwäche als in seiner Stärke. ‚Gehet hinaus, ihr Töchter Zions, und schauet den König mit seiner Krone, womit er gekrönet ward am Tage seiner Vermählung'[2]. Gerade darin offenbart Gott seine ewige Weisheit und Macht, daß er dem Bösen die Möglichkeit nicht nimmt, eine Zeit lang frei sich zu entfalten und scheinbar zu behaupten, daß aber das Böse treten muß in seinen Dienst, um Werkzeug zu werden seines Willens, dem nichts widersteht, zur Durchführung des Planes, den sein Rathschluß von Ewigkeit entworfen. Wie Christus scheinbar erliegend durch seinen Tod den Tod besiegte, so muß das Böse immer, selbst wo es siegt, dem Guten überwunden dienen. Darum hat Gott das Geschlecht nicht vernichtet nach der Sünde, wohl aber aus dem Geschlechte selbst und auf Grund der natürlichen Gattungseinheit die Erlösung hervorgehen lassen. Glücklich darum die Schuld, die einen solchen Erlöser uns gebar!

---

[1] In Joan. Tract. LXXIV. 14.

[2] Hohes Lied 3, 11.

[redacted]

# Apologie des Christenthums.

Von

**Franz Hettinger,**

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

## Zweiter Band.

## Die Dogmen des Christenthums.

Mit Approbation des hochw. Erzbischofs von Freiburg.

**Vierte, auf's Neue durchgesehene und vermehrte Auflage.**

**Freiburg im Breisgau.**
Herder'sche Verlagshandlung.
1873.
**Strassburg:** Agentur von **B. Herder,** 15, Domplatz.

# Die Dogmen des Christenthums.

Von

Franz Hettinger,
der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Zweite Abtheilung.

Vierte, auf's Neue durchgesehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1873.
Strassburg: Agentur von B. Herder, 15, Domplatz.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

# Inhaltsverzeichniß

zur zweiten Abtheilung des II. Bandes.

## Eilfter Vortrag.

# Christus der Prophet.

Inhalt des prophetischen Amtes. — Der unbekannte Gott. — Höchste Offenbarung Gottes in Christo. — Das Kreuz. — Es verkündet Gottes Gerechtigkeit. — Am Kreuze das Wesen der Sünde offenbar. — Das Kreuz verkündet Gottes Liebe. — Gott im Heidenthum, A. und N. B. — Opferliebe. — Christus in seiner Kirche. — Christus unser Vorbild. — Christenthum und Humanität. — Die Ethik des Christenthums. — Christus Regel und Motiv des neuen Lebens. — Die Nachfolge Christi. — Ohnmacht der Philosophie. — Tiefster Grund der Vorbildlichkeit Christi. — Christus unser Richter.

Jesus Christus ist auf Erden erschienen als der wesenhafte, persönliche Mittler, der die Scheidewand niederreißt, welche die Sünde aufgerichtet hatte zwischen Gott und der Welt; darum hatte er als Mittler vor Allem ein hohepriesterliches Amt, das Amt der Versöhnung der sündigen Welt mit ihrem Schöpfer und Herrn. Gestorben der Sünde, sollte in ihm der Welt ein neues Leben werden; er war der Fels, aus dem der Quell des himmlischen Lebens floß. Wo aber Leben ist, da ist Erkenntniß; darum mußte auch in ihm ein neues, reineres, tieferes Gottesbewußtsein der Menschheit werden. Darum ist er zugleich der Prophet des Neuen Bundes [1], in dem alle prophetische Thätigkeit gipfelt, der große, höchste, vollkommene Prophet, wie ihn Moses

[1] Marc. 6, 15. Luc. 7, 16. Joh. 6, 14.

einst geweissagt[1], der uns die neue Lehre reiner Erkenntniß Gottes und seines Reiches mitteln sollte. Er ist der höchste Prophet, denn er ist nicht bloß Lehrer der Wahrheit, er ist die menschgewordene, ewige Wahrheit selbst, das Wort von Gott; seine Person und sein Werk, sein Leben und sein Leiden ist nichts als eine ununterbrochene, große, Mark und Bein erschütternde Lehre. Der Irrthum wurzelt in der Sünde, aller Irrthum aus der Sünde[2]; darum die Erkenntniß Gottes und unserer selbst das Werk der Gnade. — ‚Da die Blindheit des menschlichen Geistes so sehr groß ist,' bemerkt Augustinus[3], ‚in Folge der Sünde und der Liebe zu den sinnlichen, vergänglichen Dingen, daß die Philosophen (Epikuräer und Stoiker) die ungeheuerlichsten Irrthümer vertheidigen konnten, kannst du daran zweifeln, daß es keinen besseren Weg gab, um das menschliche Geschlecht in die Wahrheit einzuführen, als den, daß nämlich die Wahrheit in wunderbarer und unaussprechlicher Weise Mensch ward und auf Erden erschien und so durch Wort und Beispiel lehrte, was die Welt bisher noch nicht erkennen konnte? Seine Herrlichkeit ist erschienen, und wir dienen ihr und die Völker, die an ihn glauben.'

Das prophetische Amt Christi bildet demnach den Gegenstand dieses Vortrages.

Wir irrten dahin wie eine Heerde ohne Hirte, ein Jeder ging seinen Weg[4]. In diesen Worten liegt das

---

[1] Vgl. B. I. 2. Abth. S. 342.

[2] Vgl. B. I. 1. Abth. S. 39. Ad quam miseriam justae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae, nec ab isto malo liberatur quisquam, nisi Dei gratia. Augustin. De dono persever. C. 12.

[3] Epist. LVI. (CXVIII.) 5.

[4] Jes. 53, 6. Apostelgesch. 14, 15: In den vergangenen Geschlechtern ließ er die Heiden wandeln auf ihren Wegen.

Schicksal der gesammten alten Welt ausgesprochen. Auf dem Markte von Athen liest der Apostel jene Inschrift über dem Altare: Dem unbekannten Gotte[1]; das lag wie ein peinigendes, unlösbares Räthsel auf ihrem Geiste. Wohl ist in Jedem offenbar, was der Mensch von Gott wissen kann, so er die Wahrheit nicht „gefangen hält in Ungerechtigkeit“[2]; wohl hatten Weltweise und Religionsstifter einzelne Strahlen des Göttlichen erfaßt, wie sie als ein Widerschein der Majestät Gottes herausleuchten aus dem Spiegel seiner Schöpfung; aber sie hatten doch nur sein Bild gesehen „im Spiegel und im Räthsel“[3], sein Angesicht hatten sie nicht geschaut. Und die wechselnden Systeme über Natur und Wesen der Gottheit sind ein von der gesammten Geschichte der menschlichen Entwicklung gegebener Beweis, daß helle Lichtfunken in das Dunkel ihres Geistes gefallen waren und Ahnungen des Göttlichen mit wunderbarem Glanze durch die Nacht zuckten, daß aber der hinreichend klare, gesicherte Besitz der Wahrheit ihnen nicht geworden. Gerade die edelsten und besten Geister des Alterthums bekannten freiwillig ihre Armuth, und Jener, in dem das Beste der hellenischen Welt sich verkörpert hatte, bezeichnet seine Aufgabe nicht als Sophia, sondern als Philosophia, nicht als Besitz, sondern als Liebe und Streben nach Weisheit[4]. Daher die Sehnsucht der Welt nach Dem, der nicht bloß von ferne Gott geschaut und die Umrisse seiner Gestalt, sondern von Angesicht zu Angesicht; nach Dem, der nicht menschliche Mei-

---

[1] Apostelgesch. 17, 23.

Heu! primae scelerum causae mortalibus aegris,
Naturam nescire deûm. Silius Italic. Punic. IV. 794.

[2] Röm. 1, 18 ff. [3] 1 Cor. 13, 12.

[4] Platon. Apolog. Socrat. p. 21. 23. Theaet. p. 150. Cf. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. I. Art. 5. Humanum peccatum ex superbia provenerat, unde eo modo homo erat liberandus, ut humiliatus cognosceret se liberatore indigere.

nungen hat und dunkle Ahnungen vom Göttlichen, sondern ein höheres prophetisches Wort. „Was die Götter zu lernen verstatten, müssen wir lernen," spricht Sokrates[1], „was aber nicht, durch Weissagungen vernehmen." Und Porphyrius[2] berichtet von Jenen, ‚welche einst nach Wahrheit schmerzlich verlangend beteten, es möge ihnen eine Gotteserscheinung zu Theil werden, damit sie durch zuverlässigen Unterricht Ruhe in ihren Zweifeln erlangten.' „Ich weiß,' spricht die Samariterin, ‚daß der Messias kommen wird; wann er aber kommt, dann wird er uns Alles lehren'[3].

Und dieser ist erschienen, der, im Schooße des Vaters ruhend[4], Alles beim Vater gesehen[5]. Es ist Jesus Christus. Nur Er konnte es sein. Wäre er nicht Gottes Sohn, wie könnte er dann den Vater offenbaren, da er weder den Vater noch sich selbst vollkommen erkennt?[6] ‚Wenn wir die Sonne,' spricht ein großer Kirchenlehrer, ‚plötzlich den Himmel verlassen und zur Erde niedersteigen sähen, welches Erstaunen würde uns erfassen? Nun aber hat die Sonne der Geister ihren Himmel verlassen und ist unter uns gewandelt.' Er kam, und nun war das Angesicht der Erde erneut, hinweggenommen der Schleier, der über dem Auge der Creatur lag, und alles Fleisch sah seinen Heiland[7]. Er sprach: ‚Wer mich sieht, sieht den Vater'[8]; nun war die Gottheit in menschlicher Gestalt der Welt kund geworden[9].

---

[1] Xenoph. Memorab. I. 2. Dieser Drang nach übernatürlicher Belehrung bildet den tiefsten Grund des Orakelwesens.

[2] Ap. Euseb. Praep. evang. IV. 7. Hinc est, quod amor, qui cupit videre Deum, habet studium pietatis. Ipsi gentiles ob hoc simulacra finxerunt, ut in ipsis erroribus oculis cernerent, quod colebant. Petr. Chrysol. Serm. CXLVII.

[3] Joh. 4, 25. [4] Joh. 1, 18. [5] Joh. 8, 38.

[6] Athan. c. Arian. III. 16.

[7] Jes. 52, 10. [8] Joh. 14, 9.

[9] Gregor. Nyss. c. Eunom. I. 1. Augustin. De vera relig. C. 55. Bernard. in Cant. Serm. VI.

Sie erscheint in Christo voll unnahbarer Majestät und in liebevollster Milde, voll unendlicher Hoheit und wieder in Demuth dem Letzten gleich; in einer Gerechtigkeit, die das Mark der Seele durchdringt, und in unbegrenzter Barmherzigkeit dem tief Gefallenen nahe; eine Heiligkeit, die hinabblickt bis auf den tiefsten Grund der Seele, den leisesten Gedanken in der letzten Falte des Herzens, und doch allem Menschlichen so menschlich entgegenkommend; eine Allmacht, deren Winken die Natur gehorcht, eine Allwissenheit, vor deren Auge Alles offen liegt und unverhüllt; vor Allem aber und über Allem eine Liebe, so groß über alle Maßen und unaussprechlich, daß dem Menschen, der solches nie geahnt, es schwer wird, daran zu glauben. In ihm, dem sichtbar wesenhaften Bilde des Vaters, ist darum das Unsichtbare von Gott sichtbar geworden [1]. ‚Durch des menschgewordenen Wortes Geheimniß strahlt vor unsern Augen ein neues Licht der göttlichen Herrlichkeit, so daß wir, nun Gott sichtbar schauend, durch ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingezogen werden‘ [2]. In ähnlicher Weise sagt Uhland:

Du, den wir suchen auf so finstern Wegen,
Mit forschenden Gedanken nicht erfassen:
Du hast Dein heilig Dunkel einst verlassen
Und tratest sichtbar Deinem Volk entgegen.

Welch' süßes Heil, Dein Bild sich einzuprägen,
Die Worte Deines Mundes aufzufassen!
O selig, die an Deinem Mahle saßen,
O selig, der an Deiner Brust gelegen.

In seinem Lichte schauen wir das Licht, so daß jener Ausruf des Heiden: ‚Wahrhaftig, das ist Gottes Sohn!‘ einen tiefen Sinn gewinnt. Es ist der Ruf der Menschheit,

---

[1] Origen. De princ. I. 2.

[2] Praef. Eccles. in Nativ. Dom.

die, weil selbst göttlichen Geschlechts, das Göttliche wieder erkennt, wo es in der überwältigenden Klarheit seines Glanzes vor sie hintritt, und die nach vieltausendjähriger Verirrung in ihm den wahren Gott wieder findet, den wahren Gott anbetet[1]. ‚Das Wort vom Vater, die ewige Vernunft,' sagt Malebranche[2], ‚ist Fleisch geworden, damit alle Menschen es schauen, um sichtbar und hörbar vor ihnen zu stehen, die nur mit ihren Sinnen die Dinge auffassen können. Mit ihren Augen haben die Menschen die ewige Weisheit geschaut, den unsichtbaren Gott, der unter ihnen wohnt. Sie haben mit ihren Händen das Wort des Lebens berührt. Die unsichtbare, ewige Weisheit Gottes ist sichtbar uns erschienen, die wir in dieses Leben der Sinne versunken sind, um auf sinnliche und handgreifliche Weise uns die ewigen Gebote Gottes zu lehren. — Viertausend Jahre lang sprach die ewige Weisheit innerlich zu ihrem Geiste: aber in der Außenwelt verloren, hörten sie nicht auf sie. Das Licht, das alle Menschen erleuchtet, leuchtete in die Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf. Darum ward das Wort Fleisch, damit die unsichtbare Weisheit in sichtbarer, sinnlicher Weise die sinnliche Welt unterrichte. Und so betrat sie den Weg des Fleisches, um auf diese Weise uns zu ihrer Liebe heran zu bilden.' ‚Unsere geschaffene und vergängliche Natur,' bemerkt Gregor[3] von Nazianz, ‚hätte seine reine Gottheit nicht ertragen; deßhalb hat sie der Sohn Gottes, um mit uns Umgang zu haben, in seiner Menschenfreundlichkeit mit dem Fleische wie mit einem Vorhange umkleidet; ohne aufzugeben, was er war, ist er selber das geworden,

---

[1] Ex his autem, quod nobis (Deus) appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. I. Art. 2.

[2] Entretien V. 9. Recherch. de la vérité IV. 2. VI. 2 partie 6.

[3] Orat. XXXIX. p. 631.

was er noch nicht war, und der unbeschränkte Gott hat durch seine Menschwerdung innerhalb einer endlichen Natur sich selbst eingeschränkt, um so von uns erfaßt zu werden.' In ihm, dem Eingebornen des Vaters und dem Abglanze seiner ewigen Herrlichkeit, schaut nun die Menschheit hinein in das Herz Gottes, ist die Erde in Wahrheit geworden ein heiliges Land, Gottes Wohnung unter den Menschen, geweiht durch Den, der, die Fülle der Gottheit leibhaftig in sich tragend [1], durch sie hingewandelt ist. In wie viel tieferem Sinne darum ist nicht das Wort des Moses wahr geworden [2]: ‚Wahrhaftig, es ist kein Volk, dem sein Gott so nahe wäre, wie unser Gott uns nahe ist.' Und wie wahr und tief ist es, wenn die Kirche bei der Feier ihrer Geheimnisse singt: „Immer laßt uns Dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch Jesum Christum, unsern Herrn.' Denn nur in ihm ist die Idee des Göttlichen in ihrer ganzen Reinheit und Fülle uns aufgegangen, nur in ihm und durch ihn, der uns Gott kennen und zu ihm beten gelehrt und selbst zuerst das reinste, größte und heiligste Opfer gebracht, ist ein wahrer Gottesdienst möglich geworden. ‚Woher,' spricht Augustinus, ‚sollten wir erkennen das unvergängliche Gut, das wir doch kennen müssen, um es zu lieben und dem vergänglichen vorzuziehen? Ich suchte einen Weg, um Kraft zu erlangen und Dich zu besitzen, o Gott, aber keinen fand ich, bis ich Ihn gefunden, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Gottmenschen Jesus Christus, der da Gott ist, hochgelobt in Ewigkeit, der da rief: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben," und der die geistige Speise, welche zu genießen ich zu schwach war, mit Fleisch umkleidete; denn darum ist das Wort Fleisch geworden, um uns Kinder zu speisen mit der Milch seiner Weisheit, mit der es Alles ge-

[1] Col. 2, 9. [2] Deuteron. 4, 7.

schaffen hat' [1]. ‚So gab es denn,' wie Derselbe [2] bemerkt, ‚keinen besseren Weg, das Elend der Welt zu heilen, als die Menschwerdung des Sohnes. Denn nichts stärkt so sehr unsern Glauben an Gott, als sein eigenes Wort, dem wir nun vertrauend uns hingeben.' ‚Damit der Mensch zur untrüglichen Wahrheit gelange, hat die ewige Wahrheit, Gottes Sohn, Fleisch angenommen und so den Glauben möglich gemacht und begründet' [3]. ‚Nichts aber war so mächtig, unsere Hoffnung auf Gott aufrecht zu erhalten, als der Erweis der unendlichen Liebe, mit welcher Gott uns liebt. Was könnte uns aber einen größeren Beweis dieser Liebe geben, als die Menschwerdung des Sohnes, der es nicht verschmähte, sich unserer Natur einzuverleiben?' [4] ‚Und wenn wir bisher Gott nicht geliebt haben, so müssen wir nun, da er so sehr uns geliebt, ihn wieder lieben' [5]. Ja, in Christus erscheint Gott sichtbar; dein Auge schaut ihn, deine Hände berühren ihn; sein Wort ist Gottes Wort. Nun darf die Menschheit nur das Auge aufschlagen, um Gott zu schauen in seiner wahren Natur, um alle seine Eigenschaften zu erkennen. Er ist die Wahrheit, ‚das Licht der Welt.' Mit Recht spricht darum Athanasius [6]: ‚Ueber die Weisheit und Anmaßung der Philosophen will ich kein Wort mehr verlieren, da es sich gezeigt hat, daß die hellenischen Weisheitslehrer mit all' ihren Büchern nicht einmal eine geringe Anzahl von Menschen in ihrer nächsten Umgebung zu einem tugendhaften Leben bestimmen konnten. Christus aber hat auf dem ganzen Erdkreis zahllose Massen dazu

---

[1] Augustin. Confess. VIII. 17. 18.
[2] De Trinit. XIII. 10.
[3] Augustin. Civ. Dei XI. 2.
[4] Id. De Trinit. l. c.
[5] Id. De catech. rudib. C. 4.
[6] De incarnat. Verb. T. I. p. 102. Cf. Clement. A. Strom. I. 18. II. 4.

herangebildet, den Tod zu verachten und das Unsterbliche allein im Auge zu behalten, über das Zeitliche hinwegzusehen und auf das Ewige hinzublicken, irdischen Ruhm für nichts zu erachten und allein die Unsterblichkeit anzustreben.'

In wunderbarer Weise aber ist Gott offenbar worden der Welt im Leiden und Tode seines Sohnes. Sein Tod am Kreuze ist die Vollendung unserer Erlösung; aber am Kreuze erscheint und vollendet sich zugleich die höchste Offenbarung Gottes an die Welt.

Da ist es vor Allem seine unnahbare Majestät, seine unantastbare Heiligkeit und unerbittliche Gerechtigkeit, die am Kreuze der erschrockenen Welt sich entschleiert hat. Wohl hatte er seit Beginn seiner Schöpfung sich nie unbezeugt gelassen als den heiligen, gerechten Gott, der da steht gewaffnet mit allen Schrecken seiner Allmacht gegenüber der Creatur, die es wagt, im Mißbrauch ihrer Freiheit sich zu empören gegen seinen heiligen Willen, der da schafft und erhält, trägt und durchherrscht das Universum, vom Aufgang waltend bis zum Niedergang, furchtbar dem, der es versucht, frevelnd und störend einzugreifen in die ewige Ordnung, die, ruhend in Gottes Wesen und eins mit ihm, als Gesetz und unverbrüchliche Regel leitet alle Creatur, in dem allein daher diese sich vollenden kann. Zu dreien Malen hat er sich vor der Welt bezeugt. Zuerst im Gewissen, diesem stillen Seher und ernsten Richter, vor dem die geheimsten Gedanken ‚sich anklagen und entschuldigen' [1], jenem geistigen Sinai, das aufgerichtet steht in jeder Menschenseele mitten in der Nacht der Sünde. Aber die Schmeichelstimmen der Leidenschaft und der laute Lärm des Lebens um uns her — wie bald ersticken sie nicht die Stimme des Göttlichen in unserer Brust! [2]

---

[1] Röm. 2, 15.

[2] ‚Um jenem furchtbaren, gewaltigen Zuge zur sinnlichen Brutalität und zum geistigen Hochmuth im Menschen Einhalt zu thun, dazu ge-

Zum zweiten Male hat Gott sich verkündet. Seine Gerechtigkeit hat allen Schmerz des Lebens auf das Haupt des Sünders gelegt, das Paradies in eine Wüste umgewandelt; es geht hinaus der Mensch, mit dem Fluche Gottes beladen, und tritt an seinen langen Weg durch die Jahrtausende der Geschichte, einen Dornenpfad und einen Leidensweg. Alle Brunnen der Tiefe hat die Sünde entsiegelt, ein breiter, tiefer, Alles überfluthender Strom von Schmerz geht dahin über das Geschlecht, Keiner ist geschont, jedes Herz muß schöpfen seinen wohlgemessenen Antheil von Trauer und Thränen, Elend, Bitterkeit und Wehe, Noth und Tod. Das Alles ist ausgeflossen aus einer Quelle, der Sünde; denn der Tod ist der Sünde Sold. Zum dritten Male hat Gott sich bezeugt als den gerechten Gott, den Rächer der Sünde in der Geschichte eines jeden Einzelnen wie ganzer Völker, in den Heimsuchungen seines auserwählten Volkes wie in dem Schicksale der Heiden. Ist ja doch die ganze Weltgeschichte nichts Anderes, als die Geschichte der göttlichen Gerechtigkeit, die über dem Leben der Völker waltet, ein fortwährendes Gericht über die Sünde. Juden und Heiden waren ‚unentschuldbar‘ [1].

Doch das war Alles noch nicht genug. ‚Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!‘ Dieser Ruf

---

hören wahrlich große und mächtige Incitamente. Hier reicht die Stimme Gottes im Menschen keineswegs hin, indem diese zarte göttliche Stimme, wie wir dieses ja aus unserer eigenen Erfahrung wissen, von der aufbrausenden Leidenschaft bald übertäubt, von dem sophistischen Verstande verdreht und am Ende gänzlich hinweggeläugnet worden wäre. Die Gottheit mußte sich daher dem Menschen nothwendig gleich im Anfange auf eine objective, unzweideutige, völlig bestimmte Weise mit Zeichen und Wundern offenbaren, um sein Inneres zu durchdringen und zu erschüttern und die Wege des Heils tief und unauslöschlich in seinem Gemüthe einzuprägen.‘ Molitor, Philosophie der Geschichte II. S. 295.

[1] Röm. a. a. O.

des hl. Anselm[1] ist der Ruf Gottes an die Welt vor Christus. Eine noch gewaltigere Macht sollte erscheinen, um den Zauber des Bösen zu brechen, in erschütternder, überwältigender Gewißheit sollte Gottes Gerechtigkeit vor das Auge der Welt treten, daß diese sie sichtbar schaue, ihre Hände sie greifen könnten und das von der Sünde berauschte Herz gewaltsam aufgerüttelt würde aus seinem Taumel. Darum ward aufgerichtet in der Mitte der Zeiten, im Angesicht von Himmel und Erde, von Engeln und Menschen das Kreuz — das Kreuz mit dem gekreuzigten, blutenden, sterbenden Gottessohne. Das Kreuz ward der Höhepunkt unserer Erlösung, aber ebenso der Höhepunkt aller Offenbarung. Der Calvarienberg ward ein zweiter Sinai, wo unter dem Beben der Erde der Ewige sich der Welt verkündete als den gerechten Gott, den unerbittlichen Rächer der Sünde. ‚Diesen,' spricht der Apostel[2], ‚hat Gott hingestellt, um kund zu thun der Welt seine Gerechtigkeit.' Der Erlöser, der mit ausgespannten Armen am Kreuze schwebt, er ist das aufgeschlagene Buch der Gerechtigkeit Gottes; da hat der Finger des Ewigen es hineingeschrieben mit furchtbarer Schrift, mit Blut und Wunden, unaustilgbar und dauernder, als auf Tafeln von Stein: Ich bin ein gerechter Gott, ein Rächer der Sünde! Nun kann die Menschheit nicht mehr vorüberziehen auf der großen Heerstraße des Lebens, ohne daß ihr Auge dorthin blickt, um zu lesen in diesem lebendigen Buche; mitten durch den lauten Lärm des Marktes, das geschäftige Treiben des Lebens, durch den wirren, wüsten Traum der Sünde hallt die stumme und doch so laute Sprache des Kreuzes, die den Knecht des Bösen mit Schauern durchbebt. Das Kreuz ist nun Princip und Quelle aller Gottes- und Selbsterkennt-

[1] Cur Deus homo I. 21.
[2] Röm. 3, 25.

niß geworden, das heilige, unverletzliche Gesetzbuch des Lebens, das wunderbare Bild, das mit Einem Blicke alle Höhen und Tiefen der göttlichen Gerechtigkeit entschleiert. ‚Vater, wenn's möglich ist, laß diesen Kelch an mir vorübergehen!' fleht der Sohn. Der Vater läßt den Kelch nicht vorübergehen, der Sohn trinkt ihn bis zum letzten Tropfen, den Kelch, den die Sünden der Welt ihm gemischt, um zu büßen, mehr, als das ganze, volle Maß der Gerechtigkeit gefordert. Nur in seinem Blute ist Verzeihung, und ‚ohne Blutvergießen ist kein Sündennachlaß' [1].

Das nackte, dürre Kreuz, von Blut übergossen, mit seiner Schmach und Blöße, seinem Hohn und Spott, seinen Wunden und Schmerzen, seiner Angst und seinen Todesschauern und tiefster Gottverlassenheit — das ist die Offenbarung des gerechten Gottes in Christo. So viele Wunden am heiligen Leibe des Gekreuzigten, so viele Zungen, so viele Blutstropfen, so viele Stimmen, die da hinausrufen in alle Welt, hindurchdringen durch alle Jahrhunderte bis hin an die Grenzen der Erde und das Ende der Zeit: Gott ist ein gerechter Gott, und seine Gerichte sind fürchterlich; es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen [2].

„Ich habe gesündigt,' spricht der Spötter in der Schrift; ‚was ist mir Uebles widerfahren?' [3] Die Sünde ist nichts, spricht das gottesläugnerische, bethörte Herz, gleichviel ob aus

---

[1] Hebr. 9, 22. Secundo modo (i. e. per quod melius et convenientius pervenitur ad finem) necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem ... Dominus loquitur supposita praescientia et praeordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum, ut fructus humanae salutis non sequeretur nisi Christo patiente. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. I. Art. 2. Qu. LXVI. Art. 2. Eine absolute Nothwendigkeit dagegen statuirt Anselmus (Cur Deus homo. Praef. I. 10. I. 21).

[2] Hebr. 10. 31. [3] Jes. Sir. 5, 4.

gedankenloser Oberflächlichkeit, oder im Gewande scheinbar tiefsinniger Speculation [1]; was ihr Sünde nennt, das ist nur ein Wahn, das Gebilde einer erschreckten, krankhaften Phantasie, der nothwendige Durchgangspunkt von der Stufe kindlicher Unmittelbarkeit zu jener der bewußten Freiheit und Selbstbestimmung, der dunkle Hintergrund im Bilde des Lebens, das erst in ihm seine Fülle entfaltet, seine Gegensätze auseinander legt [2].

Was ist die Sünde? Nun ist die Antwort gegeben, der Mensch kann ihre große, furchtbare, unendliche Bedeutung nicht mehr ignoriren. Christus hat die Welt überführt der Sünde [3]. Und mit der Erkenntniß des Wesens der Sünde ist die ganze sittliche Bedeutung dieses Lebens, die Aufgabe und Grundlage alles sittlichen Strebens und Thuns enthüllt. Der Strom des Lebens, der das All durchfluthet, ist ausgeflossen von Ihm, der da thront erhaben über diesem wogenden, wechselnden Meere alles Geschaffenen in heiliger Ruhe, in unendlicher Majestät. Sein Wille schafft und erhält, trägt und durchherrscht diese Welten, waltet über Allem, was da ist. In ihm leben, weben und sind wir, er ist Grund und Wurzel alles Seins, Alles, was da ist, nur durch ihn, in ihm; außer ihm das Nichts. Er ist, der da ist [4], der Seiende in eminentem Sinne, darum ist er die Wahrheit und alle Wahrheit nur durch ihn; darum ist er die Schönheit und alles Schöne nur der Widerschein seiner ewigen Schöne, darum ist er das Gut, das höchste, einzige Gut, und alle Beseligung nur in ihm. Alles ist von ihm ausgegangen, Alles von ihm getragen, Alles soll daher zu ihm zurückkehren, um in ihm seine Vollendung zu finden. Das ist die ewige, nothwendige, ausnahmslose Bestimmung

---

[1] **Spinoza**, Epist. XXXII.
[2] Vgl. 1. Abth. S. 35. 391 (377).
[3] Joh. 16, 8. [4] Exod. 3, 14.

der Creatur, und indem sie diese ihre Aufgabe erfüllt, sich eingliedert dieser ewigen, von Gott gesetzten Ordnung, die alles Dasein umspannt, wird sie wahr, denn sie erfüllt die Idee ihrer selbst; indem sie nachahmt das göttliche Urbild, in ihrem eigenen Leben es abbildend, wird sie heilig; indem sie sich hinkehrt zu ihm, dem Quell des Lebens, wird sie mit Leben erfüllt, ruht sie in ihm, ist sie selig. Indem diese ewigen Gedanken Gottes Gottes Leben selbst, Grund und Ziel ihres Lebens geworden, nimmt sie Theil am Leben Gottes, wird sie göttlich.

Wenn aber der Geist sich empört gegen die Wahrheit, die in Gott und Gott selbst ist, dann scheidet er sich von dem Urgrunde seines Daseins; er verfällt der Lüge, der Finsterniß, der Nacht, dem Tode. Das aber ist die Sünde, der Abfall des freien Werkes Gottes von der Idee des Meisters [1] und eben darum der Abfall der Creatur von sich selbst, die Zerstörung und Vernichtung ihres ganzen Daseins und Wesens bis in seine tiefsten, geheimsten Wurzeln [2]. Von Ewigkeit getragen in Gottes Rathschlusse und für das Ewige geschaffen, vergißt der Mensch in der Sünde diese seine Bestimmung; er macht das eigene, hinfällige, creatürliche Ich zum Mittelpunkte seines Strebens, auf das er

---

[1] In tantum naturae sunt vitiosae, in quantum ab ejus, qua factae sunt, arte discedunt. Augustin. De lib. arbit. III. 15.

[2] ‚Nur das Gute ist,‘ sagt Athanasius (C. gent. C. 4), ‚das Böse ist nicht. Denn jenes hat sein Urbild in Gott, dem Urseienden, dieses aber besteht aus leeren Einbildungen der Menschen.‘ ‚Vitium,‘ sagt Thomas von Aquin (Summ. Theolog. I. II. Qu. LXXI. Art. 2), ‚in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.‘ ‚Perdit peccator privilegium, quod ex ratione super animalia habet, et efficitur bestialis, et judicium est de eo, sicut de aliis bestiis.‘ Nicol. Cusan. Excitat. L. V. ex Serm. Intuimini. ‚Die Sünde ist ein unvernünftiges (ἀλόγιστον), Verstandloses (ἀνόητον), Thörichtes (μῶρον),‘ sagt Joh. Chrysostomus in 1 Cor. Hom. IX. 4.

Alles bezieht, erhebt dieses kurze, flüchtige Erdenleben, das nichts ist als eine Durchgangsstufe, ein Prüfungs- und Läuterungsstand, zu seinem ganzen Dasein, er schließt sich ab und grenzt sich ein in diese engen Schranken des irdischen Lebens und Genießens. Das ist darum der gemeinsame Charakter jeder Sünde, daß sie den hohen Ernst des Lebens läugnet und seine ewige Bedeutung, daß sie die große Idee vom Leben und der Bestimmung des Menschengeistes verkleinert, der auf eine Ewigkeit angelegt ist und eine ganze Ewigkeit braucht, um sich auszuleben. Die Sünde verkleinert darum den Menschen und erniedrigt ihn, sie tilgt von seiner Stirne das Siegel des Ewigen und Göttlichen, das allein ihn erhob über die rings ihn umgebende sterbliche Natur, sie schließt ihn ein in dieses zeitliche Leben, wie in einen engen, dunklen Kerker, wo die Luft des Himmels nicht weht und die Sonne der Ewigkeit nicht hinableuchtet. Die Sünde ist Selbstsucht, indem sie das eigene Ich zum Mittelpunkt des Universums setzt; sie besteigt den Thron, der Gott allein gebührt, auf sich bezieht sie Alles, ihr soll Alles dienstbar werden. Die Selbstsucht ist die unsichtbare Seele in jedweder Sünde, alle ihre anderen, noch so verschiedenen Namen, Formen und Gestalten sind nur ihre mannigfach verschiedenen Offenbarungen. Die Selbstsucht ist der gemeinsame Grund, der die dreifache Wurzel des Bösen trägt [1].

Da greift denn der Mensch frevelnd ein in die ewigen, unveräußerlichen Majestätsrechte Gottes, er stürzt um, soviel an ihm ist, die ewige, heilige Ordnung aller Wesen, er tastet an die Krone, die sein Herr trägt als Schöpfer und Vollender, Alpha und Omega aller Dinge, um sie sich selbst auf's

[1] Bonavent. Breviloqu. P. III. C. 9. Thom. Aquin. l. c. II. II. Qu. CLXII. Art. 6. 7. I. II. Qu. LXXVII. Art. 4: Amor inordinatus sui ipsius causa est et principium omnis peccati.

Haupt zu setzen. „Ihr werdet sein wie Gott!" — dieses Wort, das der Verführer zum ersten Sünder sprach, ist das tiefste und wahrste Wort, das nur gesprochen werden konnte, um uns die Bedeutung der Sünde zu erschließen, ihr eigenstes, innerstes Wesen kund zu thun. Sie versucht es, Gott zu stoßen von seinem Throne; nicht der heilige Wille Gottes, das Gelüste der sündigen Creatur soll herrschen an seiner Statt und gesetzgebend sein für die Welt, ihr soll die Schöpfung hörig werden [1].

Aber das ist nicht und kann nicht sein und wird in Ewigkeit nicht sein. Darum ist die Sünde Lüge und der Urheber der Sünde der Vater der Lüge [2]. Sie ist Thorheit [3], weil sie zu zerstören anstrebt, was Grund und Wurzel des eigenen Seins ist, und den Stoß führt gegen das eigene Herz [4]. Sie ist Wahnsinn, indem die Seele träumt, Königin zu sein, und zur Sklavin [5] geworden ist, wähnt, Leben zu empfangen, und sich selbst das Grab gräbt, sich auflehnt gegen den lebendigen Gott, um einem todten Götzen anzugehören [6]. In der Sünde zerreißt der Mensch das Band, das ihn an Gott knüpft, er wird gottlos. Gott ist die Güte, das höchste Gut; die Sünde, das Böse, haßt, be-

---

[1] Haec in hominibus perversitas, quia Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum. Augustin. in Ps. XLVIII. Serm. 1. Die Selbstvergötterungen eines Caligula (Sueton. Calig. C. 22), Domitian (Philostrat. in Vita Apollon. VIII, 4. Sueton. Domit. C. 13) sind der höchste concrete Ausdruck des sündigen Princips.

[2] Joh. 8, 44. Omne peccatum est mendacium. Augustin. Civ. Dei XIV. 4.

[3] Ps. 91, 7; 93, 8.

[4] Omnium, quae sunt, ut non sint, id est, ab essentia deficiant, et ad non esse tendant, malum generale esse clamat verissima ratio. Augustin. De morib. Eccles. II. 2.

[5] ‚Τυραννίδος ἁπάσης πικρότερον.' Joan. Chrysost. Hom. LIX. in Joan. 4. 2 Petr. 2, 19.

[6] 2 Joh. 9. Cf. Augustin. De vera relig. C. 38.

kämpft Gott, das höchste Gut[1]. „Ich werde hinaufsteigen, werde meinen Thron setzen über die Sterne'[2]. Die Sünde setzt ihren Thron neben, über Gottes Thron. Die Sünde ist Aufruhr der Creatur gegen ihren Schöpfer, darum aus ihr alle Verwirrung und alles Elend[3]. Gott ist das Licht, es scheidet sich der Mensch in der Sünde von Gott, darum sinkt er hinaus in die äußerste Nacht[4]. Gott ist die Wahrheit, es sagt sich los in der Sünde der Mensch von Gott, er verfällt der Lüge und dem Wahn. Gott ist Seligkeit, es trennt sich der Mensch von Gott, und sein Antheil wird Schmerz. Gott ist das Leben, es trennt sich der Mensch von Gott und stirbt den Tod, den ewigen Tod. Nacht, Lüge, Schmerz, Tod — das ist die Hölle. Was der Mensch säet, erntet er, und Gottes Gerechtigkeit läßt ihm widerfahren, was der Sünder selbst gewollt. Denn ‚worin Einer gesündigt, darin wird er bestraft'. Der Sünder verdammt so sich selbst und wird verdammt, scheidet sich von Gott und wird geschieden. Es ist das eigene Ich mit seinen Leidenschaften und seiner Lust, das der Mensch in der Sünde auf den Altar setzt, vor dem er die Kniee beugt, dem er Alles opfert. So wird die Sünde Götzendienst[5]. Und die Götter, womit die Mythe ihren Himmel bevölkert, sind ja

[1] Jes. 1, 2. 3. Amor sui usque ad contemptum Dei. Augustin. Civ. Dei XIV. 28.

[2] Jes. 14, 13. Ezech. 28, 9.

[3] Hiob 15, 31—35. Petr. Chrysolog. Serm. III. De filio prodig.

[4] Si peccasti, in tenebris es. Augustin. Enarr. in Ps. 138. Athanasius nennt die sündigen Gedanken ‚λογισμοὶ σκοτεινοί'. C. gent. C. 9.

[5] Augustin. De vera relig. C. 49: Wir sind durch unsere Liebe zu solchen eitlen Dingen von der Wahrheit abgefallen, um unsere eigenen Phantasieen zu umarmen. Darum haben Einige geglaubt, Gott könne nichts Anderes als ein Feuerkörper sein u. s. w. Ibid. C. 36: Peccata animas fallunt.

vielfach nichts Anderes, als die Personificationen menschlicher Leidenschaften [1]. Gott aber liebt unendlich und naturnothwendig seine heilige Natur [2], die Sünde tritt entgegen dem heiligen Gott; es nimmt der Mensch in der Sünde den Kampf auf gegen Gott, der da steht, gewaffnet mit allen Schrecken seiner Allmacht; er strebt ihn niederzuwerfen, weil Er die einzige Schranke ist, die seinem Willen sich entgegenstellt. Darum liegt in der Sünde die Tendenz zum Gottesmord. Und darum ruht der unendliche, nothwendige, ewige Zorn Gottes auf der Sünde. So lange Gott Gott ist, liegt seine Hand schwer auf dem Haupte des Sünders.

Das aber ist die Hölle. Der heilige Wille, der über der Schöpfung waltet, ist Gottes Wille, keine todte ‚sittliche Weltordnung'. Es ist Gott selbst, dessen heilige Natur als sittliche Weltordnung widerstrahlt in den Geistern, Regel und Gesetz wird für alle freien Wesen. So ist die Gerechtigkeit Gottes die Nothwehr des Allerheiligsten dem Bösen gegenüber, das in der sittlichen Ordnung das Princip dieser Ordnung, in dem Gesetz den Gesetzgeber selbst, Gott, zu vernichten strebt [3].

Das ist die Sünde selbst in der Ordnung der Natur. Wer wollte aber hinabblicken in den geheimnißvollen Abgrund der Bosheit in der Seele, die Gottes Gnade zu seinem wunderbaren Lichte gerufen, die er ganz in Heiligkeit gekleidet, damit sein Geist in ihr eine Wohnstätte finde, der er in wunderbarer Weise sich ganz hingegeben hatte und ver-

---

[1] Weish. 13, 1—5. Cf. Athan. C. gent. C. 3. C. 7. ‚μανία τῶν εἰδώλων'. ‚Noch viele andere Dinge erkannte man als Götter, welche zu nennen man sich schämt,' sagt Plinius (Hist. nat. II. 5).

[2] Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XIX. Art. 3.

[3] Est aliqua lex aeterna, ratio gubernativa totius universi in mente divina existens. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. XCIII. Art. 1. Vgl. 1. Abth. S. 446 ff.

wählt, damit sie Theil habe an seinem göttlichen, seligen Leben? So geheimnißvoll und unbegreiflich die Gnade ist und die Glorie, so unbegreiflich und unergründlich ist das Geheimniß der Sünde in den ehemals Geheiligten.

Das Bild des Gekreuzigten mit seinem Blut und seinen Schmerzen, mit Hohn gesättigt und mit Bitterkeit getränkt, mit der furchtbaren Dornenkrone und aus tausend Wunden blutend, in der qualvollen Seelenangst, in der entsetzlichen Todesnoth — das ist das Bild der Sünde. So hat die Sünde entstellt den Schönsten der Menschen!

Wie dürfte nun der Mensch es wagen, einen Commentar zu geben zu dem lauten, mächtigen, die Seele durchdringenden Wort des Kreuzes? Auch bedarf es dessen nicht. Der Herr selbst hat ihn gegeben, wenn er sagt: ‚Weinet nicht über mich, weinet über euch und eure Kinder; denn wenn das am grünen Holz geschieht, was wird erst am dürren geschehen?‘ [1] Wenn Er, der Gerechte, Er, Gottes Sohn, Solches leidet unter der schweren Hand der Gerechtigkeit des Vaters, die ihn schlägt um fremder Sünden willen, wie wird sie den Menschen richten wegen seiner eigenen Sünden? Wenn der Unendliche selbst leiden muß, um für die Sünde die genügende Sühne zu leisten — muß dann nicht der Sünder endlos leiden für seine eigenen Sünden? Das aber ist die Hölle. Ja, Gott, der Gerechte, wäre ungerecht gegen den eigenen Sohn, wenn er, da dieser unendlich gelitten, nicht alle Schrecken seiner Gerechtigkeit auf das Haupt des widerstrebenden Sünders würfe, wenn er nicht ein so großes Maß von Schmerz über ihn häufte, daß es auch nur annähernd der Größe der Sünde entspricht. Er, der den bittern Kelch dem Sohne gereicht, sollte er nicht die volle, überfließende Zornschale seiner Gerichte dem zu trinken geben, der des Erlösers Blut von sich gestoßen? Das aber ist die Hölle.

[1] Luc. 23, 21.

Im Tode Jesu Christi ist die Gerechtigkeit Gottes der Welt offenbar geworden; doch seine Gerechtigkeit hatte auch die Heidenwelt schon geahnt, und in ernsten Worten haben ihre Edelsten von ihr geredet. Aber ein Zweites ist sichtbar geworden der Welt im Opfertode Christi, was kein Sterblicher vorher geahnt, und keines Menschen Gedanke erdacht hatte — Gottes grenzenlose Liebe, unendliche Barmherzigkeit. Hier in Christo hat er sich hingegeben denen, die ihn nicht kannten und nicht liebten, die sich gegen ihn empört hatten. Und im höchsten Grade erscheint seine Liebe, indem sie sich steigert in dem Maße, als Schuld und Undank wachsen.

Ja, daran lag der Welt, zu wissen, zweifellos und gewiß, daß Gott die Liebe ist und der unendlich gerechte Gott zugleich ein namenlos barmherziger Gott; so lange dieß der Mensch noch nicht erkannt hatte, mit Schuld beladen und von der Last des Sündebewußtseins gebeugt, ward ihm kein Friede. Die Götter beneiden der Sterblichen Glück [1] — so wähnte die alte Welt, und ein großer Fortschritt in der wahren Gotteserkenntniß war geschehen, als Platon erklärte, die Götter sind neidlos [2]. Aber wie weit war es

---

[1] Herodot. I. 32. II. 40.

‚Perpetua solvent formidine terras.'

Virgil. Ecl. IV. 14.

‚Mir grauet vor der Götter Neide,
Des Lebens ungemischte Freude
Wird keinem Sterblichen zu Theil.' Schiller.

[2] De republ. II. p. 379. Bei den späteren Philosophen, unter dem Einflusse des Christenthums, tauchen allmählich Ahnungen von einer liebevollen Vorsehung, von Gott, dem Vater aller Menschen, die er wie seine Kinder hält, auf. Cf. Plutarch. Non posse suaviter vivi sec. Epic. C. 22. Epictet. Dissert. I. 9. ‚Selbst wenn der Grieche seinen Zeus, der Italer seinen Janus Vater nannte, war mehr die Vorstellung eines physischen Erzeugers dabei. Es drückte dieser Name bei Griechen und Römern einen genealogischen Begriff aus, in-

noch von hier bis zum Gedanken der Liebe, der selbstlosen, hingebenden, erbarmenden Liebe! Kein Heide, von den edelsten Denkern, den höchsten Weisen hat sie Keiner erfaßt. Moses spricht ahnend von dieser Liebe erst am Schlusse seines Lebens [1]; aber wie selten erscheint dieser Gedanke in den Psalmen und bei den Propheten, wie denn der Name ‚Vater' nur wenige Male Gott gegeben wird [2]. Dem alten Bunde erscheint Gott viel eher als der ‚Starke', der ‚Herr', der ‚Wunderbare', der ‚Herr der Heerschaaren', der die Sünden heimsucht bis in's dritte und vierte Geschlecht. ‚Rede Du mit Gott,' sprach daher Israel zu Moses, ‚denn wir fürchten uns; Niemand wird Gott sehen und leben' [3]. Wohl war Grund zur Furcht, wenn dem Allerheiligsten sich nähern soll das sündige Geschlecht, vor dem Keiner rein befunden wird. An und für sich muß darum den Menschen Furcht und Schrecken überfallen, wenn er bedenkt, wer sein Gott ist, und wer er ist, und er muß dann nothwendig sprechen mit den Worten der Schrift: ‚Mit Furcht hast Du durchbohrt mein Fleisch, und vor Deinen Gerichten fürchte ich mich sehr' [4].

Gott mußte zuerst dem Menschen Liebe erweisen, eine Liebe, grenzenlos und unaussprechlich, und doch wieder unläugbar, greifbar, faßbar, sollte der Mensch stark genug werden, um zur Idee der Liebe Gottes sich zu erheben, an einen Gott zu glauben, der die Liebe ist. Die ‚Furcht des Herrn' bleibt der vorwiegende Charakter der

---

dem man diese Gottheit als den letzten Ring einer Kette von Göttergeschlechtern dachte; und der so schöne Begriff von Mütterlichkeit, mit dem Namen und Mythus der Ceres verbunden, schloß doch selbst in den Eleusinischen Geheimnissen die Gefühle des Fremdartigen, Verborgenen, Nächtlich-schreckhaften und Zornigen nicht aus.' F. Creuzer, Deutsche Schriften I. S. 171.

[1] Deuteron. 6, 4. 5. [2] Jes. 63, 16; 64, 8.
[3] Exod. 33, 20. [4] Ps. 118, 120.

Gottesanschauung auch in den Gerechten, bis in Jesu die Liebe Gottes sich völlig erschließt und ein Jubelruf dahin geht über die Erde: ‚Lasset uns Gott lieben; denn er hat uns zuvor geliebt!‘ [1] Es erschien die Liebe und Menschenfreundlichkeit [2] Jesu Christi, nicht wie einst auf Sinai unter dem Beben der Erde und dem Rollen des Donners — er erscheint in stiller, schweigender Nacht. Und vor ihm geht nicht der Schrecken einher, seine Erscheinung bringt frohe Botschaft. Fürchtet euch nicht, spricht der Engel zu den Hirten; denn er hat von sich gelegt die Blitze seiner Allmacht, seine Krone als Schöpfer und Herr der Welten hat er verborgen unter dem Schleier der Demuth, mit dem Gewande des Knechtes seine ewige Majestät umhüllt. Er erscheint als das Schwächste, Ohnmächtigste, Aermste, was nur auf Erden ist — als hülfloses, weinendes Kind. ‚Er kam,‘ sagt Theodotus von Ancyra [3], ‚nicht unter dem Rollen des Donners, wie ein Gott, nicht in dunkler, von Blitzen durchzuckter Wolke, wie er einst den Juden erschien. Er wollte den, der ihn geflohen, nicht erschrecken; darum kommt er in Gestalt eines Sklaven, mit Armuth umkleidet, um das Edelwild, dem er nacheilt, nicht zu verscheuchen. Das niedrigste Lager an dem ärmsten Orte wählt er sich aus, um auf Erden geboren zu werden, und aus dem Schooße einer armen Jungfrau will er zum Leben hervorgehen.‘ Er kam wie der Thau in stiller Nacht [4], leise und segensvoll.

Nun durfte die Welt, die schuldbeladene Welt, Gott nicht mehr fürchten, denn wer fürchtet ein Kind? Nun mußte die Welt aus der Tiefe ihres Elendes emporhoffen, Alles von Gott hoffen; denn der den Sohn gegeben, wie

---

[1] Joh. 4, 19. [2] Tit. 3, 4.
[3] Homil. in Natal. Dom. ap. Labb. T. IV. p. 988 sqq.
[4] Jes. 45, 8.

sollte er nicht mit ihm uns Alles geben?[1] So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gab[2]. Die Liebe, grenzenlos und unbegreiflich, wie die Natur Gottes selbst, weit und tief, wie Gottes Wesen, aus dem sie hervorgegangen, sie ist der tiefste Grund der Menschwerdung Jesu Christi.

Nun ahnen wir, fangen an zu verstehen das Geheimniß der höchsten Erniedrigung Gottes, dieses Geheimniß aller Geheimnisse; nun ist es uns nicht mehr ein völlig verschlossenes, gänzlich unverstandenes. Unser Verstand ermißt es nicht, unsere Gedanken fassen es nicht, aber unser Herz versteht. Denn das Herz versteht die That der Liebe, die dem rechnenden Verstande ewig ein Räthsel bleibt; ja, ließe sie sich berechnen und auf nöthigende Gründe zurückführen, dann wäre es keine Liebe mehr. Ist es doch selbst im Irdischen so. Die Mutterliebe will geben, rückhaltlos und ohne Lohn sich selbst geben.

‚Wenn aber ihr,‘ spricht der Herr, ‚die ihr böse seid, euren Kindern gute Gabe gebet, um wie viel mehr wird der Vater im Himmel denen geben, die ihn darum bitten?‘[3] Wer dürfte Schranken ziehen der unendlichen Liebe Gottes? Sollte Der, von dem alle Vaterschaft ausgeht[4], nicht lieben, wie der Vater liebt; Der, der sein Volk zu trösten versprach, wie die Mutter ihr Kind tröstet[5], nicht lieben mit einer Liebe, die so unendlich erhaben ist über alle Mutterliebe, als der Himmel erhaben ist über der Erde? Alle Liebe ist dem unbegreiflich, der nicht liebt, darum unbegreiflich, unverständlich die größte That der größten Liebe dem forschenden Verstande — den Juden ein Aergerniß, den Heiden Thorheit. Aber das gläubige Herz, hat es nur einmal gehört: Gott ist die Liebe, das da weiß, daß die Liebe stärker ist, als der

---

[1] Röm. 8, 32. [2] Joh. 3, 16. [3] Matth. 7, 10.
[4] Ephes. 3, 15. [5] Jes. 66, 13.

Tod, ahnt in dieser tiefsten Erniedrigung, in dieser Hingabe seines Gottes in den Tod dessen höchste Erhöhung, schaut in ihr nur eine der Größe der himmlischen Liebe entsprechende Liebesthat[1]. Es erkennt, daß die höchste, unendliche Liebe ein Größeres zu thun vermag, als der endliche Verstand begreift, und es ruft aus mit einem Geistesmanne der Kirche: O Liebe, wie weit bringst Du meinen Gott! Wie unaussprechlich ist Deine Liebe, die Dich zu thun zwingt, was das Herz des Menschen in Ewigkeit nicht hätte erdenken können!

Nun verstehen wir das Geheimniß des Kreuzes. In ihm sind alle Tiefen der göttlichen Weisheit und Wissenschaft beschlossen, ein unendlicher, unerschöpflicher Schatz ist in ihm verborgen, aus dem alle Heiligen geschöpft, in dem alle sich vollendet haben. Alles, was das Christenthum geschaffen und gewirkt, auf dem großen Schauplatz der Welt wie in stiller Zelle und in einsamer Herzenskammer, im männlichen Ringen und Streben wie im gottergebenen Tragen und Dulden — das Alles hat das Blut ausgesäet, das vom Kreuze geflossen, ist aufgekeimt und herangewachsen unter dem Schatten des Kreuzes.

Das ist die Herrlichkeit des Kreuzes, und darum hat der Sohn das Kreuz erwählt; denn nur so konnte er uns werden, was er ward.

„Im Kreuze ist Heil, im Kreuze ist Leben, im Kreuze ein Schild gegen den Widersacher, im Kreuze der Genuß himmlischer Süßigkeit, im Kreuze Kraft der Erkenntniß, im Kreuze Freude des Geistes, im Kreuze die Fülle aller Tugend, im Kreuze vollendete Heiligung‘[2]. Armuth und Niedrigkeit, Schmach und Schmerz umfließen die Erscheinung

---

[1] Magna est miseria, superbus homo, sed major misericordia, humilis Deus. Augustin. De catechiz. rud. C. 4.

[2] Thomas v. Kempen, Nachfolge Christi II. 12.

des Herrn vom Tage seiner Geburt im Stalle bis zum Tod am Kreuze; aber er, der Mann der Schmerzen, der am Kreuze hängt, hat durch seinen Schmerz süße Wonne ausgegossen über allen Schmerz der Erde, durch seine Wunden die Tage des Leidens in Freudentage umgewandelt und uns, während wir noch mit Thränen unser irdisches Brod benetzen, das Himmelsbrod göttlichen Trostes und der Hoffnung gereicht.

Wie dieß? Der Mensch soll Gott nicht mehr fürchten; noch mehr, er soll ihn lieben, aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele und aus allen seinen Kräften[1], lieben mit der höchsten, heiligsten, wahrsten Liebe, der Liebe über Alles. Das ist, wie wir früher gesehen, das Auszeichnende des Christenthums, daß es die Liebe Gottes erhoben hat zum ersten seiner Gebote, was keine Religion vor ihm gethan. Denn Gott mußte zuerst durch die Erweise seiner unendlichen Liebe den Menschen zu sich heranziehen, sollte die Gegenliebe im Menschen sich entzünden. Die Liebe zu einem Höheren entsteht nur dann, wenn sich dieser zuerst in Liebe zu dem Niedern herabgeneigt hat; an der Liebe der Eltern erwacht die Liebe des Kindes. Darum das tiefe Wort des Jüngers der Liebe: Lasset uns Gott lieben, denn er hat uns zuvor geliebt![2] Aber Christus, der menschgewordene Gott, Christus am Kreuze, hat es den Menschen leicht gemacht, ihn zu lieben und in der Liebe zu ihm hohe, heilige Kraft und weltüberwindende Stärke zu empfangen. Weil einer hohen, mächtigen Liebe, die großmüthig ist und ganz selbstlos und vor keinem Opfer zurückbebt, das Menschenherz, wenn auch

[1] Marc. 12, 30.

[2] Cf. Augustin. De catech. rud. C. 4: Nulla est enim major ad amandum invitatio, quam praevenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem, si nolebat impendere, nolit rependere... Operae pretium est animadvertere, quanto amore exardescat inferior, cum a superiore se diligi senserit.

noch so hart und trotzig, noch so leichtsinnig und zerstreut, endlich sich doch ergeben muß, darum wollte die ewige, heilige Liebe Gottes auf dem dornbesäeten, blutbespritzten Weg der Pein und Marter der Welt offenbar werden und mit der Macht einer Liebe, die bis zum Tode[1] liebt, sie an sich ziehen. Darum hat sich die ewige Liebe so namenlos erniedrigt und ist dem Menschen, der seinen Gott nicht kannte, erschienen mit der Dornenkrone auf dem Haupte, an Händen und Füßen durchbohrt, in einem Leibe voll Blut und Wunden, mit durchstochener Seite, als sollte nun Allen der Weg offen stehen bis in's Innerste seines Herzens. Darum hat der Ewige im Mittelpunkte der Welt, am Wendepunkt der Zeiten das Kreuz aufgerichtet, daß Keiner nun mehr vorübergehen kann, ohne einen Blick zu werfen auf ihn, die grenzenlose, gekreuzigte Liebe. Und das lusttrunkene und weltsatte Menschenherz kann zu ihm nicht aufschauen, der mit schmerz- und liebevollem Auge auf es niederblickt, ohne daß ein Mitleiden in ihm sich regt, mehr und mehr, je länger es hinblickt, je tiefer es sich in dieses Leid versenkt; und aus dem Mitleid keimt die Gegenliebe auf, auf welcher die Vollendung alles menschlichen Heiles ruht[2].

Aber noch enger legt sich die göttliche Liebe an das Herz des Menschen; denn für ihn hat er sich hingegeben, für ihn all' dieses geduldet und getragen. ‚Er hat mich geliebt und für mich sich hingegeben'[3]; ‚darin hat Gott seine Liebe kund gethan, daß Christus für uns gestorben ist, da wir seine Feinde waren'[4]. So spricht der Apostel, spricht mit

---

[1] Joh. 13, 1.

[2] Per hoc, quod homo per Christi passionem est liberatus, . . . primo homo cognoscit, quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. XLVI. Art. 3.

[3] Gal. 2, 20. [4] Röm. 5, 8.

ihm der erlöste Mensch. Und nun ist es nicht mehr das Mitleiden bloß, es ist der tiefste, heißeste Dank, was das Herz des Menschen hinzieht zu den Füßen des Gekreuzigten [1]. Die Sünde hat den Herrn an's Kreuz geschlagen, die Sünde schlägt fort und fort den Erlöser an's Kreuz, und wenn der Herr gelitten hat für die Sünden Aller, dann haben auch Aller Sünden ihn gekreuzigt, dann ist jede Sünde eine Kreuzigung [2]. Denn ist auch die sündige That Jahrtausende dem Kreuze ferne, sie ist es, die das Kreuz dem Sohne Gottes bereitet hat, und wie das Kreuz in seiner Himmel und Erde durchdringenden Bedeutung erhaben steht über Zeit und Raum, so führt auch die Sünde, als wahrhafte Beleidigung des Unendlichen, nicht gehalten von den Schranken des Raumes und der Zeit, ihrer wesenhaften Tendenz nach den Stoß gegen das Herz des Sohnes. Daher die tief einschneidenden Worte, die vom Kreuze herab der Erlöser zu einem Jeden ruft: ‚Mein Volk, was habe ich dir gethan, oder womit habe ich dich gekränkt, antworte mir! Ich habe dich geführt aus dem Lande Aegypten, du hast das Kreuz bereitet deinem Heiland! Mein Volk, was habe ich dir gethan, antworte mir!' Die Kirche legt in der Liturgie des Charfreitags dem Erlöser diese Worte in den Mund; es sind Worte voll ernster Wahrheit, erschütternder Wirklichkeit und nicht bloß eine moralische Anwendung und bildliche Uebertragung der Geschichte Israels. Sie enthalten die Geschichte einer jeden Seele.

So ist er gekommen, ein Feuer anzuzünden, und was wollte er anders, als daß es mächtig aufflamme? [3] Jesus Christus, einmal gestorben, stirbt nicht mehr, der Tod herrscht fürder nicht mehr über ihn [4]; aber die großen Thatsachen

[1] Hoc fuit abundantioris misericordiae, quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Id. l. c. Art. 1.

[2] Hebr. 6, 6; 10, 29. [3] Luc. 12, 49. [4] Röm. 6, 9.

der Erlösung wirken fort, immer gegenwärtig jeder Seele, ganz und ungetheilt. Seine Geschichte ist eine ewige Geschichte und sein Leben mit den reichen Schätzen seiner Wahrheit und Gnade, läuternd, erhebend und erlösend, leben die Gläubigen immer fort in dem Festkreis des Kirchenjahrs. Immer findet die gläubige Betrachtung ihr Bethlehem und Jerusalem, ihr Golgotha und Tabor; die Thaten seiner namenlosen Liebe und Erbarmung reichen hinüber über die Schranken von Raum und Zeit bis zum Herzen des letzten der Sterblichen, der am Kreuze die Strafe für seine Sünden schaut und die Sühne für seine Schuld im Blute des Sohnes, der gestorben ist für unsere Sünden und auferstanden ist zu unserer Gerechtigkeit [1]. Unsere verlorene Seele bedarf der Erlösung durch den Tod des Erlösers, unsere erlöste Seele der Hoffnung des Lebens durch die Auferstehung des für unsere Sünden Gestorbenen. Der Mann der Schmerzen, der hinabgestiegen war für uns in die Schatten des Todes, sollte uns der Offenbarer der Auferstehung und des ewigen Lebens werden. Sein Tod war schrecklich, aber auch selig, denn er war das Ende der Mühen, der Ausgangspunkt seines verklärten Lebens. So ist auch uns der Tod, dieser schreckliche Augenblick, durch seinen Tod süß und durch seine Auferstehung der Anfang des ewigen Lebens geworden. Darum ruft er im Tode: Es ist vollbracht!

So ist die Erlösung von universaler Bedeutung, der letzte, tiefste Grund der Liebe und der mächtigste Impuls zu jeder heroischen That, von den ersten Aspirationen heiliger Liebe bis zum Martyrium aus Liebe zu ihm. Und immerfort weilt der Erlöser unter uns, er ist das Herz in seiner Kirche und die Seele, von wo alle heilige Liebe ausgeht; immerfort, wirklich, wahrhaftig und wesenhaft, nicht bloß im Bilde, stellt sich uns dar die Thatsache der Erlösung,

---

[1] Röm. 4, 25.

mit jedem Morgen erscheint die Liebe Gottes bis zum Tode neu. Denn „so oft dieses Opfer gefeiert wird", sagt die Kirche in ihrem Opfergebet, „so oft wird das Werk unserer Erlösung vollzogen"[1]. Da betrachtet denn die Seele die Erlösung nicht mehr bloß im Allgemeinen, sondern sie erkennt ihr Heil als den Zweck des Lebens, Leidens und des Todes Jesu, der Mensch geworden und gestorben ist um ihretwillen, der gekommen ist, zu suchen die verlorene, als wäre sie die einzig verirrte gewesen auf Gottes Erde; da geht vom Kreuze eine Stimme aus: „Das habe ich gethan für dich, was thust du für mich?"[2] Da wird der Mensch auf's Tiefste ergriffen und zur Gegenliebe entflammt, er schaut in der evangelischen Geschichte seine Geschichte. Und so ist es auch in der That. Denn Christus hat Allen Alles gegeben, einem Jeden nicht weniger als Allen zumal; für den Einen nicht weniger geopfert als für alle Uebrigen, denn er hat Jedem Alles gegeben, Unendliches gegeben — Sich selbst. Wie der Selige Gott hat und den ganzen Himmel, und die Seligkeit aller Seligen hinwieder die Seligkeit eines jeden Einzelnen ist, so hat jeder Erlöste die ganze Erlösung empfangen mit dem gesammten Inhalt ihrer Gnade. Denn Christus ist ganz sein[3].

Da spricht die gläubige Seele mit dem Apostel: Jesus

---

[1] Orat. secr. Miss. Dom. IX. p. Pentec. Dieser Gedanke schließt uns das Verständniß auf für die Liturgie der Kirche. Man vergleiche nur die verschiedenen Invitatorien und Antiphonen, welche den Grundaccord des Festjubels anschlagen. Im Advent: Laßt uns anbeten den König, der da kommen soll, unsern Herrn! An Weihnachten: Christus ist uns geboren, kommt, laßt uns ihn anbeten! Zu Ostern: Erstanden ist wahrhaftig der Herr, Alleluja!

[2] Anselm. Orat. II.

[3] „Was dir Christus gegeben," spricht Thomas v. Aquin (l. c. III. Qu. I. Art. 4), „ist so groß und so vollkommen, als hätte er es dir allein gegeben." Cf. Joan. Chrysost. De compunct. II. 5. 6.

Christus hat mich geliebt und sich selbst für mich dahin gegeben[1]. Nun lebe ich, aber nicht ich, sondern Jesus Christus lebt in mir[2].

So hat die göttliche Liebe sich in Christo der Welt geoffenbart. Der Mensch, durch den Abgrund der Unendlichkeit von Gott geschieden, niedergebeugt vom Bewußtsein der Schuld, wie konnte er anders aufblicken zu Gott, als unter Furcht und Zittern, gleich dem Sklaven zu seinem Herrn? Und hätte tausendmal der Prophet es ihm verkündet: Gott ist die Liebe, ist die Barmherzigkeit ohne Grenzen — einen Augenblick wohl hätte der Schuldbeladene der Botschaft geglaubt, aber in der nächsten Stunde, wenn er um sich blickt und die Majestät der ewigen Gottheit, die Größe des Herrn der Schöpfung vor ihn tritt, wenn er erwägt seine Ohnmacht, die sich aufgebäumt gegen die Allmacht, daß er, der Staub der Erde, sich erhoben gegen die Hand, die ihn gebildet, wenn er hineinblickt in sein Inneres und die wahre Gestalt seiner selbst ihm unverhüllt entgegentritt, dieser Abgrund von Bosheit und Sünde, dieses Leichenfeld, auf dem so viel Schönes und Edles, Hohes und Heiliges, von Gott gegeben, begraben liegt, dieser wüst zertretene Gottesgarten, auf dem alle Leidenschaften wie entfesselte Bestien sich getummelt, dieser lange Weg des Lebens, mit den traurigen Denksteinen dunkler Thaten bezeichnet — da steht er zermalmt und vernichtet, da wankt alle Hoffnung, da schlägt die Verzweiflung ihre Krallen tief in die geängstigte Seele, da spricht er: Meine Sünden sind zu groß, als daß ich Vergebung erlange! Darum bedarf der Mensch einer höchsten, untrüglichen, greifbaren Gewißheit, daß Gott die Liebe ist, die auch ihm verzeihen wird, und daß seine Barmherzigkeit größer ist, als alle seine Sünden; er bedarf dieser Liebe im lebendigen Bilde; ein Unterpfand ver-

[1] Gal. 2, 20. [2] Gal. 2, 20.

langt er, das er mit seinen Augen sehen, mit seinen Händen fassen kann [1].

Darum ist der Eingeborene erschienen, der da war im Schooße des Vaters, um es uns zu verkünden [2]; darum ist die ewige Liebe als Kind erschienen, um die Furcht auszutreiben [3] aus dem Herzen des Menschen; darum erscheint sie in Knechtsgestalt und geht im Wohlthun vorüber [4], wandelt durch dieses Leben als die Incarnation der Liebe, um zu Jedem zu sprechen: Dir ist viel vergeben [5]; darum erscheint sie geschlagen, verhöhnt, von Blut übergossen, leidend und sterbend am Kreuze, denn eine größere Liebe ist nicht, als daß Einer sein Leben gibt für seine Freunde [6].

‚Die Liebe des Menschen zu Gott', sagt Gerbet [7], ‚wie sie durch das Christenthum allgemein und üblich geworden, ist ein Wunder, welches wir nicht genug anstaunen können. Eben seiner Allgemeinheit wegen scheint es ganz natürlich, und doch konnte es nur durch eine völlige Umwandlung in dem innersten Wesen der menschlichen Natur zu Stande kommen. Das menschliche Geschlecht mußte in derselben Weise, in welcher ein unter der Last des Verbrechens niedergedrückter Mensch nur mehr als reuiges Kind zu Gott emporblickt, unter der langen, quälenden Erinnerung seines

---

[1] Si se amari posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem, si ultro ille fuerit dignatus ostendere, quantum diligat eum, qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet. Quid autem superius Deo judicante et quid desperatius homine peccante? qui se tanto magis tenendum et subjugandum superbis potestatibus addixerat, quanto magis desperaverat, posse sui curam geri ab ea potestate, quae non malitia sublimis esse vult, sed bonitate sublimis est. Augustin. De catech. rud. C. 4. De Trinit. XIII. 10.

[2] Joh. 1, 18. [3] 1 Joh. 4, 18.

[4] Apostelgesch. 10, 38. [5] Luc. 7, 47.

[6] Joh. 15, 13.

[7] Das Dogma der Eucharistie S. 143.

Falles die Prüfung eines heilsamen Schreckens bestehen, um zu dem seligen Genusse der vollen Liebe zu gelangen. Denn niemals springen wir ohne Mittelstufen von dem einen Endpunkte zu dem andern über. Das Entsetzen über den eigenen Zustand ist nun jene Empfindung, welche nach der Natur des menschlichen Herzens zuerst in dem sündhaften Menschen erscheinen mußte. Doch bald würde das ängstliche Zagen in Verzweiflung übergehen, wenn ihm nicht zugleich die Hoffnung als Mittlerin erschiene, die, seine Hand fassend, ihn sanft an die Brust der reinen Liebe legt. Das ist denn auch die Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit; denn die Vorsehung führt die langen Reihen der Geschlechter nach denselben Gesetzen ihrer Weisheit wie das Leben der Einzelnen. Daher beherrschen dem dreimal heiligen Gott gegenüber zwei verschiedene Gefühle das schuldbewußte Herz der Söhne Adam's — die Furcht, ihm zu nahen, und die Sehnsucht, sich vertrauend zu ihm hinzuwenden. In den ältesten Religionen war die Furcht das vorherrschende Gefühl, sie bildet so sehr den Grundzug der ältesten Culte, daß der Atheismus, als er es versuchte, den Ursprung der Religion zu erklären, auf den Gedanken verfiel: Die Furcht hat zuerst die Götter erfunden.

Doch war die Hoffnung niemals von der Erde gewichen. Eine Verheißung war den Urvätern geworden, aber es blieb der Eindruck jenes frühesten Fluches stets mächtiger, als das im Dunkel der Zukunft verhüllte Räthsel eines fernen Heils; während voller vierzig Jahrhunderte schien die Brust des gefallenen Menschen weit eher dem Schrecken geöffnet, als dem Vertrauen. Und so hat das Evangelium in der menschlichen Seele eine vollständige Umwälzung bewirkt, indem die Furcht nun der Liebe die Herrschaft abtrat über das Menschenherz. Denn als der Gott der Götter so weit sich herabließ, unser Freund, unser Bruder, unser Diener zu werden, erhob sich die schwache Menschheit alsbald zu

einer Art von Vertraulichkeit mit Gott, wovon die Alten nicht einmal eine Ahnung hatten, und gerade diese Richtung des Gemüths ist der charakteristische Zug der christlichen Völker'.

Wenn darum der Apostel ruft: „Kindlein, lasset uns Gott lieben, denn er hat uns zuvor geliebt', so hat er hiemit auf die reinste, reifste Frucht hingewiesen, die das Werk Christi der Welt getragen [1]. Wie die Liebe Gottes und sein Erbarmen die tiefste Wurzel ist, aus welcher der Gnadenbaum der Offenbarung mit seiner Krone und Vollendung, Jesus Christus, hervorgewachsen, so ist die dankbare Gegenliebe des Menschen das leitende, allumfassende und energische Princip für das gesammte religiös-sittliche Leben. Sie umschließt, trägt und befruchtet das ganze Leben der Erlösten von den leisesten Anfängen der Bekehrung, wo der sündige Mensch zum ersten Male aus seinem Schlafe erwacht, von dem Gedanken an Gott und die Ewigkeit durchbebt [2], bis zu den Entzückungen der Heiligen, wo die Seele, sich selbst vergessend, ‚sich gänzlich in Gott versenkt' [3], wo sie liebt und lieben würde, gäbe es auch keinen Himmel für den Liebenden und kein Paradies der Seligkeit [4]. Die Liebe wird der Strahlenkranz auf dem Haupte aller christlichen Tugend und zugleich die tiefste Wurzel, aus der sie Leben saugt, die Quelle, an der sie sich tränkt, das Brod, das sie nährt, und ihre Stärke, in der sie alle Feinde der äußern und innern Welt überwindet. Das Geheimniß der Menschwerdung ist das Geheimniß der Liebe, und je mehr das Auge hineinblickt in die wunder-

---

[1] Si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Augustin. De catech. rud. C. 4.

[2] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 6. Sess. XIV. Cap. 4.

[3] Bernard. De dil. Deo C. 15.

[4] Vgl. den Hymnus des hl. Franz Xavier bei Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern, Freiburg 1863. S. 444 ff.

baren Tiefen dieser unaussprechlichen Gottesthat, läßt mehr und mehr das Herz von aller Eigenliebe, dem Principe und Grunde aller Sünde, wird es immer mächtiger hingezogen von dieser unendlichen Liebesmacht, die weltüberwindend vom Kreuze ausgeht und den Willen gefangen nimmt, daß er von nun an nur noch diene im Dienste der ewigen Liebe.

Jetzt erst verstehen wir, was Gottes Liebe ist, begreifen nun die Liebesgluth in den Herzen der Heiligen, die nach Schmerzen und Leiden sich sehnten, als ihrem kostbarsten Gute, nach der Dornenkrone des Martyriums verlangten als ihrem schönsten Kranze: diese Liebe hat Worte himmlischen Entzückens auf ihre Lippen gelegt, die dem natürlichen Menschen wie Thorheit und Wahnsinn klingen. Leiden ist ihnen Lust, Sterben ist ihnen Wonne — ‚Leiden oder Sterben‘[1] — ‚Leiden, nicht Sterben‘[2] — ‚Leiden und Schmach dulden für Dich‘[3] — das ist die Sprache der Heiligen. Jetzt erst weiß der Mensch, was es heißt: lieben. Lieben ist sich opfern, seinen Schweiß, sein Blut, sein Leben opfern für Den, der zuerst solche Liebe erwiesen. Und hierin liegt die Bedingung unserer Größe, das Unterpfand unseres wahren Glückes; denn Alles, was edel ist und erhaben, von der Nachtwache des Kindes am Lager der kranken Mutter bis zum Tode des Martyrers, das ist es durch Opfer; und während bei allen egoistischen Freuden wir innerlich verarmen und elend uns fühlen, macht das Opfer uns reich, schenkt die Hingabe uns den Frieden.

Hieraus ergibt sich der Grundgedanke, die Centralidee der christlichen Religion. Sie ist in Christus und durch ihn wesentlich eine Religion des Opfers. Die gesammte

---

[1] Die hl. Theresia.
[2] Magdalena von Pazzis und der hl. Johannes vom Kreuz.
[3] Apostelgesch. 5, 41.

Kirche ruht auf der Opferidee, ist von diesem Geiste getragen und beseelt. Das Opfer ist der Schlüssel zum Verständniß ihrer Dogmen, ist die Seele ihrer Geheimnisse, der Antrieb zu allem höhern Streben; das Vorbild der mystischen Vereinigung mit Gott. Ihr Cultus ist eine Opferhandlung, das Gebet ist die Sprache des Opfers, Opfergedanken bietet die Betrachtung, und Opfer ist das ganze Leben selbst. Das Opfer ist der Mittelpunkt, Licht- und Lebenspunkt der Kirche, ist es im Leben der Erlösten. Mit dem Opfer ihrer selbst, an sein Opfer sich anschließend, mit ihm sich einend, erwiedern sie das Opfer ihres Gottes[1]. Und so wird ihr Leben die wahrste, tiefste, vollste Erfüllung der religiösen Idee. Wie Sonne, Mond und Sterne die Herrlichkeit Gottes erzählen und ein stilles Opfer ihm bringen Tag und Nacht, so bringt Christus, die Sonne der Gerechtigkeit in Mitten des Sternenhimmels aller gerechten Seelen, das Haupt in und mit seinen Gliedern, Gott nun in alle Ewigkeit das höchste, reinste, wohlgefälligste Opfer der Anbetung und des Dankes dar. Und indem die Erlösten mit ihm sich selbst opfern, ist das unersättliche Sehnen ihres Herzens gestillt. Sie ruhen in Dem, der ewig ist und unendlich, der ihnen darum die volle Sättigung, den Frieden der Ewigkeit zum Entgelt schenkt.

So ist Christus uns geworden zur Weisheit[2], hat er das Amt des Propheten erfüllt, indem er uns den Glauben lehrte, die Hoffnung und die Liebe[3]. So ist in ihm das Unsichtbare sichtbar geworden, das Göttliche in Menschengestalt erschienen, um den Menschen desto eher zu Gott zu erheben[4]. Darum besitzt die Welt in ihm ein Ideal,

[1] Augustin. Civ. Dei XXII. in fin.
[2] 1 Cor. 1, 30.
[3] Thom. Aquin. l. c. Art. 2. C. gent. IV. 54.
[4] Augustin. De ver. relig. C. 10.

ein höchstes Urbild und darum ein vollendetes, allgemein gültiges Vorbild für das gesammte Geschlecht. ‚Darum,' spricht Augustinus[1], ‚ist Christus Mensch, damit uns nun offenbar würde die Gnade des Neuen Bundes und an ihm seine Gläubigen die Frömmigkeit lernen und ihren Lohn.'

Und hierin finden wir einen neuen Beweis des Christenthums als der vollendeten, absoluten Religion, in der das Göttliche ganz menschlich wird, um uns zu sich heranzuziehen, und das Menschliche ganz göttlich, um uns über alles Irdische zu erheben. Die Besten der alten heidnischen Welt sehnten sich nach dem Anblick der sichtbar erscheinenden, menschgewordenen Tugend[2]; sie hatten Recht. Denn je reiner ein Geist und je kräftiger sein Streben, desto mehr schmachtet das Herz bei der Nahrung, wie sie die Alltäglichkeit sucht, wie sie menschliche Klugheit und die Weisheit seiner Weisen ihm bieten. Daher der Zug nach dem Idealen, dem Vollkommenen und ewig Mustergültigen, der tief und unvertilgbar in der Brust des Menschen liegt, dieses stete innere Unbefriedigtsein und Schwanken, so lange das Auge das leitende Gestirn noch nicht gefunden, an dem es sich orientiren kann; daher diese Begeisterung, mit welcher wir den Idealen des Lebens nachgehen, alles Hohe und Edle umfassen, wo immer es uns entgegentritt. Aber so oft war es nur ein schöner Traum der Jugend, der in den Morgenstunden des Lebens das hoffnungtrunkene Herz entzündet hatte, ein selbstgemachtes Bild des Wahren und des Guten, welches, sind wir auf die Mittagshöhe des Lebens gekommen, in Nichts zerrinnt, die Seele leer läßt und den Hunger des Geistes nicht stillt. Und doch halten wir

[1] Ep. CXX. (140). 5.

[2] Platon. De republ. IX. p. 592. II. p. 361. Cicer. De finib. V. 24. Senec. Ep. IX. XI. XXXVIII. Letzterer räth daher seinem Freunde Lucilius, sich einen großen Römer der Vorzeit, wie Cato, als Ideal seines Strebens zu wählen.

immer fest daran, daß das Göttliche und Heilige einmal That und Wirklichkeit werde; und wo dieser Drang sich nicht mehr regt, da hat das Leben alle seine Tiefe und Erhebung verloren, da ist die letzte Triebfeder gebrochen zu jeder großen That, der Grund gefallen, auf dem aller Adel der Gesinnung, alle Hoffnung und alle Freude des Lebens ruht. Wohl hatte der alte Bund ein Ideal der vollendeten Heiligkeit und Gerechtigkeit, das erhaben und unbewegt am Horizont stand, wohin der Blick des Frommen sich wandte, zu dem er aufblicken konnte in allen Wirren des irdischen Lebens; aber es war ein jenseitiges, unnahbar, unerreichbar. Wohl ruft da Gott, das ewige Vorbild, seinem Volke zu: „Ihr sollt heilig sein, weil ich, euer Gott, heilig bin!“ Aber dieses Wort rollte mächtig dahin über die Häupter der Gläubigen, in Demuth sie beugend und das Sündebewußtsein weckend, eher niederschmetternd jedes stolze Sicherheben, als aufrichtend den Schwachen und den Verzagten ermuthigend.

Wenn nun in der That das volle, reinste Bild eines ganz göttlichen und doch ächt menschlichen Lebens in menschlicher Gestalt, in sichtbarer, greifbarer Wirklichkeit erschienen, wie eine Sonne der Heiligkeit und Gerechtigkeit aufgegangen wäre an dem dunkeln Himmel dieses irdischen Daseins, Fleisch von unserm Fleische, Bein von unserm Bein, nicht ein bloßes Gespenst der Abstraction, wie das Humanitätsideal der modernen Welt, das leer ist, inhaltlos und todt, sondern vielmehr eine lebendige Persönlichkeit, die unser Auge sehen, unser Ohr vernehmen könnte, um die sich die ganze Menschheit schaaren dürfte und Alles, was je die Erde Hehres und Heiliges getragen — was müßte ein solches klar und bestimmt alle Regeln des Lebens und alle sittlichen Ideen in höchster Vollendung in sich tragendes Vorbild nicht werden für die Erhebung, Läuterung und Verklärung der Menschheit? Wenn ein solches Leben uns

erschiene, ein Leben, groß und tief und weltumfassend und doch wieder so einfach und klar, daß Alle, die nach sittlicher Erhebung streben, an ihm sich emporranken könnten, Alle ohne Unterschied des Geschlechts, Standes, des Alters und der Bildungsstufe, wie müßte dieses bestimmt gezeichnete Lebensvorbild Allen Alles werden? Der Aufblick zu ihm müßte ein Sonnenblick sein unserm Geiste, die ganze innere Gedankenwelt durchleuchtend, müßte die bessere Menschennatur decken wie ein diamantener Schild gegen jede Lüge von außen, die zu täuschen sucht über Pflicht und Bestimmung, gegen jede Sophistik der Leidenschaft von innen, die das klare Wort des Gebotes zu verwirren strebt. Und das Gebot der Pflicht aus seinem Munde, wie lieblich müßte es erscheinen, da die Liebe es verkündet und seine Liebe zuerst es erfüllt hat?[1]

So ist es geschehen in Jesus Christus. „Die Natur alles Erschaffenen ist veränderlich, alle Creatur ist wandelbar. Darum kam zu uns der ewig Unveränderliche, damit die Menschen in der unwandelbaren Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild für die Tugend und das bleibende Princip derselben hätten'[2]. In ihm ist Gott Mensch, das Ideal Wirklichkeit geworden, es ist eingetreten in die Geschichte und hat unter uns gewohnt. Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater[3], die Erscheinung einer unermeßlichen Erhabenheit, Majestät und Größe, vor der Alles, was auf Erden lebt, in tiefster Demuth und Bewunderung sich beugen muß, zu der Alles, was nach sittlicher Größe, nach geistiger Erhebung und ächtem Seelenadel verlangt, emporschauen und emporstreben mag. Da ist eine Majestät, vor welcher der

[1] Cf. Augustin. l. c. 5—8.
[2] Athan. C. Arian. III. 13.
[3] Joh. 1, 14.

Stärkste erhebt, und eine Holdseligkeit, die den Schwächsten zu sich hinzieht: ein Vorbild, das zu übermenschlichen, unsagbaren Opfern auffordert, und eine Milde, die an dem geringsten Wollen und Verlangen sich erfreut; ein Ernst, der bis in's innerste Mark der Seele einschneidet, wo der leiseste Gedanke des Herzens seinen Richter findet, und ein Erbarmen, das tausend- und tausendmal auf's Neue verzeiht, wo kein Verbrechen zu groß, daß es nicht Vergebung hoffen könnte [1].

Das Wort vom Vater, das ewige Urbild alles Wahren, Schönen und Guten, ist Fleisch geworden und sichtbar uns erschienen. Und was es geworden, das ist es geblieben, für alle Zeit wohnt es unter uns; was der Vater gegeben, nimmt er nicht mehr zurück. Er lebt mit uns, für uns, daß wir uns einleben in ihn. Israel hatte die Reihe seiner Propheten, ihr Mund verstummte nicht; die Kirche Gottes ist nicht ärmer, als Israel, denn Christus waltet nun in ihr für und für, der uns vorangeht als Führer und Leuchte auf dem Gange zur Ewigkeit. Und das ist es, was so unendlich die Kirche erhebt über die ganze vorchristliche Welt.

Wohl hatte die Vorwelt ihre Ideale des Gerechten entworfen; aber je reiner und erhabener das Bild, das sie entworfen, desto weniger glaubte sie an die Möglichkeit, daß es je könne verwirklicht werden. ‚Uns fehlt durchaus,' klagt Cicero [2], ‚ein Muster der wahren und ächten Ge-

---

[1] ‚Es ist die christliche Religion,' sagt Montesquieu, ‚welche die menschliche Gerechtigkeit hinter sich läßt und eine neue beginnt, geeignet, den Menschen immer von der Reue zur Liebe und von der Liebe zur Reue zu führen, welche zwischen den Richter und Schuldigen einen großen Mittler stellt. In einer solchen Religion kann es keine Sünden geben, welche keine Verzeihung finden.' Esprit des lois XXIV. 13.

[2] De offic. III. 17. Cf. Platon. Republ. II. p. 361.

rechtigkeit; was wir haben, das sind nur Schatten und Bilder, und diesen folgen wir nicht nach.' Sie folgten nicht nach, weil es nur Gebilde des eigenen Geistes waren, nicht Leben und Wirklichkeit. Und darum konnten sie so wenig die sinkende Welt retten, als die moderne Humanität im Stande ist, wahrhaft regenerirend zu wirken. ‚Scheint es nicht,' sagt daher Bossuet[1] mit Recht, ‚als habe Gott dieses wunderbare Ideal der Tugend vom Geiste des größten Philosophen der alten Welt (Platon) nur deßwegen entwerfen lassen, um es in der Erscheinung seines Sohnes auf Erden zu verwirklichen? Er hat es so groß gefunden, daß er es dem erwarteten Erlöser vorbehielt als sein ausschließliches Eigenthum, Jenem, mit dem der Eingeborene in der Einheit der Person sich verbunden. Und er konnte auch in der That nichts Größeres vorbehalten für die Gottheit, wenn sie in Menschengestalt auf diese Erde niederstieg. Denn was konnte er ihm Würdigeres geben, als die Tugend darzustellen in ihrer ganzen Reinheit, die Hoheit und Seligkeit des Himmels mitten in Qual und tiefster Erniedrigung?'

Und so ist sein Leben der Christen Leben geworden. ‚Was am Kreuze Christi geschah, bei seinem Begräbniß, seiner Auferstehung am dritten Tage, seiner Himmelfahrt, das ist ein Bild des christlichen Lebens. Weil er gekreuzigt ist worden, darum heißt es nun: Wer Jesu Christi ist, der hat das Fleisch gekreuzigt mit seinen Lastern und Begierlichkeiten. Weil er begraben wurde: Wir sind begraben mit Christo durch die Taufe zum Tode. Weil er auferstanden: Wie Christus auferstanden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so sollen auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Weil er gen Himmel gefahren und zur Rechten des Vaters sitzet: Wenn ihr erstanden seid

[1] Discours sur l'histoire univers. II. Part.

mit Christus, so suchet, was oben ist, wo Christus sitzet zur Rechten des Vaters' [1]. ‚Die Sklaven der Lust strebten nach Reichthum, Christus wollte arm sein: sie verlangten nach Ehren und Herrschaft, er verschmähte es, König zu werden. Leibliche Söhne zu haben, erachteten sie für ein großes Gut, er verschmähte Ehe und Nachkommenschaft. Vor Schmach scheuten sie zurück, er trug jede Art von Schmach. Unbilden zu ertragen, hielten sie für unmöglich; was für eine größere Unbild kann es geben, als gerecht und unschuldig verdammt zu werden? Schmerzen des Körpers flohen sie, er wurde gegeißelt und gekreuzigt. Zu sterben fürchteten sie, er ward zum Tode verurtheilt. Den Tod am Kreuz hielten sie für den schändlichsten, er ist gekreuzigt worden. Alles, was wir sündhaft begehren, hat er entbehrt und so nun werthlos gemacht. Alles, was wir gegen das Gebot der Weisheit fliehen, hat er geduldet und so begehrenswerth gemacht. Es ist keine Sünde mehr möglich, außer wir begehren, was er verachtet, und fliehen, was er geduldet hat. So ist sein ganzes Leben auf Erden für uns eine Vorschrift der Sitten geworden' [2]. ‚Welcher Hochmuth daher läßt sich noch heilen, wenn ihn nicht die Demuth des Sohnes Gottes heilt? Welcher Jähzorn läßt sich noch heilen, wenn ihn nicht die Geduld des Sohnes Gottes heilt? Welche Habsucht läßt sich noch heilen, wenn sie nicht die Armuth des Sohnes Gottes heilt? Welche Herzlosigkeit läßt sich noch heilen, wenn sie nicht die Liebe des Sohnes Gottes heilt? Welche Furcht läßt sich noch heilen, wenn sie nicht die Auferstehung des Sohnes Gottes heilt? — Von nun an liebt nicht mehr Fleischliches, weil in Christo wir weder Mann noch Weib mehr sind. Liebet

---

[1] Augustin. Enchirid. C. 53.

[2] Augustin. De ver. relig. C. 16. Cf. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. I. Art. 2.

nicht das Zeitliche, denn wäre es unserer Liebe werth, so hätte Gottes Sohn es geliebt. Fürchtet nicht mehr Schmach und Kreuz und Tod, denn wäre das dem Menschen schädlich, der Sohn Gottes hätte es nicht erduldet. Eine solche Aufforderung, die nun überall ertönt, überall mit Ehrfurcht aufgenommen wird, die jede Seele heilt, die auf sie hört, wäre nie auf Erden vernommen worden, wäre nicht Gottes Wort Mensch geworden' [1].

Nach einem allgemeinen und constanten Gesetze, welches auf alle Gebiete menschlicher Thätigkeit seine Anwendung findet, erscheint die Theorie immer dann erst, nachdem das Leben bereits vollgültige Musterbilder geschaffen, an denen die Betrachtung sich orientirt, und nach denen das Urtheil über das Schöne und Große sich feststellt. Noch immer war das Werk der Regel voraus, nicht die Regel, zuvor mühsam ersonnen, hat das Werk gebildet; das gilt von jedem Werke der Kunst, das gilt vor Allem von dem großen Kunstwerke eines reinen, harmonisch vollendeten, sittlichen Lebens. Und darum mußte zuerst eine große, allumfassende That, ein eminentes Lebensbild voll sittlicher Hoheit und Größe erscheinen, aus dem die Menschheit lerne, was groß, was heilig, was erhaben und begehrenswerth. Und das ist Christus; in ihm erscheint die Vollkommenheit des Vaters, aber nicht als strenges Gesetz, sondern von seinem Angesichte leuchtet die Liebe; er ist die lebendige Erscheinung himmlischer Größe, aber einer Größe in Knechtsgestalt. In ihm hat das Himmelreich, das Reich der Gerechtigkeit, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, sich herabgesenkt auf die Erde, ist in ihm Mensch geworden und sichtbar uns erschienen [2]; er ist der Weg und die Wahrheit,

---

[1] Augustin. De agone Christ. C. 11. Cf. Qu. LXXXIII. Qu. 25.

[2] Joh. 17, 4. 6; 3, 11.

in ihm darum schauen wir das Wesen und den Charakter dieses Reiches.

Religion ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Jene Gemeinschaft, wie sie in Christo erschienen, ist demnach Vorbild unserer, durch die Gnade des Geistes zu erstrebenden, in der Glorie sich vollendenden Einheit mit dem Vater [1]. Er ist das Ideal der Menschheit darum, die in der Hingabe an den Vater wächst in das ‚Bild Christi', der, wie ihr Urbild, so auch ihr Ziel ist [2].

Alles, was das Christenthum je Großes geschaffen, diese Millionen sittlicher Heroen, welche die Kirche in ihren Heiligen zählt, vor denen jede Größe sich beugt, die Erhabenheit ihrer Moral, diese Wunder von Gottes- und Menschenliebe, welche eine tägliche, nie unterbrochene Erscheinung im Leben der Kirche sind, diese Erneuerung des ganzen innern Menschen, diese Wiedergeburt unseres Geschlechts, das Alles hat seinen treibenden Grund, seine ewige Regel und sein Gesetz nicht in Worten, die der Wind verweht, sondern in der wirklichen, ewig gegenwärtigen, lebendigen und darum Leben schaffenden Erscheinung Jesu Christi. „Ich beschwöre euch bei der Mildigkeit Jesu Christi,' spricht der Apostel [3]. Und hiermit hat er das Geheimniß der christlichen Moral ausgesprochen. Sie ist nicht bloß ein System abstracter Begriffe, nicht ein Ganzes von mühsam zusammengestellten Sätzen und Beweisen, denn in diesem Allem hatte auch die Schule Platon's, zum Theil mit Glück, sich versucht, wie Augustinus [4] und Chrysostomus [5] bemerken, und

[1] Joh. 17, 21.

[2] Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 2. Plena participatio divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae, collata est nobis per Christi humanitatem. Thom. Aquin. l. c.

[3] 2 Cor. 10, 1.

[4] Ep. CXVIII.

[5] Hom. in Ep. I. Cor. 4, 3. 4.

doch war ihr Wirken unfruchtbar; und mit allem diesem wäre das Christenthum wohl die vollendetste, höchste Philosophie, aber keine welterlösende, welterneuernde Macht. Es ist viel mehr, als alles das; es ist ein neues Leben und eine neue Lebensordnung, die von der großen Thatsache des in Christo erschienenen Heils ausgeht, die einen Jeden hereinzieht, der nicht widerstrebt, in diesen schöpferischen Lebenskreis, in dessen innerstem Wesen es liegt, Allen sich mitzutheilen, sie in sich aufnehmen, mit hohen überirdischen Kräften zu durchdringen und über sich selbst zu erheben. Kein bloßes Gebilde der Phantasie, keine farb- und wesenlose Idee ist in Ihm erschienen, es ist That, Wirklichkeit, Leben. Darum liegt in Ihm eine lebenerzeugende, schöpferische Macht.

Indem bei dem Eintritte Christi in diese Welt der Engel die Armuth und Niedrigkeit als das Zeichen der erscheinenden Gottheit[1] verkündet, ist mit einem Male die gesammte bisherige Weltanschauung eine andere geworden. Nun wird die Welt einen neuen Heroismus schauen, der an seinem Beispiele sich entzündet hat, den Heroismus des Opfers, der Entsagung, der freiwilligen Armuth, Demuth und Niedrigkeit. Nun ist ein anderer Maßstab gewonnen für ächte Größe, welche die Welt vorher nur in dem gesucht, was nach außen glänzt. Nun ist der Schmerz geweiht, denn er ist ein Feuer, in dem die Seele sich verklärt, und wodurch diese dem theuer wird und vertraut, der den Schmerz getragen, wie kein Anderer mehr. Nun ist die Niedrigkeit nicht mehr niedrig, denn sie ist das Gewand, in welches der Allerhöchste selbst sich gekleidet, unter dem die wahre Hoheit des Geistes sich birgt. Nun ist es Ruhm, schwach zu sein in eigener Kraft, aber stark durch die Hingabe an Ihn. Nun ist es Reichthum, das Irdische zu entbehren, während der innere

[1] Luc. 2, 12.

Mensch die Schätze des Himmels in sich trägt. Nun fließt Süßigkeit und Freude aus der Entsagung, denn es ist der Seele eine unsichtbare Speise geboten, die sie labt, und ein unsichtbarer Trank, an dem sie sich tränkt. Wer war im Stande, eine solche Größe der Demuth zu ersinnen, wäre Er, der ‚sanftmüthig und demüthig ist von Herzen', nicht vorausgegangen? Wer hätte die Seligkeit geahnt, die in der Entsagung und im Opfer liegt, wäre Er uns nicht in Verklärung erschienen mitten in der Mühsal seines sterblichen Lebens?

Diese, alle bisherigen Anschauungen völlig umgestaltende und erneuernde Macht des Lebens Christi hat am schärfsten der hl. Bernhard [1] ausgesprochen, wenn er sagt: ‚Entweder hat Christus sich getäuscht, oder die Welt ist im Irrthum. Christus aber, der wahrhaftig sich nicht täuscht, hat gewählt, was dem Fleische zuwider ist. Dieß also muß besser, größer, edler, nützlicher sein, dieß mußt du vor Allem wählen, und den, der Anderes räth und lehrt, als einen Verführer fliehen.' Das ganze Leben im Christenthum mit der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen ist getragen von dem einen großen, unendlich fruchtbaren Gedanken der ‚Nachfolge Christi' [2]. ‚Christus', spricht der Apostel, ‚ist für euch gestorben, damit ihr nachfolget den Spuren seiner Füße' [3]. ‚Schreibe dir in's Herz', sagt Bonaventura [4], ‚das Leben unsers Herrn Jesu Christi, wie demüthig er war unter den Menschen, wie gütig gegen seine Jünger, wie barmherzig gegen die Armen, denen er sich in allen Stücken gleichstellte. Betrachte ferner, wie er Keinen verachtete noch von sich stieß, aber auch den Reichen nicht schmeichelte. Betrachte,

---

[1] Serm. III in Nativ. Dom.

[2] Folge mir nach. Matth. 9, 9. [3] 1 Petr. 2, 21.

[4] De instit. novit. I. 32. Ed. 4°. Tom. XIII. Vgl. Tauler, Predigten I. S. 289 ff. Ausg. v. Schlosser.

wie er frei war von den Sorgen der Welt und wie wenig er sich kümmerte um die Bedürfnisse des Leibes, wie geduldig er war, wenn er beleidigt wurde, und wie sanft in seinen Antworten. Denn er strebte nicht, sich zu rächen mit bitterer und spitziger Rede, sondern er wollte mit milden und demüthigen Worten die Bosheit des Gegners heilen. Betrachte, wie geduldig er Mühsal und Mangel ertrug, und wie mitleidig er war bei den Trübsalen Anderer, wie er sich herabließ zu der Unvollkommenheit der Schwachen, wie er die Sünder nicht verachtete und die Büßer sanftmüthig aufnahm, wie er friedsam war in allen seinen Reden. Betrachte, wie geordnet er war in all' seinem Thun, und wie besorgt um das Heil der Seelen, um derentwillen er sich herabließ, Mensch zu werden und zu sterben. Betrachte seinen Eifer im Gebete, und wie schnell er bereit war, Anderen zu dienen; er sagt ja von sich selbst: ‚Ich aber bin mitten unter euch wie Einer, der dient.' Auf ihn also, als dein Muster, blicke bei allen deinen Worten und Werken. Es wird dieß deine Liebe zu ihm noch mehr entflammen, es soll dir seine Freundschaft und Gnade erwerben, dein Vertrauen wecken und dich in jeder Tugend vollkommener machen. Denn je mehr Einer sich bestrebt, ihm ähnlich zu werden hier in seinen Tugenden, desto mehr wird er ihm nahe kommen und ähnlich werden in seiner Glorie und ewigen Herrlichkeit.'

So ist die ‚Nachfolge Christi' Anfang, Wurzel und Krone alles höhern Lebens. Das neue Leben in den Gläubigen, was ist es anders, als Christus, der geboren wird in ihren Seelen?[1] Ihr Voranschreiten in der Vollkommenheit — es ist Christus, der in ihnen wächst und Gestalt gewinnt und heranreift zum vollen Alter, zum vollen, reinen, geklärten, heiligen Menschenleben[2]. Nun sind es keine todten Lehren mehr, es ist nicht ein kaltes Gesetz, eine

[1] 2 Petr. 1, 19. [2] Ephes. 4, 13.

schwere, harte Pflicht, was dem Christen vorschwebt in seinem Streben nach Erhebung; er geht nur nach den ‚Spuren seiner Füße'. Er ist vorausgegangen durch Dunkel und Nacht, Kampf und Versuchung und Schmerz; wir folgen nach, denn jenseits liegt heiliger Friede, und er führt dorthin, wo die Palmen des Sieges stehen und die ‚unvergänglichen Kronen' auf uns warten. Denn wie wir in ihm das Vorbild des heiligen Lebens schauen, so erblicken wir auch in ihm das Unterpfand unserer einstigen Verherrlichung. Seine Erhöhung ist unsere Erhöhung, die Fülle von Seligkeit, die über seine verklärte Menschheit ausgeflossen, strömt über in immer weiteren Kreisen auf seine Glieder, die Eins mit ihm geworden im Glauben und Lieben, im Kämpfen und Leiden und Sichabsterben, die darum auch Theil haben an seiner Seligkeit. Jede Thatsache seines Lebens, dieses ganze Leben Jesu in seiner Majestät und Niedrigkeit, mit seinem Ernst und seiner Liebe, seiner Armuth und Herablassung, wie predigt das der Welt so still und doch so laut, so liebevoll und doch so eindringend mächtig, wie wird das eine Aufforderung, so überwindend, daß das Herz auf die Länge ihm schwer zu widerstreben vermag! Der Aufblick zu ihm facht an den Funken des Besseren in des Menschen Brust, hat er auch noch so lange unter Schutt und Asche geschlummert, ist ein Feuer geworden, das er auf die Erde gebracht [1], das seit Jahrtausenden in der reinsten Flamme der Gottes- und Menschenliebe auflodert.

Mit Christi Erscheinen ist darum der Wendepunkt eingetreten in der Geschichte. Und er geht hindurch durch die Welt und alle Jahrtausende ihres Lebens; wo er wandelt, da schaaren sich die Edelsten und Besten um ihn, im Aufblick zu ihm haben sie gerungen und getragen und die

[1] Luc. 12, 49.

Siegeskränze gewonnen — der Apostel glorreicher Chor, das strahlende Heer der Martyrer, die Millionen standhafter Bekenner, die seligen Reihen heldenmüthiger Jungfrauen, die Millionen und Millionen Heiligen, die Gottes Auge allein gezählt. In Ewigkeit bleibt er Vorbild für Alle, für jede Berufsart, jede Lebenslage, jedes Alter und Geschlecht, für die geistig Höchststehenden wie für die Armen im Geiste, für Jenen, der auf der Höhe sittlicher Vollendung angekommen, wie für den, der kaum die erste Stufe erstiegen. Da ist kein Ehrgeiz mehr möglich[1], wenn der Mensch hinblickt auf Ihn, der gekommen ist, nicht seine eigene Ehre zu suchen, sondern die Ehre des Vaters[2]; da ist der Stolz in der Wurzel vernichtet, wo sein Bild vor die Seele tritt, sanftmüthig und demüthig von Herzen; da wird alles Leid mit Schweigen und mit Freude getragen, da Er den Kelch getrunken, den der Vater ihm gereicht. Und wenn auf's Kreuz der Blick fällt, da fühlt das Herz sich auf's Tiefste beschämt, sollte es noch dem Genuß des Irdischen nachgehen, da entsinkt ihm der Muth, noch ferner gierig die Hand auszustrecken nach den Schätzen dieser Welt, da Er das Brod der Armuth aß, um Alle zu bereichern.

Fürwahr, der Patriotismus des Römers entzündete sich bei der Erinnerung an die Heroen seiner ersten Geschichte; der kunstsinnige Grieche empfing seine Bildung durch die Meisterwerke der Perikleischen Zeit; aber die sittliche Wiedergeburt der Welt, der neue Geist, welcher die Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung durchdringt, die Höhe und Reinheit der christlichen Tugend, die gediegene Nachhaltigkeit der christlichen Charaktere, der Heroismus der Heiligen in seiner

---

[1] Cui uni (humilitatis) exemplo in cujusvis animoférociter arrogantis omnis superbia cedit et frangitur et emollitur. Augustin. Ep. CXVIII.

[2] Joh. 8, 49.

Welt und Tod überwindenden Macht, das ist nur der Widerhall des einen großen Wortes, das der Gottmensch in die Welt hineingerufen, das hindurchgeht durch alle Räume der Schöpfung, das fortklingt von Jahrhundert zu Jahrhundert und in allen Geistern widertönt, das Eine Wort, das Er allein nur sprechen konnte: Folge mir nach!

Warum konnte Er allein dieses Wort sprechen? Weil Er allein der Gottmensch ist. Darum spricht Er wie ‚Einer, der Gewalt hat‘ [1], fordert Er mit unwidersprechlicher Autorität Ehrfurcht und Gehorsam. ‚Die Menschen‘, sagt Lactantius [2], ‚wollen lieber Beispiele, als Worte; denn Reden ist leicht, schwer aber das Thun. Daher kam es, daß den Vorschriften der Philosophen Keiner gehorchte. Thue es selbst zuerst, entgegnete man ihnen, damit ich sehe, daß du nichts Unmögliches gebietest. Aber ein bloßer Mensch kann unmöglich vollkommener Lehrer sein; denn wie wird er auf die höchste Höhe der Tugend sich zu erschwingen vermögen, wie frei sein von allen Fehlern, die tief in unserem Innersten wurzeln? Darum bedürfen wir eines himmlischen Lehrers, dem die Gottheit die Wissenschaft, die Unsterblichkeit, die Tugend verleiht, und der so in vollendeter und vollkommener Weise uns zu unterrichten vermag. Aber er kann dieß nicht, wenn er nicht mit sterblichem Leibe sich umkleidet; denn käme er als Gott, so könnten der Sterblichen Augen den Glanz seiner Majestät nicht ertragen; ohnehin könnte er uns nicht das Beispiel der Tugend geben. Wie könnte er überhaupt zuerst thun, was er lehrt, wäre er

[1] Mark. 1, 22. Conc. Trident. Sess. VI. Can. 21: Si quis dixerit, Christum a Deo hominibus datum fuisse redemptorem, cui fidant, non autem ut legislatorem, cui obediant, a. s.

[2] Instit. div. IV. 28 sqq. ‚Omnibus,‘ sagt Augustinus (Ep. CXVIII), ‚defuit divinae humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum nostrum Jesum Christum illustratum est.

denen nicht ähnlich, welche er belehrt? So kann denn ein Mensch nicht vollkommener Lehrer sein, wenn er nicht Gott zugleich ist, der mit himmlischer Autorität die Menschen zum Gehorsam nöthigt; noch kann er Lehrer sein, wenn er nicht zugleich Mensch ist, um durch sein Beispiel zur Nachfolge anzueifern.'

,Was Christus gewirkt im Gegensatze zu den fruchtlosen Reden der Philosophen,' bemerkt Athanasius[1], ,das ist sichtbar vor Aller Augen. Man gehe nur hin und schaue die herrlichen Triumphe der Kraft Christi in den Jungfrauen und Jünglingen, die ihre Keuschheit Gott geweiht, in den Martyrern, die ihren Glauben an die Auferstehung mit dem Tode besiegelt. — Viele Könige waren vor ihm und Herrscher, viele Weise bei den Chaldäern, Aegyptern und Indern; wer von ihnen hat, ich will nicht sagen, nach seinem Tode, sondern bei Lebzeiten, so viel vermocht, daß er die ganze Erde erfüllte mit seiner Lehre und mit solcher Macht den Götzendienst lehrte, mit welcher Christus sie davon zurückrief? Griechenlands Weise haben Vieles mit vieler Beredsamkeit und Wissenschaft geschrieben; können sie etwas aufweisen, wie Christi Kreuz? Gottes Sohn dagegen, worüber wir mit Recht sehr uns zu verwundern haben, der in der ärmlichsten Rede seine Lehren verkündete, hat alle Sophisten verdunkelt, ihre Meinungen widerlegt, Alles zu sich hingezogen, die Kirchen erfüllt. Wer hat so wie Er die Menschen von Leidenschaften frei gemacht, daß Unzüchtige keusch wurden, Mörder den Stahl sinken ließen, Furchtsame muthig wurden? Wer hat so die Barbaren und andere Völker überredet, ihre Wildheit abzulegen und friedliche Sitte anzunehmen, wie Christi Glaube und das Zeichen des Kreuzes? Was hat so die Sterblichen der Un-

[1] De incarn. Verbi T. I. p. 102. Aehnlich Joan. Chrysost. Hom. IV. 4. 5. 6. in Ep. I. Corinth.

sterblichkeit gewiß gemacht, wie Christi Kreuz und seine Auferstehung? Vor Christi Ankunft war der Tod auch den Heiligen furchtbar. Nun aber Christus vom Tode erstanden, hat der Tod seine Schrecken verloren, und wer immer an Christum glaubt, der tritt ihn verächtlich mit Füßen und wählt viel lieber den Tod, als den Abfall vom Glauben. Oder ist das ein geringer Erweis des Sieges, den Christus davon getragen über den Tod, daß nun Knaben und schwache Jungfrauen dieses Leben verachten? Gewiß fürchtet der Mensch von Natur aus den Tod und die Auflösung der Körper; wer aber den Glauben an das Kreuz empfangen, der schätzt diese natürlichen Dinge gering.'

,Auch die Platoniker,' sagt Augustinus[1], ,waren nicht im Stande, die Sache der Wahrheit zu vertreten, welche Gott als das höchste Gut uns zeigt. Denn Allen fehlte das Beispiel der göttlichen Demuth, welches Jesus Christus in der Fülle der Zeiten uns gegeben hat, welches auch das härteste Gemüth erweicht, und vor dem jeder Hochmuth schwindet.... So geschah es, daß die heidnischen Irrthümer, unter denen jene der Stoiker und Epikuräer die vorzüglichsten waren, bis zu den Zeiten des Christenthums fortdauerten. Jetzt aber sind sie so vergessen, daß kaum noch in den Schulen der Rhetoren ihrer Erwähnung geschieht; ja, wenn jetzt Einer einen Irrthum gegen die Wahrheit, d. i. gegen die Kirche Christi, vertheidigt, so wagt er es nicht, außer er schützt den christlichen Namen selbst vor. Da also durch unsere Sünden und unsere Fleischeslust die Blindheit unseres Geistes so groß ist, kannst du zweifeln, daß es kein besseres Mittel gab, um das Menschengeschlecht auf den Weg der Wahrheit zu führen, als daß in wunderbarer und geheimnißvoller Weise die Wahrheit selbst Fleisch annahm und leibhaftig auf Erden erschien, um durch rechte Lehren und

[1] Epist. CXVIII.

göttliche Thaten auf dem Wege des Glaubens uns mitzutheilen, was wir durch eigene Einsicht nicht erkennen konnten?“

Weil Gottmensch, darum allein kann er Vorbild sein für Alle; denn darum ist er Allen nahe und doch unendlich erhaben über Alle, Alle zur Nachfolge auffordernd und doch Allen ewig unerreichbar, vor dem auch die höchste Vollendung auf Erden in Ehrfurcht sich beugt. Und wie die Wölbung des Himmels immer weiter zurücktritt, je höher das Gebirge, das der Wanderer erstiegen, so läßt jede höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit selbst den Heiligen nur um so fühlbarer den unendlichen Abstand empfinden, der ihn von seinem himmlischen Vorbilde trennt. Weil Gottmensch endlich, ist er allein Vorbild für Alle, indem er allein die reine, wahre, ideale Menschheit ohne nationale und individuelle Besonderung, das reinste Ebenmaß allseitiger, sittlicher Vollendung darstellt. Es war diese harmonische Einheit aller Tugenden in ihm, der Demuth und des Starkmuths, der Innigkeit und des Eifers, der Beschauung und der Thatkraft, was uns in einem frühern Vortrage[1] hinwies auf den göttlichen Grund seiner wunderbaren Erscheinung: in ihm allein nur liegt die Möglichkeit eines universalen, ewigen, allumfassenden, allgenügenden, Raum und Zeit überragenden Ideals der Menschheit.

So sehen wir uns denn mit Nothwendigkeit wieder zurückgeführt zu dem Grundgedanken, von dem wir ausgegangen waren, dem Geheimniß der Menschwerdung Gottes. Der Rationalismus weigert sich nicht, Christum als das Ideal der Menschheit zu verkünden, ja dieß ist sein Lieblingsgedanke. Aber er läugnet den tieferen Grund, in dem die heilige Menschheit Jesu wurzelt, das Mysterium der Gottheit, in der sie ruht, um derentwillen und durch welche sie die reine, allgemein vorbildliche Menschheit geworden ist.

[1] I. B. 2. Abth. S. 438 ff.

Darum bleibt das rationalistische Christusideal ein leeres, wirkungsloses Schemen, das bei näherer Betrachtung in Nichts zerfließt und nicht besser ist, als der, der es ersonnen, dem keine zwingende Autorität über den Menschengeist innewohnt. Nur als Gottmensch konnte Christus Allen Alles werden, ein Licht, das da leuchtet für jede Intelligenz, und ein Feuer, das jedes Menschenherz entflammt; nur so sind seine Worte Geist und Leben. Ja, nur so erscheint seine ewige Vorbildlichkeit in ihrer vollen Bedeutung und ihrem ganzen Glanze und über jeden Widerspruch des trotzigen Menschenherzens erhaben, wenn es der Sohn des Ewigen ist, der gehorsam ward bis zum Tode, der Urheber und Herr des Lebens, der hinabstieg in die Nacht des Grabes, der Genosse der göttlichen Seligkeit, der den Tod des Sklaven starb. Nur so erscheint seine Demuth in ihrer ganzen Größe, beschämt sein Leiden das Urtheil einer weichlichen Welt, ruft sein ganzes Leben mit hinreißender Macht zur Nachfolge auf. Nur so bleibt er unser Ideal, ewig uns gegenwärtig, diese alte und ewig neue Schönheit.

Weil Vorbild Aller, ist der Menschensohn Richter Aller. Der Vater richtet Keinen, alles Gericht hat er dem Sohn übergeben[1]. Er wird einst kommen als Richter, und wir Alle werden gerichtet werden durch ihn, in ihm, nach ihm, der unser Ideal war und das menschgewordene Gesetz unseres Lebens.

---

[1] Joh. 5, 22.

## Zwölfter Vortrag.

---

## Christus der König.

Bedeutung des königlichen Amtes Christi. — Christus Haupt der Menschheit. — Sein Walten in der Geschichte. — Christi Gnade. — Nähere Bestimmung derselben. — Gnade und Freiheit. — Die Kirche, Christi Reich und Leib. — Doppelwesen der Kirche. — Geist und Leib. — Gottes Reich und Weltreich. — Die unsichtbare Kirche der Reformatoren. — Das Heil in der Kirche. — Außer der Kirche kein Heil. — Wahre und falsche Toleranz. — Die Sacramente. — Ihre Begründung in Christus und der Kirche. — Ihr Verhältniß zur Natur des Menschen. — Die Entwicklung des Menschen auf natürlichem und übernatürlichem Gebiete. — Bemerkungen.

Jesus Christus ist das einzige, wahre und ewige Versöhnungsopfer geworden, aus dem das Heil hervorging für das Geschlecht; durch ihn haben darum alle Opfer der Vorzeit ihre Erfüllung gefunden. In ihm ist die Gerechtigkeit des Vaters und seine Heiligkeit erschienen; das unsichtbare Wesen Gottes, seine Weisheit und Majestät, seine Barmherzigkeit und Liebe hat sichtbar in ihm sich uns dargestellt. Darum ist er das Licht, das die Welt der Geister erleuchtet, die Liebe, die alle geschaffenen Herzen für immer sättigt, der Quellbrunnen, aus dem Alle Leben schöpfen für und für, jenes Leben, das zuerst vor dem Ursprunge aller Dinge im Schooße des Vaters war, das von hier auf den Sohn sich übergoß und ewig in der dreieinigen Gottheit hin- und wiederfluthet, das übergeflossen durch ihn über

die Creatur. Er ist der Rebstock, der die ihm Verbundenen zur Einheit des Lebens mit sich erhebt [1]. Durch sein Blut hat er uns zum ewigen Eigenthum erworben; niedergefahren zu dem Todtenort der alttestamentlichen Gerechten, führt er sie ein in sein Reich, das sein Tod nun erschlossen [2]; zur Rechten des Vaters erhöht, regiert, schirmt und vollendet er die Seinen als Herr, König und reales Haupt [3] dieses neuen Reiches der Gnade und Erlösung, der Gemeinschaft der Heiligen, das alle Zeiten und alle Creatur, Engel und Menschen umschließt [4], in die er immerfort seine Gnaden einströmt, die er vor den offen anstürmenden Gewalten und verborgenen Angriffen sichtbarer und unsichtbarer Feinde schirmt und behütet, die er mit dem Brode des Lebens nährt und mit allen himmlischen Gütern überhäuft, bis der Tag anbricht, an dem seine Kirche auf Erden eingeht aus dem Streite zum Triumphe, gleich ihm das Gewand der Niedrigkeit ablegt, um mit ihm und unter ihm zu theilen den Stand der Herrlichkeit und der Verklärung [5]. Und dieses Reiches — Seines Reiches — wird kein Ende sein [6].

---

[1] Ephes. 5, 26. Hebr. 2, 10.

[2] Luc. 23, 42. 43. Ephes. 4, 3. 9. Hebr. 11, 39. 40. 1 Petr. 4, 6. 3, 18. 20.

[3] Nicht bloß im bildlichen Sinne, wie ein irdischer König. Cf. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. VIII. Art. 1 und in Eph. 4, 15, in I. Cor. 9, 3. Origen. C. Cels. VI. 48.

[4] 1 Petr. 3, 22. Ephes. 1, 20; 4, 15.

[5] Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam aeternam suo tempore consequendam vere promeruisse censeantur. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 16.

[6] Symb. Nicaen.-Constantinop. Sein Reich ist ein Reich der Macht, der Gnade, der Gerechtigkeit, der Herrlichkeit.

**Christus vincit, Christus regnat, Christus populum suum ab omni malo defendit** — diese Ueberschrift, die der Obelisk auf dem St. Petersplatze zu Rom trägt, ist der kurze Inhalt der ganzen Weltgeschichte. Betrachten wir daher Wesen, Ausdehnung und Wirkungsweise des königlichen Amtes Christi.

Als königlichen Herrscher, der vom Aufgang gebietet bis zum Niedergang, hatten die Propheten Christum verkündet[1]. Das war er, Meister, König und Herr, schon in den Tagen seiner Niedrigkeit[2]; er stiftet in jener höchsten Machtvollkommenheit, der Alles unterworfen ist im Himmel und auf Erden, seine Kirche[3], sein sichtbares Königreich auf Erden, er wählt, beruft und sendet aus die Jünger als die Vorsteher seines Reiches, Herolde seiner Reichsgesetze, Spender seiner Gnaden, denen er den Beistand des Geistes, seines Geistes, verheißt, die Gewalt zu binden und zu lösen überträgt, die er als Priester des neuen Reiches bestellt, und denen er ein neues reines Opfer in die Hände legt. Aber erst nach seinem Tode tritt sein königliches Amt in volle Kraft. Denn nun war das Alte vorüber, der Neue Bund in seinem Blute besiegelt. Auferstanden, hat er die Sünde und den Tod besiegt, und er stellt nun in sich jene Verklärung und Vollendung dar, welcher die gesammte sichtbare Schöpfung mit ihrem Haupte, dem Menschensohne, entgegen geführt werden soll. Wo er ist, da werden auch die Glieder sein; der Glanz der Verklärung, die ihn umflossen, wird dereinst auch über die Seinen ausströmen; sein Sieg über Sünde und Tod, Nacht und Grab wird auch ihr Sieg sein; nur noch ‚eine kleine Weile' dürfen sie ausharren in Treue,

[1] Ps. 2, 6. Jes. 9, 6 ff. Dan. 7, 14. Vgl. Bd. I. 2. Abth. S. 326.

[2] Luc. 1, 32. Joh. 18, 39. Matth. 25, 34.

[3] Matth. 16, 18.

bis auch ihnen und der gesammten Creatur der Auferstehungsmorgen tagt, von dessen Schönheit und Wonne sie im Anblicke ihres Hauptes das Unterpfand haben, ‚denn durch seinen Tod hat er unsern Tod besiegt und durch seine Auferstehung uns das Leben wieder gebracht‘ [1]. Darum die Festfreude der Kirche am Himmelfahrtstage; in ihm ward ja ‚unsere schwache Natur gesetzt zur Rechten des Vaters, damit sie Antheil empfange an seiner Gottheit‘ [2]. Allen nahe, wird der Erhöhte ‚Alles an sich ziehen‘ [3], bis daß Alles endlich ihm und dem Vater unterworfen ist [4]. So bleibt er bei den Seinen alle Tage bis an's Ende der Welt, und wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind, ist er mitten unter ihnen [5], alle Reiche der Schöpfung mit seinem Geiste durchdringend, mit Kräften der zukünftigen Welt die Gegenwart erfüllend [6].

Vollständig das Gebiet zu erkennen, welches Christo dem Herrn unterthan ist, vermag nur Gottes Auge, das die Völker alle überschaut auf ihrem Gange durch die Welt-

---

[1] Praef. Eccles. in Pasch.

[2] Praef. Eccles. in Fest. Ascens. Dom.: (Christus) apostolis cernentibus est elevatus in coelum, unitamque sibi fragilitatis nostrae substantiam in gloria Tuae dexterae collocavit, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes.

[3] Joh. 12, 32. [4] 1 Cor. 15, 24. [5] Matth. 18, 20.

[6] Der Zustand des verklärten Heilandes ist nicht jener der Unkörperlichkeit, wie der Himmel nicht die Raumlosigkeit ist. Auch für den verklärten Leib, der doch immer eine leibliche, darum begrenzte Substanz ist, gibt es einen bestimmten Daseinsort, ein ‚Wo‘, eine ‚Wohnung‘ (Joh. 14, 2), wenngleich verschieden von den Raumverhältnissen irdischer Wesen; dort wird das Physische mit dem Ethischen, das Geistige mit dem Leiblichen in vollster Harmonie sein. So ist der Sohn (als Gottes Wort) zwar immer im Himmel (Joh. 3, 13), doch spricht er aus, daß er die Welt verlassen und zum Vater gehen werde (Joh. 16, 28). Der triumphirenden Kirche ist er gegenwärtig in seiner Herrlichkeit, der streitenden in der heiligen Eucharistie und den Sacramenten, der leidenden in der Gnade.

geschichte vom Ursprunge bis zum Schluß der Zeiten, das ganze Menschengeschlecht in seinen unabsehbaren Schaaren, die Welt der seligen Geister in ihren wunderbaren Ordnungen[1]. Denn alles das ist ihm untergeben, der da trägt alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft[2] und seine Macht über das All erstreckt; denn das All soll in den Dienst seiner Gnade treten, alle Führungen des Lebens sollen zu ihm hinleiten, die ganze Weltgeschichte soll nichts Anderes sein, als der immerfort sich vollziehende Proceß der Erlösung und Heiligung des Geschlechts[3]. Darum wird nur Jener das Walten seines königlichen Amtes vollständig zu erkennen im Stande sein, der hinabblickt bis in die innersten Tiefen der Herzen und dort das geheimnißvolle Ringen seines Geistes und seiner Gnade schaut, die Allen gegeben, Allen zuvorkommt[4], um sie auf den Weg des Heils zu führen, die mit Jedem, der sie aufgenommen, mitwirkt und in Allen, die vollendet haben, das Werk vollendet[5]. Was immer auf Erden sehnt und verlangt, ringt und strebt, vertrauend emporhofft, gläubig sich hingiebt, arbeitet und streitet, trägt und duldet, Gedanken des Ewigen denkt und Werke zum Heile vollbringt, das Alles ist ausgegangen von ihm, der mit väterlicher Hand leitet, mit königlicher Macht schirmt,

---

[1] Thom. Aquin. l. c. Art. 3.

[2] Hebr. 1, 3; 2, 8. Ephes. 1, 20. 22.

[3] Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. VIII. Art. 3.

[4] Joh. 1, 9. 1 Joh. 2, 2. Papst Alexander VIII. verwarf den Satz: "Pagani, Judaei, Haeretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum. Cf. Viva, Thes. damn. in Prop. IV. V. XXVII. XXIX. damnat. ab Alex. VIII. II. 5. seqq. Cf. (Pseudo) Prosper. De Vocat. Gent. II. 15: Adhibita est semper universis hominibus quaedam supernae mensura doctrinae, quae, etsi parcioris occultiorisque gratiae fuit, sufficit tamen omnibus ad testimonium.

[5] Concil. Trident. Sess. VI. Can. III. seqq. Concil. Arausic. II. Can. V.

seinen Geist in die Herzen sendet und mit göttlichen Kräften die Seelen durchwaltet[1].

Wie Ausgangspunkt und Ziel in der Geschichte der Welt, so ist er der Impuls zu jeder guten That in der Geschichte der Seele, von dem ersten Aufblick zum Gott der Gnade bis zum Martyrium.

Er ist Richter Aller, ‚der Lebendigen und der Todten', denn er ist ihr Herr, der sie Alle leitet zum ewigen Heile[2], der König der Welt. Das Weltgericht, das er dereinst abhalten wird[3], ist nur der Abschluß und die Vollendung seiner königlichen Macht und Fürsorge, in der er die Welt regiert hat und die Menschheit geleitet durch die verschlungenen Pfade der Geschichte[4]. Herr der Menschheit und König der Natur, an welche jene mit unzerreißbaren Banden geknüpft ist, hält stets sein Auge das Ziel fest, dem Alles entgegen geht, waltet sein Arm unsichtbar und doch so sichtbar über den Geschicken der Nationen, greift seine Hand leise und doch so mächtig ein in den Gang des Völkerlebens; Tod und Leben, Wohlsein und Schmerz, Ehre und Schmach im Leben der Völker wie der Einzelnen, es sind

---

[1] Cf. Suarez De gratia, Proleg. III. C. 2. Maldonat. in Joan. 1, 9. Augustin. De magistro IX. 38. In Ps. VI. 8. Unter der Gnade, welche die Väter als die erste bezeichnen, verstehen sie eine jede von Gott eingegebene gute Anmuthung und nicht bloß den vollkommenen Glauben. Augustin. ad Bonif. I. 3. 7. Fulgent. De incarn. et gratia C. XXV. Prosper l. c. II. 8. Durch die Menschheit Christi gehen alle Gnaden über die Creaturen aus. Thom. De Ver. Qu. XXIX. Art. 5: Ipse est principium omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Denn in ihm ist die Fülle aller Gnade. Cf. Art. 4: Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi (instrumentaliter).

[2] Röm. 14, 9. [3] Joh. 5, 27. Apostelgesch. 10, 42.

[4] Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. LIX. Art. 4.

nur die Wege, die er bahnt, um zu ihm und zum Heile zu führen, die oft rauhen Pfade, auf denen er heimsucht die Verlorenen. Diese seine Wege, die er gegangen, um Seelen zu retten und der Welt das Leben zu bringen, werden dereinst offenbar, und von all' jenen innersten Geheimnissen der Seelen, um die er mit der Macht seiner Liebe gerungen, von denen die einen ihm widerstrebt, die andern ihm sich hingegeben, wird dereinst der Schleier hinweggezogen; die Offenbarung dieser bis jetzt verhüllten Mysterien des Lebens, des Lebens Jesu in der Menschheit und des Lebens der Menschheit, die er zu sich geführt — das ist das Gericht. Da werden offenbar die Gedanken Gottes und die Gedanken der Menschen; jene waren ‚Gedanken des Friedens und nicht der Bitterkeit', und alle seine Wege waren ‚Gerechtigkeit und Erbarmen' [1].

Aus dem Wenigen aber, das bisher wir erkannt, ersehen wir: es ist eine der Offenbarung ganz eigenthümliche, unendlich große und erhabene Idee, die Idee vom Reiche Gottes. Die ganze Schöpfung ist Gottes Reich, alle Stufen und Ordnungen von Wesen, alle Arten und Klassen der geschaffenen Dinge — sie sind alle nur Boten seines heiligen Willens. Er kündigt sich an in den Gesetzen, nach denen die Sterne ihre Bahnen gehen, und spricht als Gewissen in den Herzen. Es offenbart sich in der leisesten Regung der Seele und kommt näher und näher zu uns in jeder großen Katastrophe der Weltgeschichte.

Unvergleichlich erhaben und wunderbar ist sein Walten in den Seelen, die er zu seinem Reiche der Herrlichkeit beruft, reich und mächtig die Gnade, durch welche er das Auge erleuchtet, das Herz bewegt, überirdische Klarheit über den Geist ausgießt, übermenschliche Kraft in die Seele legt und Früchte des Heils dem Willen entlockt.

---

[1] Jerem. 29, 11. Ps. 24, 4.

Wie theilt Christus seine Gnaden aus?

Vor allem in höchster Freiheit. Denn wenn er den Menschen ruft zu seinem wunderbaren Licht[1], in welchem dieser erkennt, was weit hinausragt über alle Vernunft, wenn er ihm eine Liebe in's Herz haucht, kraft welcher der Mensch sich emporschwingt über alles Erschaffene, wenn er ‚den Samen Gottes'[2] in seine Seele legt, der diese zur Freundin und Hausgenossin Gottes erhebt, da gibt er, was des Menschen Vernunft nie ahnen, noch sein Herz je verlangen durfte, was weit hinausliegt über der Sphäre, dem Bedürfnisse jeglicher Creatur; er gibt, was er will, weil er will, wann er will, in jenem Maße, in welchem er will; er gibt seine Gaben als Ausfluß reinster, selbstloser Liebe, die zum Geben allen Grund nur in sich, keinen in der Creatur findet, welche diese daher in alle Ewigkeit nicht verdienen kann[3].

Er gibt seine Gaben der ungehemmten menschlichen Freiheit, die durch ihn nur noch erhoben, keineswegs unterdrückt wird; denn er gibt sie dem Menschen, d. i. einem endlichen, aber intelligenten Wesen, das als solches Herr seiner Acte ist, in Freiheit sich selbst besitzt; er gibt seine Gaben als erste Ursache, welche die zweite fordert, nicht ausschließt, und ihre Bethätigung will analog ihrer Natur; er schenkt seine Gnade, um im Menschen auf Grund der Freiheit das Werk zu krönen[4]. Es ist ein tiefes Wort, das

---

[1] 1 Petr. 2, 9. [2] 1 Joh. 3, 9.

[3] Hujusmodi dona sive auxilia supernaturaliter homini data gratuita vocantur, . . . quia gratis divinitus dantur. Non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne hujusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Thom. Aquin. Compend. Theolog. C. 143. Concil. Trident. Sess. VI. Can. I. II. III. IV.

[4] Augustin. De grat. et lib. arbitr. per tot. Est proprium homini, quod voluntarie agat, et suis actibus dominetur; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio cogit ad recte agendum. . . . Causa prima causat operationem causae se-

Augustinus[1] gesprochen, daß der Gnade Gottes, wenn sie die Creatur mit unfehlbarer Gewißheit zur Seligkeit führen will, der Erfolg nicht fehlen kann; denn ist auch der Abgrund von Bosheit im Menschen noch so tief, tiefer noch ist der Abgrund der Liebe Gottes, von welcher die Gnade ausgeht, die um das widerstrebende Herz wirbt, bis es, durch äußere Führungen und innere Einsprechungen belehrt und getrieben, überwältigt von der allwaltenden Macht der Liebe, sich ihr, wie Paulus, doch hingibt[2]. Mit und durch seine Freiheit, nicht ohne, noch gegen dieselbe ist der widerstrebende Wille überwunden; die Gnade hat den Widerstand des Menschen gebrochen, nicht indem sie die Freiheit unterdrückte, sondern diese zur Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes erhob[3] und in übernatürlicher Weise kräftigte.

---

cundae secundum modum ipsius. Ergo Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie et non coacte agamus. Thom. Aquin. C. Gent. III. 148. Concil. Trident. Sess. VI. Can. IX. Cap. 5. In illo effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Thom. Aquin. I. II. Qu. CXI. Art. 2.

[1] Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Ad Simplic. I. 2. Cf. De corrept. et grat. C. 14.

[2] Ad Te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates. Secr. Miss. in Dom. IV. p. Pentec. Augustin. ad Simplic. l. c.: Quis dicat, modum, quo et persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse? Der Vorherbestimmung geht aber als wesentlicher Factor das göttliche Vorherwissen voraus; auf beiden ruht die Gewißheit des Erfolgs. Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse. De praedestin. §. X. 19. De bon. persev. XIV. 39 u. bes. XVII. 41. De corrept. et grat. VII. 14. Die unfehlbare Gewißheit der Prädestination hebt darum keineswegs die Willensfreiheit auf.

[3] Quasi non possit esse idem ex utroque. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XXIII. Art. 5. Id. I. II. Qu. X. Art. 4.

Er gibt seine Gnade Allen ohne Ausnahme, wenngleich nicht Allen in gleichem Maße; denn er ist für Alle gestorben und will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen [1]; denn ‚Gott gebietet nicht das Unmögliche; wenn er aber gebietet, mahnt er uns eben dadurch, zu thun, was wir vermögen, und zu bitten um das, was wir nicht vermögen, und er hilft uns, daß wir es vermögen‘ [2]. ‚So lange darum ein Mensch lebt, verzweifeln wir nicht an seinem Heile‘, spricht Augustinus [3]; sind die Nationen ‚heilbar‘ geschaffen [4], so sind es noch mehr die Einzelnen. Nicht Allen in gleichem Maße schenkt er seine Gnade; sie ist gegeben ‚nach dem Maße des Geschenkes Jesu Christi‘ [5]: sind ja doch auch die Gaben der Natur in wunderbarer Verschiedenheit der Länder, Völker, Zeiten und Personen vertheilt; wie dürfte aber das Geschöpf den Schöpfer anklagen: Warum hast Du mich so gemacht? [6] Es ist Gottes Oberherrlichkeit, die Jedem verleiht nach Wohlgefallen, die dem in der letzten Stunde in den Weinberg Eingetretenen aus freier Großmuth denselben Lohn

---

I. Qu. IX. Art. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Id I. Qu. LXXXIII. Art. 1: Deus .. movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones illarum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

[1] 2 Cor. 5, 15. 2 Petr. 3, 9. 1 Tim. 2, 1 ff. Prop. V. Jansen.

[2] Concil. Trident. Sess. VI. Can. XVIII. Cap. 11. 14. Cf. Augustin. De nat. et grat. C. 26. 43. ‚Da quod jubes, et jube quod vis,‘ betet daher Augustinus (Conf. X. 31). Cf. Prop. Jansen. damn. Prop. I: Aliqua Dei praecepta hominibus justis et volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Concil. Arausic. II. Can. XXV. Prop. Quesn. damn. XXVI. XXVII. XXIX. Thom. De verit. Qu. XIV. Art. 11. Prosper. De vocat. gent. II. 26—31.

[3] In Ps. 36. Serm. II. 11.

[4] Weish. 1, 14. [5] Ephes. 4, 7. [6] Röm. 9, 20.

spendet, wie Jenen, die des Tages Last und Hitze getragen, die im Uebermaß freigebig ist gegen Viele, ungerecht gegen Keinen [1]; dessen Wege allzumal Barmherzigkeit sind und Wahrheit [2]. O Tiefe der Reichthümer, der Weisheit und Wissenschaft Gottes, wie unbegreiflich sind seine Urtheile und unerforschlich seine Wege! [3]

Wohl mag der Gerechtfertigte, in gläubiger Liebe dem Herrn verbunden, der Verheißung gemäß die Krone des ewigen Lebens erringen [4], fortschreiten von Stufe zu Stufe, von Gottes Gnade getragen; die Berufung zur Gnade aber und die Heiligung selbst wird er nimmer sich erringen aus eigener Kraft; sie ist verdient durch Christi Blut allein [5]; und selbst wenn er unsere guten Werke krönt, so sind es doch nur seine Gaben, die er in uns krönt [6]. Und wie Er es ist, der das Werk unseres Heils begonnen, so ist Er es auch, der es vollendet und in freier Liebe uns die Gnade der Beharrlichkeit [7] schenkt, so daß er in der übernatürlichen Welt wie in der natürlichen Alpha ist und Omega, Ausgang und Ziel. ‚So aber Jemand uns zwingt',

---

[1] Matth. 20, 1 ff. [2] Ps. 118, 151.

[3] Röm. 11, 33. Judicia Dei, quoniam justa et alta sunt, nec vituperari possunt nec penetrari . . . Cur igitur hoc tam magnum beneficium (perseverantiae finalis) aliis dat, aliis non dat Deus, apud quem non est iniquitas nec acceptio personarum? . . Sine murmure adversus Deum dignentur ignorare nobiscum. Augustin. De corrept. et grat. C. 8.

[4] 2 Cor. 3, 18. 2 Tim. 4, 7. Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXVI.

[5] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 8.

[6] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 16. Augustin. Ep. CXCIV. 5.

[7] Concil. Trident. Sess. VI. Can. XVI. XXII. XXIII. Hoc donum Dei suppliciter emereri potest, amitti contumaciter non potest. Augustin. De don. persever. C. 6. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CXIV. Art. 9.

sprechen wir mit Augustinus[1], ‚jenes tiefe Geheimniß zu ergründen, warum in dem Einen so die Gnade wirkt, daß sie das Gute bewirkt, in dem Andern aber nicht, so haben wir nur ein Zweifaches darauf zu sagen: „O Tiefe der Weisheit!“ und: „Ist es deßwegen eine Ungerechtigkeit bei Gott?“ Wem diese Antwort nicht genügt, der suche einen mehr Gelehrten, aber er sehe sich vor, daß er nicht finde einen Verkehrten.‘

So mahnt die Kirche zur Demuth und warnt vor falscher Sicherheit, und ein Blick in unser eigenes Leben belehrt uns, nie allzusehr auf unsere Treue zu bauen, mit welcher wir der Gnade Gottes entsprechen. Aber ebenso ist die Kirche weit entfernt, die sittliche Kraft zu lähmen und einem trostlosen Fatalismus das Wort zu reden; sie lehrt uns vielmehr in Anspannung all' unserer Kraft auf die Gnade Gottes zu vertrauen und von dem Erbarmen Gottes die Seligkeit und alle Mittel zu deren Erlangung zu hoffen. Sie stellt uns den Menschen dar eben so sehr von Gott bestimmt, als sich selbst bestimmend[2], das Werk des Heils als eine Thätigkeit Gottes an und im Menschen wie als eine Arbeit des Menschen in Gott. Und so hat sie nur die Grundgedanken der hl. Schrift weiter entwickelt, welche uns belehrt, daß das Heil nicht von unserm Wollen und Laufen abhängt, sondern von der Erbarmung Gottes[3], zugleich aber uns zuruft: ‚Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet‘[4]; ‚Wirket euer Heil mit Furcht und

[1] De Sp. et lit. C. 34.

[2] Cf. Prop. Jansen. damn. Prop. II: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. Concil. Trident. l. c. Cap. 5: Eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponuntur, ita ut tangente Deo cor hominis . . neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.

[3] Röm. 9, 16. [4] Matth. 26. 41.

Zittern'[1]; ,Sorget, daß ihr durch gute Werke eure Berufung befestiget!'[2] ,Denn', spricht der hl. Franz von Sales[3], ,wohl hat Gott das Paradies für Jene bereitet, von denen er voraussah, daß sie in Glaube und Liebe die Seinen sein werden. Geben wir uns ihm daher im Glauben und durch gute Werke hin, dann wird er sich uns schenken in der Herrlichkeit. Es hängt aber von uns ab, ob wir Gottes sein wollen; denn ist es gleich Gottes Gnade, Gottes zu sein, so verweigert er doch Keinem diese seine Gnade, sondern bietet sie Allen an, um sie denen zu schenken, welcher mit freier Hingabe sie empfangen wollen.' Und Augustinus[4] spricht: ,In dem Gebote erkenne, was du haben sollst, und im Tadel, was du aus eigener Schuld nicht hast, im Gebete, woher du empfangen sollst, was zu haben du begehrst.'

So ist der letzte und tiefste Grund unserer Beseligung die Gnade Christi, der letzte und einzige Grund unserer Verdammniß der eigene freie Wille.

So hat die kirchliche Lehre einfach, klar und tief in wunderbarer Harmonie die Rechte Gottes verkündet im Werke des Heils und die Rechte des Menschen, unsere sittliche Natur, Freiheit und Würde gewahrt wie Gottes absolute Herrschaft über seine Creatur, die göttliche Vorherbestimmung und des Menschen Selbstbestimmung; und sie hat so das religiöse Moment mit dem sittlichen versöhnt. Die Lehre von einem wesenhaften Verderben der menschlichen Natur dagegen, wie wir sie bei den Reformatoren gefunden, mußte diese nothwendig zur absoluten Pas-

[1] Philipp. 2, 12. [2] 2 Petr. 1, 10.

[3] Von der Liebe Gottes. III. 5.

[4] De corrept. et grat. C. 3. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. C. 13: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.

sivität im Werke des Heils verurtheilen und eine absolute Vorherbestimmung zum Verderben wie zum Heile zur Folge haben. Hier wirkt Gott Alles, des Menschen That ist nur Schein, was unserm sittlichen Bewußtsein, sowie der Idee von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit widerstrebt; da ist dann weder Freiheit mehr noch Geschichte [1]. Umgekehrt erkennt der Pelagianismus und Rationalismus in seinen verschiedenen Schattirungen nur in des Menschen Freiheit den Grund von dem, was er sittlich geworden; hier gibt der Mensch die Initiative wie die Vollendung, er ist es, der sein endliches Schicksal bestimmt, was die Idee Gottes als Herrn und Lenkers der Welt gleichfalls vernichtet. Dort ist nur Religion, die zum Fanatismus und Fatalismus führt, keine ächte Sittlichkeit; hier nur Sittlichkeit (die Humanitätsreligion der modernen Culturwelt), die in Unsitte umschlägt [2].

---

[1] Solid. Declar. II. De lib. arbitr. §. 20: Sacrae literae hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem ... simpliciter soli divinae operationi et Spiritui sancto attribuunt. Noch stärker drückt sich Calvin aus (Instit. III. 21): Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praedestinatur. Vgl. dagegen Concil. Trident. Sess. VI. Can. XVII: Si quis justificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s.

[2] „Die größere Schuld trägt an diesem folgenreichen Irrthum (des Rationalismus) die theologische Entwicklung von Luther an bis auf Lessing. Wenn Jahrhunderte hindurch der Zusammenhang zwischen dem positiv Christlichen und allgemein Menschlichen verabsäumt, wenn die Moral, die unzertrennliche Schwester der Religion, Jahrhunderte lang wie ein Aschenbrödel behandelt wird — dann ist es nur natürlich und nothwendig, daß das allgemein Menschliche zum Panier gegen das positive Christenthum gemacht und der Verstand zur Empörung gegen

Indem die Lehre der Kirche die Ausschreitungen des Irrthums nach beiden Seiten hin verwarf, hat sie dem sinnenden Geiste ein weites Gebiet der Forschung eröffnet, wo die tiefsten Mysterien des Glaubens mit den höchsten Problemen der philosophischen Speculation sich berühren und schließlich in die Grundfrage: ob Pantheismus, ob Atheismus — auslaufen [1]. —

Sichtbar und als vollendeter Organismus stellte sich uns das Reich Christi dar in seiner Kirche. Denn die in Gnaden durch die Verdienste Jesu Christi wiedergeborene und ihm darum eigene Menschheit ist nicht bloß eine zerstreute Masse, eine Vielheit Erlöster ohne inneres Band, noch äußere Form [2]; Er, das gottmenschliche Haupt, hat den Geist gesendet, der von ihm ausgeht, der Alle ergreift, die er sich erwählt hat, sie neu gebärt und sich innig und real mit ihnen vereinigt. So erbaut er sich aus der Menschheit seinen sichtbaren Leib, ihm organisch geeint, wie die Glieder dem Haupte. Hier ist der Tempel, in dem er wohnt

---

die Offenbarungsthatsache getrieben wird.' Beyschlag, Lessing's Nathan der Weise. Berlin, 1863, S. 30. ‚Diese Beschränkung des altdogmatischen Satzes: In conversione homo se habet mere passive (durch das selbstthätige Verhalten des Gnadenempfängers) ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt.' Luthardt, Compendium der Dogmatik. S. 187.

[1] Innerhalb der Kirche (cf. Innocent. XII. d. 7. Febr. 1694) stehen die Systeme des Thomismus, Congruismus (Molinismus) und Augustinianismus, indem sie die Freiheit des Menschen unter der Gnade behaupten, aber in verschiedener Weise das Wirken derselben zu erklären suchen. Außerhalb der Kirche steht der Jansenismus und die Lehre der Reformatoren, welche die Freiheit läugnen.

[2] ‚Es ist ein sehr folgenschwerer Irrthum,' sagt Kliefoth (Berlin. protest. K.-Z. v. 27. Jan. 1855), ‚dieses Reich nur von seiner subjectiven Seite zu fassen als Gemeinde der Heiligen; das ist eben nur der Begriff der Gemeinde, nicht der Kirche. Die Kirche ist ein objectives Institut, ein von Gott gestiftetes, mit göttlichen Ordnungen, Aemtern, Ständen, Institutionen.'

mit der Fülle seines gottmenschlichen Lebens, errichtet aus lebendigen Steinen, von denen jeder selbst wieder ein Tempel ist [1]; hier ist der Brennpunkt aller Gnaden, der Lebensheerd, auf dem stets jenes Feuer flammt, das zu entzünden er gekommen, der Altar, an dem er immerfort sein von dem königlichen Amte untrennbares hohepriesterliches Amt waltet, die Stätte, wo ohne Unterlaß sein prophetisches Wort ertönt, die Wohnung Gottes, wo der Geist eingeht, den er sendet, der die Einzelnen und die Nationen erfaßt und durchhaucht und bereitet zu Gefäßen der Gnade, wo der Quell fließt, in dem die Seinen mehr und mehr sich läutern, damit sie erscheinen dereinst vor ihm ‚ohne Makel und Runzeln.‘ Was er durch das Allerheiligste im Alten Bunde vorgebildet, das ist hier erfüllt [2]. Wie Christus die Fülle Gottes, so ist die Kirche die Fülle Christi, Dessen, der Alles in Allem erfüllt [3]. So ist der Geist Christi in Wahrheit ein schöpferischer Geist [4], der die Gefäße der Sünde umbildet zu Organen, in denen die Herrlichkeit Christi sich offenbart und aus der Masse der unerlösten Menschheit, wie der Meister aus rohen Werkstücken, jenen großen, übernatürlichen Kosmos gestaltet, die Kirche Gottes, die mit ihren Wurzeln hinabreicht bis in die innersten Tiefen der Natur, diese erhöhend und verklärend, und mit

[1] 2 Cor. 6, 16.

Coelestis Urbs Jerusalem,
Beata pacis visio,
Quae celsa de viventibus
Saxis ad alta tolleris,
Sponsaeque ritu cingeris
Mille Angelorum millibus.

Hymn. Eccl. in Dedic. Eccl.

[2] 4 Kön. 21, 7.

[3] Ephes. 1, 23; 4, 13. Col. 2, 9. 10. 1 Cor. 12, 12 heißt die Kirche daher geradezu ‚Christus‘.

[4] Veni Creator Spiritus!

ihrer Spitze in die Himmel hineinragt, die Welt der Vollendeten und mit ihm bereits Triumphirenden durch das von ihm geknüpfte geheimnißvolle Band mit der gläubigen Gemeinde auf Erden, mit der leidenden am Orte der Reinigung verbindet, Alle unter dem Einen Haupte Jesus Christus [1]. Und so ist der Geist in Wahrheit ein Tröster; denn in ihm und durch ihn lebt Christus immerdar unter uns; er bereitet dem Sohne die Wege in die Herzen, durch ihn gewinnt Christus Gestalt in den Seelen, kommt nieder sein Reich, das Himmelreich, auf Erden.

So wird Christus, wie Irenäus [2] es aussprach, in der Kirche und durch die Kirche die „Zusammenfassung des Alls'; denn ‚ihn hat der Vater gesetzt über alle Fürstenthümer und Mächte und Gewalten und Herrschaften und jeglichen Namen, der genannt wird nicht bloß in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen. Und Alles hat er gelegt unter seine Füße und ihn gesetzt zum Haupt über die ganze Kirche, die da ist ‚die Fülle Dessen, der Alles in Allem erfüllt' [3]. Wie in ihm die Menschheit durch die persönliche Einigung mit der Gottheit vergöttlicht, Gott selbst geworden, so sollen nun die erlösten Menschen, gesammelt durch den Geist, eingepflanzt werden als Glieder Einem Leibe — Seinem Leibe. Die Vereinigung seiner heiligen Menschheit mit Gott ist das Vorbild und die wirkende Ursache der Einigung der erlösten Menschennatur mit ihm und durch ihn mit dem Vater. Unlösbar geeint durch das Band der Incarnation, wird nie mehr seine heilige Mensch-

---

[1] Non solum qui modo sunt fideles, sed et qui fuerunt ante nos et qui post nos futuri sunt usque ad finem saeculi, omnes ad corpus ejus pertinent, cujus corporis ipse caput est. Augustin. In Ps. LXII. 2.

[2] Adv. haeres. III. 18. IV. 36.

[3] Ephes. 1, 21 ff. Col. 1, 18. 21. 1 Cor. 12, 12. Röm. 12, 5. Ephes. 5, 23.

heit von der Gottheit verlassen; unlösbar mit Christus geeint durch die Inhabitation des heiligen Geistes, wird seine Kirche nie mehr von Christus verlassen; so wenig je der Bräutigam die Braut verläßt, so wenig verläßt der Herr die Braut, die er sich angetraut, mit der er sich vermählt hat in Liebe, in Treue, auf ewig [1]. Im Geiste hat sie die Bürgschaft, daß der Herr immerdar in ihr wohnt, ‚Fleisch von ihrem Fleische, Bein von ihrem Bein‘ [2], ewig gegenwärtig, unsichtbar und doch sichtbar wirksam. Durch ihn wird das Geschlecht in seine Lebensgemeinschaft aufgenommen, in die nächste Nähe der Gottheit gestellt und vergöttlicht; wie es zuerst ur- und vorbildlich der hl. Menschheit Christi geschah, so soll es nun abbildlich den einzelnen Menschen widerfahren: immerfort soll sein Leib wachsen und sich ‚erbauen.‘ Christus in der Menschheit und die Menschheit in Christo, Ein Fleisch mit ihm und Ein Blut, die Millionen Erlöster durch alle Jahrhunderte und die Millionen seliger Geister durch alle Himmelsräume nur Ein Leib — Sein Leib; ein mystischer Leib, aber ein realer, nicht bloß bildlicher, moralischer Leib. Ein Herr, der Aller Haupt ist [3], Ein Geist, der Alle durchgeistet, Eine Liebe, die durch Alle geht — sie sind Christi Leib und dieser Leib in Gott und Gott in ihm — Gott Alles in Allem [4]. Da ist Gott herabgestiegen zur Menschheit, um unter ihr zu wohnen [5], die Menschheit aufgestiegen zu Gott, um in ihm zu bleiben [6]; der Himmel hat sich niedergesenkt zur Erde, die Erde ward umgewandelt zum Himmelsvorhof, zum Zelte Gottes unter den Menschen [7].

In dieser wunderbaren, gnädigen Menschwerdung Gottes

---

[1] Ephes. 5, 27 ff. Hos. 2, 21. 22. [2] Ephes. 5, 29.

[3] Vgl. bes. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. VII und Qu. VIII, wo die Idee des Hauptes und seine mystische Gemeinschaft mit der Kirche entwickelt wird.

[4] 1 Cor. 15, 28. [5] Joh. 1, 14.

[6] Joh. 15, 4. [7] Offenb. 21, 3.

in Christus und Christi in seiner Kirche, durch diese geheimnißvolle Erneuerung, Erlösung und Vergöttlichung der Menschheit in der Kirche, und durch die Kirche der gesammten sichtbaren Schöpfung, tritt uns in erhabenster und vollendeter Weise das tiefste Wesen aller Religion entgegen von den ersten leisesten Anfängen des religiösen Bewußtseins bis zu ihrem Höhepunkte — die Ensarkosis und Theosis, die Vermenschlichung der Gottheit, die Vergöttlichung der Menschheit [1].

So ist die Kirche, wie die hl. Väter lehren, das Reich Gottes und Christi auf Erden, die Fortsetzung seines Werkes unter den Menschen, der organische Leib, in welchem sein Geist fortlebt [2], sein Wort fortlehrt, seine Gnade fortbeseligt, Er selbst ewig gegenwärtig ist, der immer sich erneuernde Leib Christi, in gewissem Sinne eine zweite Menschwerdung, sein mystischer Leib, der herausgewachsen ist aus dem Lebenskeime seines wahren Leibes, untrennbar eins mit ihm, dem er durch seinen Geist Leben eingehaucht [3]. Als

[1] Vgl. Bd. I. 1. Abth. S. 419.

[2] ‚Wir müssen,' sagt der Protestant Vilmar (Die Theologie der Thatsachen S. 50), ‚von dem Begriff einer Gemeinschaft, welche etwas Subjectives und erst Folge der von Christus gegebenen Pflanzung ist, zu dem Begriff einer Anstalt, als des die Gemeinschaft erst erzeugenden Objectiven, fortschreiten.' ‚Es ist das schier selbstverständlich, daß, wie man sich den Vater und die Familie nicht wählt, sondern man hat sie mit und durch die Geburt, so quillt die Kirchengestaltung aus dem Jerusalem, das droben ist . . Die Abfolge von Anstalt zu Gemeinde ist keineswegs eine erst im Mittelalter aufgekommene Corruption des Kirchenbegriffs, sie zieht sich durch den Ephesierbrief hindurch und hat ihre Formel in Ephes. 2, 19—22 gefunden.' Dazu paßt freilich die ‚einseitige Polemik' Luthers in den Schmalkalder Artikeln keineswegs, ‚wo die Gemeinderechte die ganze Breite des Kirchenbegriffs einzunehmen scheinen.' Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1867. S. 437. Mit dieser Anerkennung des Wesens der Kirche fällt der Protestantismus. Freilich ist diese ‚Thatsache der Kirche' nach Vilmar ‚erst noch zu erleben'!

[3] Joh. 14, 20—23. ‚Wenn Petrus sagt,' spricht Athanasius

Abbild des Herrn ist darum die Kirche ein göttlich-menschlicher Organismus, in dem Sichtbares und Unsichtbares, Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches sich durchdringen. Wie in Ihm Göttliches und Menschliches in hypostatischer Einheit verbunden ist, so soll in der Kirche fortwährend das Zeitliche mit dem Ewigen, das Irdische mit dem Himmlischen sich vermählen und wechselseitig sich durchdringen. Weil beide Seiten und Lebensformen zu unlösbarer Einheit verbunden sind, so ist keine Trennung noch Scheidung möglich; wie Ein Christus, so auch nur Eine unsichtbar-sichtbare Kirche, nicht zwei Kirchen; das Göttliche offenbart sich an dem Menschlichen, das Menschliche ist getragen und durchdrungen vom Göttlichen, ein lebendiger

---

De Incarn. n. 21), ‚mit Gewißheit wisse also das ganze Haus Israel, daß Gott ihn zum Herrn und Christ gesetzt hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt, so hat er dieses nicht von seiner Gottheit gesagt, sondern von seiner Menschheit, die da ist die Gesammtkirche, welche in ihm gebietet und herrscht, nachdem er selbst gekreuzigt ist, und welche gesalbt wird zum Himmelreich, um zu regieren mit ihm der sich selbst für sie erniedrigt hat.' Ebenso Methodius (Conviv. dec. virg. Orat. III. 8): ‚Mit vollstem Grunde kann man sagen, die Kirche sei von seinem Fleische und seinem Bein, da um ihretwillen der Logos den Vater im Himmel verlassen hat, herabgestiegen ist, um seinem Weibe anzuhangen, indem er freiwillig für sie starb, nachdem er sie vorher durch das Bad gereinigt hatte, um den geistigen und seligen Samen aufzunehmen, den er selbst einsprechend und einpflanzend in die Tiefe des Geistes streut, den die Kirche hinwieder aufnimmt und formt, gleich einer Gattin, um Tugend zu erzeugen und zu erziehen. Denn so wird auch das Wort: Wachset und mehret euch, treffend erfüllt, da sie täglich an Größe, Schönheit und Umfang sich mehrt, darum, weil der Logos seine Beiwohnung und Gemeinschaft ihr schenkt, der auch jetzt noch zu uns sich herabläßt. Denn die Kirche könnte nicht die Gläubigen in ihrem Mutterleibe empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde Christus nicht auch um dieser willen sich selbst entäußern . . . so daß in jedem ideell (νοητῶς) Christus geboren wird (was durch die Taufe geschieht).'

Leib, wo die menschliche Glaubens- und Lebensgemeinschaft stets durchwirkt und durchwaltet ist von Christus und seinem Geiste. In den sündigen Gliedern sündigt die Kirche nicht, aber sie leidet in ihnen; und immerdar geht wie aus einem stets sprudelnden Quell in ihr die Gnade aus[1], um zu reinigen und zu erheben, bis wir Alle (die Gesammtkirche) ein vollkommener Mann werden nach dem Maße des Vollalters Christi[2], bis das reine, fleckenlose Abbild Christi dargestellt, die Kirche auf Erden vollendet ist.

Christus ist durch die hypostatische Einheit des Logos mit der menschlichen Natur in Wahrheit Gottmensch; so ist auch die Kirche wegen der realen Einheit[3] mit Christus, ihrem Haupte, mit dem Geiste, der sie beseelt, in Wahrheit ein gottmenschliches Institut. Auf den Menschen Christus Jesus fließen über alle Eigenschaften der Gottheit, der Gottmensch ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; so fließen alle Gnaden des Hauptes und alle Gaben des Geistes über auf die sichtbare Kirche, die darum die Säule und Grundfeste der Wahrheit ist[4]. Der Vater gab dem Gottmenschen das Zeugniß: ‚Dieß ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören', und Alle, die ihn hörten, hörten Gott; so ist Christus mit der sichtbaren Kirche, der er gesagt: Ich bin bei euch bis an's Ende der Welt[5], und der er den Geist verheißen[6];

---

[1] Cf. Conc. Trident. Sess. VI. Cap. 16: Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur ... nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est.

[2] Ephes. 4, 13.

[3] Ueber diese reale, organische, nicht bloß bildliche oder moralische Einheit der Kirche mit Christus (durch die Menschwerdung, die Eucharistie und Glorie) vgl. Hilarius De Trinit. VIII. 15. Cyrill. Alex. in Joan. XI. 11. Petav. De Incarn. XII. 17.

[4] 1 Tim. 3, 15. [5] Matth. 28, 20. [6] Joh. 14, 16. 17.

und Alle, welche die Kirche hören, hören ihn und das Wort des Geistes, das aus ihr spricht. Petrus wollte zu keinem Andern gehen, außer zu Christus, der allein die Worte des ewigen Lebens hat[1]; so empfangen wir auch nur durch die Kirche das Wort der Wahrheit. Christus endlich ist derselbe Gottmensch gestern, heute und in Ewigkeit, ob im Stande der Erniedrigung, mit Schmach und Wunden bedeckt, oder im Stande der Verklärung, sitzend zur Rechten des Vaters; so ist auch die Kirche immer derselbe Leib des Herrn, seine einzige, erwählte, untrennbar ihm geeinte Braut[2], ob im Stande des Streites, durch Sünde und Elend ihrer Glieder verdunkelt, oder in dem Augenblicke der Vollendung, wo kein Flecken mehr an ihr gefunden wird. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so ist sie auch die ‚Fülle des das All Erfüllenden'[3], die Stätte der besonderen Offenbarung und Gnadenerweisung Gottes, wo die Erlösung immer auf's Neue uns zugeeignet, immer den Einzelnen und der gesammten Menschheit vermittelt, letztere immer mehr hereingezogen wird in die Einheit des einen Leibes, zum Maße der Vollreife, der Erfüllung Christi[4], wo Gott ist Alles in Allem[5].

Wenn darum die Reformatoren sich auf den Geist beriefen gegenüber der Kirche und ihrer Lehre, so haben sie nur eine in der Kirche nie bezweifelte Wahrheit zu ihrem Zwecke entstellt. Daß der Glaube nur durch die Gnade des heiligen Geistes zu Stande kommt, war bereits längst dem Pelagianismus gegenüber ausgesprochen worden. Aber den Beweis blieben sie schuldig, daß der Geist, der über die Apostel zumal gekommen, nach fünfzehn Jahrhunderten in ihnen (den Reformatoren) wohne und gegen den Geist der Kirche sich bethätige. Und noch auffallender mußte es erscheinen,

---

[1] Joh. 6, 69. [2] Ephes. 5, 24. [3] Ephes. 1, 23.
[4] Ephes. 4, 13. [5] Ephes. 3, 19.

daß der Geist, der ohne alle Vermittlung vom Himmel herab über die Anhänger der neuen Bekenntnisse gekommen war und jedem Einzelnen einwohnte, alsbald von ihm augenblicklich wich, wenn er mit der wahren, ungeänderten Augsburger Confession oder mit der Concordienformel oder mit der Dortrechter Synode oder mit den 39 Artikeln in Widerspruch trat.

‚Als lebendiger Leib‘, sagt Bellarmin mit Augustinus[1], ‚besteht die Kirche aus Seele und Leib; die Seele der Kirche bilden die Einwohnung und die innern Gaben des hl. Geistes, Glaube, Hoffnung und Liebe, die heiligmachende Gnade, welche die Glieder der göttlichen Natur theilhaftig macht[2]; den Leib der Kirche bildet das äußere Band des Glaubens und der Gemeinschaft.‘ Die unsichtbare Kirche ohne die sichtbare würde sich auflösen zu einem in's Unbestimmte verlorenen, wesenlosen Schattendasein und böte nur Spielraum dem Subjectivismus, Spiritualismus und Fanatismus; die sichtbare ohne die unsichtbare sänke herab zu einer rein äußeren und äußerlichen Anstalt ohne alle höhere Beziehung und tieferen Grund, der Synagoge ähnlich, in Formalismus und Rabbinismus erstarrt, oder zu einer rein menschlichen Gemeinschaft im Sinne des Rationalismus verflacht. Vom göttlichen Geiste beseelt, sollte die Kirche groß sein und weit wie der Geist Gottes selbst, sollte sie mit der Liebe ihres Hauptes alle Völker umspannen, ausdehnen die Pflöcke ihres Zeltes über die Erde und eine Weltkirche werden, jede ächt menschliche Anlage in sich aufnehmend und mit ihrem Geiste durchweihend. So ist sie die große Erziehungs-, Segens- und Weiheanstalt der Geschlechter geworden, ein welthistorisches, stets wachsendes und sich ausbauendes, in

[1] De eccles. milit. III. 2. Cf. Augustin. Brevic. Collat. Coll. III.

[2] 2 Petr. 1, 4.

der Geschichte erscheinendes und Geschichte bildendes Reich der erlösten Menschheit; Staat und Recht, Familie und Sitte, Bildung und Wissenschaft, das Leben der Oeffentlichkeit wie die Bewegungen des Herzens faßt sie ein in den fest gegliederten Ring ihres Gottesreiches. So ist sie die Stadt Gottes, das Reich des großen Königs, das die Propheten verkündet haben, aufgebaut aus allen Völkern, welche der Glaube und die Liebe zur Einheit verschmolzen; ihr gegenüber liegt Babel, die Stadt des Teufels, der Verwirrung [1]. So steht Stadt gegen Stadt, Volk gegen Volk, König gegen König; Christus aber, der König seines Reiches, ist über Alle Sieger.

Erst dem Protestantismus war es vorbehalten, im Interesse seiner Polemik [2] gegen die Kirche, von der er sich losgerissen hatte, die wesentliche Bedeutung der Leiblichkeit der Kirche, ihre Sichtbarkeit, zu läugnen; galt es ja doch, den Beweis zu liefern, daß die bisherige Eine sichtbare Kirche die wahre Kirche Christi nicht gewesen, eine Trennung von ihr darum nicht zugleich eine Trennung von Christus sei [3] — eine Behauptung, welche dem einseitigen Idealismus auf philosophischem Gebiete analog das gesammte Werk der

---

[1] Augustin. Civ. Dei XVII. 16. In Ps. LXI. 6.

[2] ‚Geht man bis auf den Ausgangspunkt der Polemik Luther's gegen die katholische Kirche zurück, so ist die unsichtbare Kirche hier offenbar der Mauerbrecher, welcher gegen die Papst-Kirche .. gerichtet ist.' Schwarz in der Berlin. protest. Kirchenzeitung v. 17. März 1855. Wie Luther ‚mit Nothwendigkeit zur Aufstellung eines andern Princips (im Gegensatz zur sichtbaren Kirche) getrieben wurde,' entwickelt Planck, Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der christl. Hauptparteien.

[3] Dieß ist die Grundanschauung der hl. Väter; vgl. Cyprian. De unit. pass. Ep. LXII. Augustin. Ep. CLXXIII. al. CCIV. Ignat. ad Phil. C. 3. ‚Nullum est periculum,' sagt dagegen Calvin (Instit. IV. 2), ‚ne ab exitiali tot flagitiorum participatione desciscendo ab Ecclesia Christi divellamur.'

Erlösung zu einem extremen Spiritualismus, zu einem nebelhaften Schemen verflüchtigen mußte, hätte nicht das praktische Bedürfniß, freilich im innersten Widerspruch zum Princip, ein äußeres Kirchenwesen gefordert[1]. Wohl

[1] ‚Alle Christen in der Welt beten also: Ich glaube an den hl. Geist, eine hl. allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so kann die christliche Kirche Niemand sehen, oder von ihr sagen: siehe hie oder siehe da: denn was man glaubt, das sieht und empfindet man nicht.‘ Luther, Bock Emser's i. J. 1521. Als ob die Jünger nicht den Herrn leiblich geschaut und doch an seine unsichtbare Gottheit geglaubt hätten. Thiersch (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, I. B. S. 57) sagt: ‚Blicken wir auf die protestantische Lehre von der unsichtbaren Kirche, so drängt sich uns die Bemerkung unwiderstehlich auf, daß man auf unserer Seite mit dem Recurs auf die Unsichtbarkeit sich allzu leicht zu beruhigen pflegt. Wir erkennen es als verwerflich, daß man sich . . sofort über alle andern Mängel und Leiden der Kirche, über den Verfall der Zucht und über das Uebel eines schismatischen Zustandes allzuleicht hinwegsetzt. Ebenso fühlen wir es als Unrecht, wenn man für alle Gebrechen der Wirklichkeit jeden Augenblick die Berufung auf die unsichtbare Kirche und ihre unsichtbaren Vollkommenheiten als eine Art von Panacee in Bereitschaft hat.‘ Luther selbst blieb sich nicht gleich. Cf. Resp. ad libr. Ambros. Cathar. Opp. Tom. II. fol. 376: Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam? . . . Respondeo, signum necessarium est, quod et habemus, baptisma et panem et omnium potissimum Evangelium. Melanchthon erklärt Apolog. Conf. August. IV. 15: Ecclesia habet externas notas, ut agnosci possit. Nitzsch (Akademische Vorträge über die christl. Glaubenslehre. 1858, S. 50) meint, die hl. Schrift ‚sei der Leib der Offenbarung, welche den verklärten Heiland vergegenwärtigt‘. Ohne lebendige Kirche, welche den todten Buchstaben belebt und beseelt, wäre die Bibel nur eine Hieroglyphe, über deren räthselhaften Inhalt man sich gleich der ägyptischen streitet, wie dieß thatsächlich außer der Kirche der Fall ist. Ehe die Bibel niedergeschrieben war, hatten daher in dieser Hypothese Christus und die Offenbarung keinen Leib!

Die Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche mit ihren wohlklingenden Phrasen von einer ‚geheimen, heiligen Gemeinschaft, einem stillen Geisterbunde‘ muß den Abgrund der Kirchenlosigkeit verdecken. ‚Eine

ist die Heiligung Aller der höchste und letzte Zweck der Thätigkeit Christi in seiner Kirche, die Herstellung eines wohlgefälligen Volkes [1]; wohl sind die im Glauben und in der Liebe mit Christus Geeinten, die jenseits bereits Triumphirenden oder sich Läuternden und hier noch Streitenden, die edelsten Glieder, das Herz der Kirche [2]; wohl fließt das übernatürliche Leben aus dem Quell, den Christus durch seinen Geist in die Seelen ausströmen läßt, wird von hier aus die Kirche fort und fort erneuert, empfängt sie von hier aus durch die Wirkungen der Charismen in ihren Heiligen, durch ihre fruchtbare Ausbreitung und Erhaltung ihre ganze Schönheit und ihren Glanz, so daß in Wahrheit, wie ihr Haupt Christus selbst unsichtbar, so ihr wesentlicher Schmuck ‚von innen' ist. Aber wie die Hoheit der

unsichtbare Kirche,' sagt R. Rothe (Anfänge der christl. Kirche S. 100), ‚ist eine contradictio in adjecto. Die Vorstellung ist erst gebildet worden, als man factisch den Begriff der Kirche in seiner vollendeten Entwicklung als Begriff der katholischen Kirche aufgegeben hatte.' ‚Mit der Theorie von der unsichtbaren Kirche ist etwas wahrhaft Sectirerisches in den Protestantismus eingedrungen, was sich wie natürlich als selbstzerstörend ausgewiesen hat, und nur dem Umstande, daß sie nicht zur vollen Anerkennung gelangt ist, haben wir es zu verdanken, daß der Selbstzerstörung Grenzen gesetzt sind.' (Götting. Gel. Anzeig. 1843, S. 224). Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 29. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. I. Bd. S. 356 ff. Besonders die Reaction unter Kliefoth und Münchmeyer eifert gegen die Theorie einer unsichtbaren Kirche. Vilmar (Theologie der Thatsachen S. 94) spricht von ‚den eingewurzelten Theorien von der unsichtbaren Kirche, an welchen die evangelische Lehre krankt.' Schon Melanchthon hatte bereits in seinen Loc. theol. v. J. 1558 ganz im Gegensatze zu seinen früheren Aussagen erklärt: Ecclesia est coetus vocatorum, i. e. ecclesia visibilis — nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem. Nach Plitt (Dogmatik II. S. 181) waren ihm die Zeitverhältnisse zu mächtig geworden!

[1] Tit. 2, 14. [2] Hebr. 12, 22.

göttlichen Natur Christi auch nach außen hin sich offenbarte und aus der Niedrigkeit seiner äußern Erscheinung widerleuchtete, wie die Weisheit seines Geistes sich in Worten ankündigte, die Macht des Ewigen in seinen Wundern erschien und das Urbild der Heiligkeit seine ganze Erscheinung verklärte: so spricht auch die Kirche wie Einer, ‚der Gewalt hat', ist ihr Wort gesegnet, ist ihre Erscheinung und Wirkung in der Welt wunderbar, hat der hl. Geist seine heiligende Kraft in ihrer Lehre, ihren Institutionen, ihren Gliedern tausendfach bewährt. So wenig wir daher Christum spalten, der die Erlösung vollzog durch göttliche Kräfte in menschlicher Gestalt, eben so wenig können wir die Kirche theilen, den Leib abstreifen, um den Geist ausschließlich festzuhalten; vielmehr gelangen wir durch das Leibliche zum Geistigen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.

Die sichtbare, empirische, historische Kirche ist nicht absolut Eins mit der unsichtbaren, idealen, aber sie ist ihr geeint, wie der Leib der Seele, sie ist der Keim, der die zukünftige Herrlichkeit in sich bereits trägt. Darum nennt der Herr die Kirche Himmelreich [1], wie das jenseitige Leben hinwieder Kirche genannt wird [2]. ‚Die Sichtbarkeit', sagt ein protestantischer Theologe [3], ‚tritt nicht als ein äußerliches Accidens zu dem Begriff der Kirche hinzu, sondern verhält sich zu ihrem Wesen wie die nothwendige Erscheinungsform; sie ist primitiv von Christo beabsichtigt und fortwährend von ihm gewirkt. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sind nicht nur beide schon ursprünglich und nothwendig mit einander gesetzt, sie bedingen und erzeugen einander in steter Wechselwirkung. In der sichtbaren Kirche baut der Geist

[1] Luc. 10, 11. Matth. 13, 47. [2] Ephes. 3, 21.

[3] Thomasius, Christi Person u. Werk III. b. S. 360. Ebenso Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. 2. Aufl. Erlangen, 1862 (freilich im geraden Gegensatze zu dem Principe Luther's).

Christi die unsichtbare. Die Sichtbarkeit gehört daher keineswegs bloß zu der geschichtlich-empirischen Gestalt der Kirche. Sie ist ihr von dem Herrn selbst anerschaffen, und als die unsichtbar-sichtbare bleibt sie Gegenstand des Glaubens.' ‚Beide Seiten der Kirche', gesteht ein Anderer [1], ‚stehen in einer viel engeren Verbindung, als es nach herrschender (protestantischer) Lehre erscheint. Wohl kann die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bestimmt werden. Das ist sie aber nicht in dem Sinne, daß nur innerlich Gläubige ihre Glieder sind. So viele ihrer getauft sind, die sind in den Kreis der Gnadenwirkungen des hl. Geistes eingetreten, und also vom Glauben berührt worden. Die Gemeinschaft der lebendigen Kinder Gottes ist eine Frucht der Kirchengemeinschaft, nicht diese selbst. Wie der Apostel Paulus, wenn er die Glieder einer Gemeinde die Auserwählten und Heiligen nennt, alle Glieder derselben meint, nach dem, was Gott an ihnen gethan und was sie sein sollen, so sind auch die Glieder der Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen alle durch Wort und Sacrament Berufenen. Diese äußere Gemeinschaft ist wahrlich nicht ein bloßer Kasten, in dem das Kleinod der Kirche ruht, eine bloße Schale für den Kern der Gemeinschaft der Gläubigen, ein bloßer Vorhof für das Heiligthum der Auserwählten; sondern ein vom Herrn der Kirche selbst gegründeter, vom hl. Geist beseelter, mit dem inneren Glaubensleben unzerreißbar verbundener Organismus. Man muß zugestehen, daß der Protestantismus nicht ohne Einseitigkeit dem mittelalterlich-römischen Kirchenbegriff die Seite der Gemeinschaft der Gläubigen entgegengesetzt hat. Es ist gewiß, daß, was die Schrift Leib Christi, Tempel des hl. Geistes u. s. w. nennt, die so innere als äußere Gemeinschaft ist, wie denn auch die altkatholische Kirche beide Seiten zwar unterschieden, aber nicht geschieden hat.'

---

[1] Kahnis, Luther. Dogmatik. II. S. 627.

Wie auf natürlichem Wege alle Erkenntniß vom Sichtbaren und Sinnlichen anhebt und so allmählich die Ideen erfaßt, welche in sinnlichen Formen und Gestalten ausgeprägt uns entgegentreten, der Ideal=Realismus demnach das einzig mögliche, weil consequente System ist auf dem Felde der Erkenntnißtheorie, von einseitigem Idealismus, welchem die Wirklichkeit widerspricht, wie einseitigem Empirismus, der, weil ideenlos, die Wissenschaft selbst aufhebt, gleich weit entfernt; wie Gott seine unsichtbare Ideenwelt sichtbar dargestellt in dieser sichtbaren, sinnlich erfaßbaren Schöpfung; wie die in Christo erscheinende Gottheit in sichtbarer Menschengestalt unter uns gewandelt: so hat er in der Stiftung seiner Kirche, dieser zweiten, höheren, übernatürlichen Schöpfung, diesem seinem zweiten, mystischen Leibe, das grundlegende Gesetz alles Seienden nicht verläugnet. Könnte die sichtbare Kirche jemals von der unsichtbaren sich scheiden, so daß der Geist, der in ihr wohnt und sie beseelt, von ihr gewichen wäre, dann wäre das Christenthum aus der Menschheit verschwunden, es wäre die Kirche eine Leiche, und keine Macht auf Erden hätte sie wieder zum Leben zu erwecken vermocht; es hätte einer zweiten Erlösung bedurft. Denn ‚wie von den Nerven alle Bewegung und alles Leben des Leibes ausgeht, das Nervencentrum aber im Haupte ruht, so geht auch für den Leib der Kirche alle Wahrheit und alles Heil nur aus vom Haupte‘ [1].

Das war aber der Grundirrthum Luther's, der sein Material= und Formalprincip bedingt, daß er sich nicht zum Gedanken einer wahren Heiligung und Durchdringung des Menschlichen mit Göttlichem erheben konnte. Darum bleibt die Heiligung dem Menschen äußerlich, Alles beruht auf dem unsichtbaren Mechanismus der Gnade. Eine Heiligung und Durchdringung des gesammten Lebens war daher ihm nicht

[1] Theodoret. in Coloss. 2, 19.

denkbar, während Weltüberwindung und Weltdurchdringung das Ziel des katholischen Strebens ist[1]. ‚Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie' — das ist der königliche Befehl des Herrn an die Jünger. Er sagt nicht: lehret und taufet Einige unter den Völkern, sondern er sagt ausdrücklich: lehret alle Völker. Seine Kirche ist demnach die Kirche für alle Völker der Erde, die als eine große Familie unter ihm gesammelt werden sollen. Und dabei bleibt doch des Herrn Wort: Viele sind berufen, aber nur Wenige auserwählt. Alle gehören zu ihm auf Grund der Taufe und des Glaubens, sind ihm geweiht und geheiligt, wenngleich es nicht in Allen volle Gestalt gewinnt, nicht Alle in Liebe ihm geeint sind. Aber gerade diese Erziehung Aller zu Christus, diese Durchgeistung der sichtbaren Glieder mit der Kraft von Oben ist die Aufgabe der Kirche, das Ziel all' ihrer Institutionen. ‚Es ist nicht zu läugnen', gesteht Schwarz[2], ‚daß diese Unmittelbarkeit des hl. Geistes zu ihrem Princip den religiösen Subjectivismus hat, ein Princip, welches die Schwärmer und Inspirirten, die Karlstadt, Thomas Münzer und Anabaptisten in voller Einseitigkeit (?) ausbildeten. Es war sehr natürlich, daß Luther im Gegensatze gegen diese wüste Schwarmgeisterei wieder nach objectiven Normen und Anhaltspunkten suchte, und den Be-

[1] ‚Alles im Protestantismus läuft auf einen unüberwindlichen Dualismus hinaus; hier der Mensch, dort Gott in endlosem abstracten Gegensatz, alle Communication zwischen beiden bloß magisch und phantastisch, nicht historisch wirklich; die Kirche eine Idee, die Sacramente leere Zeichen, die Bibel ein vom Himmel gefallenes Meteor, der ganze Proceß der Erlösung eine Art von göttlichem Taschenspielerstück, das in der Seele mit Hülfe unsichtbarer Kräfte aufgeführt wird.' Dr. Nevin (reformirter Theologe), Studien und Kritiken. 1849, II. S. 989 ff. ‚Gott vollzieht weder im Himmel, noch auf Erden seinen Willen unmittelbar, sondern bedient sich seiner Werkzeuge und Mittelspersonen.' Lechler, Die Lehre vom hl. Amt. Stuttgart 1857. S. 56. 57.

[2] Geschichte der neuesten Theologie. 4. Aufl. Leipzig 1869. S. 268.

griff der unsichtbaren Christuskirche wie des allgemeinen Priesterthums zu ermäßigen bemüht war. So wurde dem allgemeinen Priesterthume ein specielles, ein geordneter Lehrstand zur Seite gesetzt, ebenso der unsichtbaren Kirche die sichtbaren Merkmale, die sogenannten notae externae, die schriftmäßige Predigt und Sacramentverwaltung beigegeben. Man berief sich wieder auf ‚die heilige Kirche, ihr Zeugniß und Tradition.‘ Man stellte in der sogenannten ‚reinen Lehre‘, d. i. der Lehre Luther's, eine neue, normirende, ausschließende, ketzerrichtende, die Obrigkeit gegen die Irrlehre anrufende Lehrautorität hin. Man sieht aus dem allen, Luther selbst, der viel mehr ein Mann des Augenblicks als des Systems, des gewaltigen Instincts als des verständigen Maßes, der kühnen Antithesen als der umsichtig begrenzten Thesen war, hat die rechte Vermittlung zwischen dem religiösen Subject und der kirchlichen Objectivität nicht gefunden, hat sich vielmehr in den härtesten Gegensätzen einer maßlosen Geistesfreiheit und einer starren Lehrautorität ruhelos umher geworfen!‘

Mit Recht sagt Möhler[1]: ‚Der letzte Grund für die Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. Indem das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine menschliche Weise aus, litt und wirkte es nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, welches zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, eben so sehr in der Art und Weise seiner Thätigkeit der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode angemessen war, als es seiner Substanz nach zur Zurückführung unseres Geschlechts am geeignetsten sein mußte. Dieß war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt doch noch in der Welt

[1] Symbolik. S. 266.

und für die Welt wirken wollte. Hatte sich die Gottheit in menschlicher Form in Christo thätig erwiesen, so war damit die Form, in der sein Werk fortgesetzt werden sollte, gleichfalls bezeichnet. Der Geist Christi ließ sich daher in sichtbaren Gestalten auf die Seinigen herab, die vom Erlöser uns verdiente Kraft wird in sichtbaren Zeichen, im Sacramente, den Gläubigen dargeboten, die Predigt seiner Lehre bedurfte einer sichtbaren, menschlichen Vermittlung; und wie in der Menschenwelt alles Große nur in Gemeinschaft gedeiht, so ordnete Christus auch eine solche an, und sein göttliches Wort, sein lebendiger Wille und die von ihm aus sich ergießende Liebe übten eine innerlich vereinigende Kraft auf die Seinigen aus, so daß seiner äußeren Anordnung ein in das Herz der Gläubigen gelegter Trieb entsprach, somit eine lebendig verkettete, in die Augen fallende Verbindung derselben unter sich entstand, und gesagt werden konnte: da und da sind sie, da ist seine Kirche, seine Anstalt, in der er fortlebt, sein Geist fortwirkt und das von ihm gesprochene Wort ewig forterlönt'[1].

Als nächste Consequenz dieses Charakters der Kirche als einer zugleich sichtbaren ergibt sich die Falschheit der novatianischen, donatistischen, montanistischen Anschauung, erneuert von Wicliff und Hus, welche nur in den Gerechten die wahren Glieder der Kirche Christi erblickt[2]. Wie Christus um der Sünder willen auf diese Erde gekommen und von Allen das

[1] Weder Möhler, noch die Katholiken lehren daher, wie Köstlin (Lehre von der Kirche S. 85) und Thomasius (a. a. O. S. 392) behaupten, ‚zuerst sei die sichtbare Kirche und bilde die unsichtbare.' Beide sind eben zumal, denn die Kirche ist ein lebendiger Leib — wie die Menschheit Christi keinen Moment existirte, ohne geeint zu sein mit der unsichtbaren Gottheit.

[2] Die Kirche ist eine ‚Stadt auf dem Berge', eine ‚Leuchte', die Allen strahlt: Matth. 5, 14 ff.; 16, 18; 18, 17: ‚sage es der Kirche'. Vgl. Apostelgesch. 19, 32. 39. 40. ‚Sie ist klar und sichtbar, wie das Sonnenlicht,' sagt Irenäus (Adv. haeres. I. 10).

Gebet fordert: Vergib uns unsere Schuld, so legt wohl die Kirche mit unerbittlicher Strenge Bußwerke auf, damit der verletzten Gerechtigkeit Sühne werde[1], aber sie ist auch eine liebende Mutter, die Keinen zurückstößt, an Keines Heil verzweifelt, ist er auch in tiefem Schlaf der Sünde ein fast erstorbenes Glied[2], das nur noch durch das Band des Glaubens mit ihr verbunden ist; denn eben im Glauben trägt er noch den glimmenden Funken, der in ihm wieder zur lebendigen Flamme angefacht werden kann.

Bei der Verkündigung des Engels kam der Geist Gottes über Maria, und das Geheimniß der Incarnation war vollbracht; am Pfingstfeste, zehn Tage nach der Auffahrt des Herrn, kam der von ihm verheißene Geist zumal über die Seinen, sie ausrüstend mit Kraft aus der Höhe[3]; nun war die Kirche gegründet, die Verheißung erfüllt, dem mystischen Leibe des Herrn Leben eingehaucht, das Geheimniß der neuen Creatur, die Schöpfung des Reiches Gottes auf Erden war vollzogen. ‚Das ist nun', wie Irenäus[4] bemerkt, ‚die Aufgabe der Kirche, daß sie, selbst im Geiste lebendig, alle ihre Glieder mit dem Hauche des Lebens durchdringt; darum

---

[1] Luc. 13, 3—5.

[2] Corpus Ecclesiae sunt externa fidei professio et communicatio sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius et tales sunt perfectissimi in Ecclesia. . . . Aliqui solum initium vitae habent, et quasi sensum, sed non motum, et qui habent solam fidem sine charitate. Bellarm. l. c. Letztere sind die Spreu unter dem Weizen (Matth. 3, 12), das Unkraut auf dem Acker (Matth. 13, 30), die faulen Fische im Netze (Matth. 13, 48), die verirrten Schafe, denen der gute Hirte nachgeht (Joh. 10, 1 ff.), die Böcke im Schafstalle (Matth. 22, 33). Vgl. 1 Cor. 5, 3. 2 Tim. 2, 20. Augustin. c. lit. Petil. III. 12. Hieronym. adv. Lucif. Calar. n. 22.

[3] Luc. 24, 49. Apostelgesch. 1, 8; 2, 1 ff.

[4] Adv. haeres. III. 24.

hat sie die Gemeinschaft mit Christus und dem hl. Geist, das Unterpfand der Unverweslichkeit, die Befestigung unseres Glaubens und die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen. Denn in der Kirche hat Gott die Apostel, die Propheten und Lehrer gesetzt und die gesammte Wirksamkeit des hl. Geistes, den alle Jene nicht empfangen, welche nicht zur Kirche hineilen, sondern sich selbst um das Leben betrügen durch ihre falsche Gesinnung und verderblichen Handlungen. Denn wo die Kirche, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit. Die an ihm keinen Antheil haben, die werden auch nicht an der Brust der Mutter zum Leben ernährt, noch empfangen sie jenen klaren Quell aus dem Leibe Christi.'

Seit Schleiermacher haben viele protestantische Theologen geglaubt, den ersten Theil dieses Satzes als Ausdruck der katholischen, den zweiten als die Formel der protestantischen Anschauung bezeichnen zu sollen. Jener mache das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche, dieser das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christus; dort ein mittelbares, hier ein unmittelbares. So wenig aber Irenäus beide Theile des Satzes auseinandergerissen, so wenig vermögen wir es, da Leib und Geist, Inneres und Aeußeres, Kirche und Christus, Mittel und Zweck nicht getrennt werden können. Wie der Weg zum Vater Christus ist, so ist die Kirche der ‚Weg zum Leben', zu Christus, wie Irenäus sich ausdrückt; und so wenig Christus dadurch über den Vater sich setzt, daß er sagt: Niemand kommt zum Vater, außer durch mich! eben so wenig setzt die Kirche sich über Christus, wenn sie sich als seine Abgesandte bezeichnet, die allein zu ihm führt [1].

Ist demnach Christus die Wahrheit und alle Wahrheit

[1] Vgl. Kuhn, Tübing. Quartalschrift. B. XL. S. 226 ff.

nur in ihm und seinem Geiste, so ist die Kirche das Organ seiner Wahrheit, seines Geistes, seiner Gnade, jenes höheren Lebens, das er durch seinen Geist über die Menschheit ausgegossen, und Keiner mag Antheil empfangen an seinem Geiste, der nicht eingegliedert ist seinem Leibe [1]. Diesem seinem Geiste gehört die Kirche, sein mystischer Leib, wie sein wahrer Leib dem Logos gehörte; der Geist erfüllt sie, wie einst die sichtbare Erscheinung des Herrn, mit ‚Wahrheit und Gnade' [2]. ‚Was im Leibe des Menschen die Seele', spricht Augustinus [3], ‚das ist der Geist Christi in seinem mystischen Leibe, der Kirche; das wirkt er in der ganzen Kirche, was die Seele wirkt in allen Gliedern des Leibes. Ist ein Glied gelöst, so verliert es das Leben, das Leben bleibt im Leibe, folgt aber nicht dem gelösten Gliede; so folgt der hl. Geist dem gelösten Gliede nicht, das sich getrennt von der Kirche. Wollt ihr darum leben vom hl. Geiste, so bewahret die Liebe in der Kirche'; denn ‚Keiner empfängt den Geist, der nicht verbunden wäre der Einheit seines Leibes' [4]. So ist Christus immer in der Heilsanstalt der Kirche, als ihr energisches Princip und bleibender Grund [5], und immer reift die Kirche zu Christus hin [6], in ihren Gliedern, in der Gesammtheit der Erlösten, die als Bausteine eingefügt werden.

So wird das individuelle Heil gewirkt durch die Unterordnung unter die gottgesetzte objective Kirchengemeinschaft und Eingliederung in den kirchlichen Organismus, dieser aber erbaut sich immer auf's Neue und verjüngt sich durch

---

[1] Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Augustin. Tract. XXXVI. in Joan. n. 13.

[2] Joh. 1, 14.

[3] Serm. CCLXVII. 4. Cf. CCLXVIII. 2. Cf. Thom. Aquin. In Rom. 8, 9.

[4] Augustin. C. Crescon. II. 14.

[5] Ephes. 4, 16. [6] Ephes. 4, 15.

die vom gemeinsamen Leibe aufgenommenen Glieder. Wie das Menschengeschlecht ausgegangen ist von Gott durch den Einen Adam, aus dessen Blut Alle stammen [1], so geht das Reich der Wiedergeburt aus von Gott durch Christus und seine Kirche. So ist die Kirche der ordentliche Weg des Heils und außer ihr darum kein Heil [2]. Selbst da, wo die Gnade des Herrn Einen unmittelbar und auf außerordentlichem Wege beruft, wie einen Cornelius [3] und Paulus [4], sendet sie ihn hin zur Kirche, um von ihr das Siegel seines Berufes aus Gott zu empfangen.

Wer darum freiwillig außer der Kirche steht oder von der Kirche sich scheidet, der scheidet sich von Christus, hat keinen Antheil an seinem Geiste; denn ‚die mit Gott sind und Jesu Christo, diese sind Eins mit dem Bischofe‘ [5]. Die

---

[1] Apostelgesch. 17, 26.

[2] Symbol. Athanas. Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Profess. Fid. Trident.: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest. Die Reformatoren eigneten sich diesen Grundsatz an. So die Conf. Helv. I. 18. Belg. C. 28.

[3] Sende nach Joppe und rufe Simon zu dir, der genannt wird Petrus ... er wird dir sagen, was du zu thun hast. Apostelgesch. 10, 5 ff. 32 ff.

[4] Gehe in die Stadt und es wird dir gesagt werden, was du thun sollst... Es ging aber Ananias hin, legte ihm die Hände auf und sprach: Bruder Saulus, der Herr Jesus hat mich gesendet, ... auf daß du sähest und erfüllt würdest mit dem hl. Geiste; es blieb aber Saulus bei den Jüngern, die zu Damaskus waren, einige Tage. .. Barnabas aber führte ihn zu den Aposteln (Petrus und Jacobus) hin, und er ging mit ihnen in Jerusalem ein und aus und bekannte mit freimüthiger Zuversicht den Namen des Herrn Jesu. Apostelgesch. 9, 6 ff. Vgl. Gal. 1, 18. Gal. 2, 2. Paulus ascendit Hierosolymam cognoscendi Petri causa, ex officio et jure scilicet ejusdem fide et praedicationis. Tertull. De praescript. C. 23.

[5] Ignat. M. ad Philadelph. C. 3.

Kirche ist eben nur eine, außer ihr kennt sie nur Secten, keine Kirchen, wie nur Ein Herr ist, Ein Glaube, Eine Taufe, nur Ein Bräutigam und nur Eine Braut; ‚wer dem Schisma nachgeht, kann daher das Himmelreich nicht besitzen'; wie Eva die Mutter aller Lebendigen, so ist sie die Mutter, die allein Christo Söhne zum höheren Leben gebiert[1].

Also verdammt die Kirche die außer ihrem Schooße Lebenden? Nicht doch! Sie verdammt nicht; nur Der verdammt, der da ist der Herr des Lebens und des Todes und Jedem zumißt nach Gebühr. Der Satz: Nur in der Kirche ist Heil, hat durchaus keine subjectiv-individuelle, sondern eine rein objective und formale Bedeutung; die ethische Bestimmtheit des Einzelnen in dieser seiner falschen Stellung außer der Kirche, die unendlich vielfachen Grade und Abstufungen der Verschuldung und Zurechnungsfähigkeit, vom Zustande unfreiwilligen Irrthums an bis zur Indolenz des Indifferentismus, bis zur bewußten, völlig freien Befeindung und dem dämonischen Hasse der Wahrheit, mit einem Worte, den Gewissenszustand kann allein Der erkennen, vor dessen Auge Alles offen liegt. Ob

---

[1] Qui vult habere Spiritum sanctum, caveat foris ab Ecclesia manere, ut veraciter coalescat arbori vitae. Augustin. Ep. LXXXV. 11. ad Bonif. Cum unus sit et idem, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat nos unitatis vinculo. Cypr. De unit. Eccles. pass.; Ep. LXII. Wie Nitzsch (a. a. O.) meint, ist der Protestantismus schon bei Jes. 54, 13 vorausgesagt: Sie werden alle von Gott belehrt sein. Allein der Prophet sagt nicht, daß sie unmittelbar und ausschließlich von Gott belehrt werden; vielmehr das Gegentheil. Jerem. 3, 15: Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen, und sie werden euch weiden in Wissenschaft und Lehre. Der Herr (Joh. 6, 45) erklärt diese Stelle von der Nothwendigkeit der innern Gnade, und Nitzsch widerspricht sich selbst, indem er seine Schüler darüber belehrt, da diese ja, ist seine Bedeutung die wahre, keines Lehrers bedürfen. Cf. Maldonat. in h. l. u. bes. 1 Thess. 4, 9: Ihr selbst habt von Gott gelernt (θεοδίδακτοί ἐστε), daß ihr einander liebet. Cf. Chrysostom. Hom. XL. in h. l. Joan.

es unfreiwilliger Irrthum war oder Lüge — und letztere ist schon jedes Verharren und Stehenbleiben auf einem Standpunkte, wo der Durst nach höherer Wahrheit und religiöser Gewißheit noch nicht Befriedigung gefunden[1] —, dieß kann Gott allein entscheiden. „Jene,' spricht Augustinus[2], ‚welche einer, wenngleich falschen und verkehrten Meinung anhängen, sie aber nicht hartnäckig vertheidigen, nicht einmal selbst sie aufgestellt, sondern sie von ihren bereits verführten und im Irrthum befindlichen Eltern empfangen haben, die aber emsig nach der Wahrheit streben, bereit, sie anzuerkennen, so sie dieselbe gefunden, sind keineswegs den Häretikern zuzuzählen.' Wenn auch vom sichtbaren Leibe der Kirche getrennt, gehören sie wie die getauften Kinder fremder Confessionen, der Seele der Kirche an[3].

---

[1] Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 37 ff.

[2] Augustin. Ep. CLXII. Cf. Melch. Canus. De loc. theolog. XII. 9. Aehnlich sprechen die neueren Moralisten Reiffenstuel (De virtut. theolog. Qu. II. 19), Sporer (De prim. praecept. decal. Cap. II. Sect. 2, 2), Tanner u. A.

[3] In neuester Zeit hat Papst Pius IX. ein herrliches Wort in dieser Beziehung gesprochen (Allocut. hab. d. 9. Dec. 1854): Absit, V. F., ut misericordiae divinae, quae infinita est, terminos audeamus apponere; absit, ut perscrutari velimus arcana consilia et judicia Dei, quae sunt abyssus multa nec humana queunt cogitatione penetrari... Tenendum ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam; hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborant, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae limites designare queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum, sicuti est, intelligemus profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulentur; quamdiu vero in terris versamur mortali hac gravati mole, quae hebetat animam,

Auch der Führer der Protestanten in Preußen, F. J. Stahl, sprach i. J. 1855: Der Kern des Christenthums ist die Exclusivität: seine Wirkungsart ist die Aggression gegen alle anderen Religionen, die Propaganda unter den Völkern. Und wie könnte dieß auch anders sein? Seiner eigenen göttlichen Wahrheit gewiß, wie könnte es duldsam

---

firmissime teneamus ex catholica doctrina, unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma; ulterius inquirendo progredi nefas est. Und (Encycl. ad Cardin., Archiepisc. et Episc. Italiae d. 10. Aug. 1863): Commemorare et reprehendere oportet gravissimum errorem, in quo nonnulli catholici misere versantur, qui omnes homines in erroribus viventes et a vera fide atque a catholica unitate alienos ad aeternam vitam pervenire posse opinantur. Quod quidem catholicae doctrinae vel maxime adversatur. Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra Ecclesiam catholicam posse salvari, et contumaces adversus ejusdem Ecclesiae auctoritatem atque ab ipsius Ecclesiae unitate . . . pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem. . . Absit vero, ut catholicae Ecclesiae filii ullo unquam modo inimici sint iis, qui eisdem fidei caritatisque vinculis nobiscum minime sunt conjuncti; quinimo illos sive pauperes sive aegrotantes sive aliis quibusque aerumnis afflictos omnibus christianae charitatis officiis prosequi, adjuvare semper studeant, et inprimis ab errorum tenebris eripere contendant. ‚Die katholische Kirche spricht in dem Satze: Außer der Kirche ist kein Heil, consequenter, als die protestantische, wenn diese sagt, daß man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist, sagt Bossuet, so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen; denn noch seliger als selig kann doch kein Mensch zu werden verlangen.‘ Kant, WW. X. S. 316.

sein gegen den Irrthum, der Gott die Ehre und den Menschen das Heil entzieht?[1]

Verwirft die Kirche den Irrthum und Indifferentismus, die dogmatische Toleranz, so gebietet sie dagegen nicht bloß Duldung, sondern Achtung und Liebe der irrenden Person aus natürlichen und noch mehr aus übernatürlichen Motiven. „Hasset den Irrthum, liebet die Irrenden', ist mit Augustinus[2] ihr Bekenntniß. Diese ihre Liebe äußert sich zunächst im Gebete. ‚Die Liebe fordert es', sagt Pius IX.[3], ‚daß wir inständig bitten um die Bekehrung aller Völker,' d. i. zunächst um das Heil ihrer Seele, dann aber auch um jede andere Gabe; den Andersgläubigen in der Noth beizuspringen, ist Pflicht der Gläubigen, wie die katholischen Moralisten einstimmig lehren. Ja, nur der wahrhaft Gläubige ist auch der wahrhaft Liebende, nicht bloß Duldende, weil über die Seele auch des tiefst Gefallenen das Blut des Erlösers geflossen ist.

Was die bürgerliche und staatliche Toleranz angeht, so ist nach der Lehre der katholischen Theologen die Staatsgewalt berechtigt, Andersgläubigen Cultusfreiheit zu gestatten, wenn dieß das gemeine Beste oder ein Rechtsvertrag fordert, wie nicht minder den mehr oder weniger vollständigen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte (Parität)[4]. Dagegen

---

[1] ‚Die Gleichberechtigung der Religionen, die man fordert,' sagt der Protestant Brückner (Die Kirche. Leipzig, 1865, S. 187), ‚beruht auf Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man hat. Man streitet für Freiheit der Religionsübung und meint damit das Recht der Religionslosigkeit.' Cf. Syllab. Error. Prop. XVI: Homines in cujusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt.

[2] Serm. XLIX. 8.

[3] Allocutio d. d. 9 Dec. 1854. Catech. Rom. P. IV. Cap. 5, 1.

[4] Ritus infidelium tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur ... scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium. Thom. Summ.

verwirft die Kirche das Princip einer unbeschränkten Cultusfreiheit, wie sie jeder besonnene Staatsmann mit ihr, schon um des eigenen staatlichen Interesses willen, verwirft; denn welche Verbrechen wurden nicht im Namen der Religion verübt?[1] Eben so wenig kann das Ideal des Staates darin bestehen, daß dieser sich ganz von der Kirche löst oder im Sinne des Indifferentismus alle Religionen für gleich gut (oder gleich schlecht) betrachtet[2]; denn dieß ist gerade, als ‚wenn man einem Baume sagte, er müsse die Wurzeln zerstören, aus denen er bisher Saft und Leben gezogen, er werde aber doch fortexistiren'[3]. Religion und Sittlichkeit sind in jedem Staate unzertrennlich verbunden[4].

---

Theol. II. II. Qu. X. Art. 11. Gregor. de Valent. I. III. Disp. I. Qu. 7. Becan. Man. Controv. V. 16. Tanner, Theol. Schol. Tom. III. Disp. I. Qu. 9. Laymann, Theol. mor. II. 3, 12. Cardinal Rauscher in seinem Hirtenbrief über die Encyclica v. 8. Dec. 1864. Merkle, Die Toleranz. Dillingen 1865.

[1] Cf. Syllab. Error. Prop. LXXIX. Encycl. d. d. 8 Dec. 1864: Liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere. Vgl. Historisch-politische Blätter. 1859. S. 220 ff. ‚Es hat die Möglichkeit, verschiedene Religionen in sich zu dulden, für jeden Staat seine Grenze, wie selbst der auf Dissidententhum gegründete nordamerikanische Freistaat die Mormonen als ein unverträgliches Element in sich verspürt. Wo ein wirklicher Widerspruch gegen seinen sittlichen Geist sich erhebt, kann der Staat die fremde Religion so lange in sich tragen, als er sie still zu besiegen und factisch sie mit seinem sittlichen Geiste fortzuziehen hoffen darf.' Trendelenburg, Naturrecht §. 172. Cf. Thom. l. c.: paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Aehnlich Dahlmann, Politik § 294.

[2] Syllab. Prop. LV. Encycl. d. d. 8 Dec. 1864: Optimam societatis publicae rationem civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, aut saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine.

[3] Döllinger, Kirche und Kirchen S. 89. 93.

[4] Man denke nur an den Eid. ‚Die Theorie von Trennung der Kirche und des Staates entsteht nur als Nothbehelf in den Zeiten un-

Auch kann der Staat eine [1] oder mehrere Confessionen als Staatsreligion erklären und als solchen ihnen auch staatlichen Schutz gewähren. Oder hätte der Staat nicht die Pflicht, wohlerworbene Rechte der kirchlichen Gesellschaft zu achten? Ist die Glaubenseinheit nicht die Basis der Staatseinheit? Wenn die Zügellosigkeit in Wort und Schrift die heiligsten religiösen Gefühle täglich verletzt, die Religion spottet und höhnt, wenn die Sophistik des Unglaubens dem einfachen Gläubigen Fallstricke legt, um ihm mit dem Glauben allen religiösen Sinn und alle höhere Ueberzeugung zu entreißen — darf er nicht verlangen, daß die Regierung seinen Glauben schützt, wie sie seine Ehre, sein Eigenthum u. s. f. schützen muß, wie sie die Grundlehren des christlichen Sittengesetzes nicht ungestraft verhöhnen läßt? Ist die Religion ein geringeres Gut, als öffentliche Ruhe, Eigenthum und Recht, daß man behaupten könnte, das Schutzrecht des Staates dürfe nicht weiter gehen, als ‚so weit es die öffentliche Ruhe erheischt'? [2] Vielmehr hat der Staat ‚die Verpflichtung, die Landesreligion zu schützen' [3]. Die moralischen Mittel, durch welche

weiser Conflicte. Der von der Kirche getrennte Staat ist verstümmelt und stirbt geistig ab.' Trendelenburg a. a. O. §§. 170. Dahlmann a. a. O. §§. 293. 294. Ebenso Bluntschli, Allgem. Staatsrecht. Buch IX. 4. Vgl. I. 1. S. 426 ff. Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne. Paris, 1866. p. 166 suiv. Wir dürfen daher nicht Parität fordern aus Indifferentismus, oder weil eine solche Ordnung das Ideal der Stellung der Kirche sei und dem Wesen des Staates allein entspreche, noch im Sinne des religionslosen Staates.

[1] Syllab. Prop. LXXVII: Non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, ceteris quibuscunque cultibus exclusis.

[2] Optimam esse conditionem societatis, in qua Imperio non agnoscitur officium coërcendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet. Encycl. d. d. 8 Dec. 1864.

[3] Döllinger a. a. O. Wohl wird die Kirche als solche nicht

Religion und Kirche wirken, schließen den Rechtsschutz der letzteren keineswegs aus; gibt doch gerade die Religion die tiefsten und mächtigsten Motive auch für Erfüllung aller jener Pflichten, welche die Eigenthumsverhältnisse, Familien- und Staatsverband u. s. f. auflegen. Sollte die Staatsgewalt deßwegen, weil diese in ihrem innersten Grunde sittlicher Natur sind, durch ihre Strafgesetze den Gehorsam nicht erzwingen dürfen? —

Ewig gegenwärtig in der Kirche, nicht bloß mit seiner Gottheit, sondern als Gottmensch, mit allen Verdiensten, Gnaden und Segnungen, ist Christus ihr tiefster Lebensgrund. Seine heilige Menschheit, die sichtbare Trägerin, das sinnlich erschienene Organ seiner Erlösungsgnade, verklärt und Alle Jene verklärend, die sich ihr eingliedern, ist das große, universale Sacrament der Welt[1], das Heil der Menschheit und Princip der Wiedergeburt in sichtbarer Gestalt, das alle Sacramente und alles Heil in sich begreift. Denn was ist ein Sacrament? Augustinus gibt die Antwort: Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum[2]. Das irdische Element in der Gestalt des Menschensohnes, geeint und durchdrungen von dem ewigen Worte, ist das große Sacrament, aus dem alle höheren Kräfte, alle Gnadenwirkungen, das ganze neue Leben der Welt quillt; sein Erscheinen, sein Wirken, sein ganzes Leben war sacra-

---

untergehen, selbst wenn der Staat, statt zu schützen, sie verfolgt, aber wie viele ihrer Glieder gehen verloren, da die Sophistik des Unglaubens an der Sophistik der Leidenschaft in der Brust des Menschen einen mächtigen Bundesgenossen hat! Daß diese Schutzpflicht (Schutzrecht?) des Staates leicht in Bevormundung der Kirche und Lähmung ihrer inneren geistigen Kraft ausarten kann, beweist die Geschichte. Das Maß und die Mittel, durch welche der Staat die Kirche schützt, sind darum nicht für alle Zeiten und Verhältnisse dieselben.

[1] 1 Tim. 3, 16.

[2] Tractat. LXXX. 3 in Joan. Cf. Gregor. Naz. Orat. XLIV. Jenes ist die Form, dieß die Materie des Sacraments. Cf. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 2.

mental, in jedem Worte, mit jedem Schritte und Tritte Gnaden spendend. In der Kirche aber hat er sich einen mystischen Leib geschaffen, er hat ihr den Geist des Lebens eingehaucht[1] und sich gesetzt zu ihrem Haupte, eine neue Welt des ewigen, seligen, göttlichen Lebens mitten unter den Ruinen dieser Sterblichkeit. So ist denn die Kirche in Christus und durch ihn die Spenderin des Heils, das Eine große, universale Sacrament, in der das Sichtbare nicht bloß Bild und Symbol, sondern die Wohnung und das Werkzeug des unsichtbaren Christus ist, das Irdische und Sinnliche erhoben wird zum Organe des Himmlischen und Geistlichen, der Natur ein Quell der Gnade entspringt, die Natursymbolik zur objectiven Mystik, zur realen Geistesmittheilung gesteigert wird.

So ist denn auch die ganze Aufgabe der Kirche eine sacramentale, ein fortwährendes Ausströmen von Kräften unter sinnlichen Zeichen, eine beständige Geistesmittheilung in leiblicher Verhüllung[2]. So ist der Cultus der Kirche vorzugsweise ein sacramentaler Act, eine objective Mystik, ein fortgesetztes Herabströmen realer, übernatürlicher Kräfte über das Leben der Menschheit, eine fortgesetzte Darstellung des Zusammenhanges zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, das kirchenbildende Princip[3].

Und so fordert es des Menschen Natur. Denn er

---

[1] 1 Cor. 15, 45. Joh. 14, 20.

[2] Augustin. l. c. Instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Universalis causa salutis est Verbum incarnatum. Congruum igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causae virtus pertinget ad homines, illius causae similitudinem haberent. Thom. Aquin. C. Gent. IV. 56. Cf. Summ. Theolog. III. Qu. LX. Art. 6.

[3] Mortuo Christo percutitur lancea latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur Ecclesia. Augustin. in Joan. Tractat. XV. 8.

ist nicht Leib allein, nicht Geist allein, er ist ein leiblich-geistiges Wesen, ein durchgeisteter Leib und verleiblichter Geist. Nicht geschieden, wie zwei für sich bestehende und abgeschlossene Welten, stehen Leib und Geist einander gegenüber, vielmehr ist sein Geistesleben ganz bestimmt und bedingt durch seine sinnliche Natur und diese hinwieder ganz durchdrungen von der Hegemonie des Geistes. Die höchste Offenbarung des Geistes, das Wort, was ist es Anderes, als der Geist in leiblicher Hülle? Und die niedersten Thätigkeiten des Leibes sind geregelt durch den Geist und stehen in seinem Dienste. So muß denn auch das Heil, wie es einmal sich genaht in seinem Centrum, dem Gottmenschen, immerfort in analoger, organischer, sichtbar-unsichtbarer, geistig-sinnlicher Weise sich in immer weiteren Kreisen in das Leben der Menschheit ausgießen[1]. Dem Organismus des

[1] Der ächte Ideal-Realismus der kirchlichen Lehre vom Menschen (vgl. Bd. I. 1. Abth. S. 310) gegenüber einem rohen Materialismus einerseits, dem Dualismus, der sich bis zum Doketismus steigert, andererseits, erscheint mit seinen nothwendigen Consequenzen in der Anschauung vom Wesen der Sacramente. In einem Systeme, wo das Aeußere, Sinnliche Alles ist (Materialismus) oder das Innere Alles (die gnostisch-manichäischen Secten des Mittelalters, der Spiritualismus der Reformatoren), kann für das Sacrament keine Stätte mehr sein. Selbst nach Ausbruch des Abendmahlstreites, in seiner Schrift ‚Wider die himmlischen Propheten‘ zählte Luther die Sacramente zu den ‚allergeringsten Sachen‘. Luther's WW. Erl. A. B. XXIV. S. 141. ‚Bei diesem Drängen (der Reformatoren) auf den rein geistigen Inhalt des Christenthums war es eine Inconsequenz, daß sie die äußere Kirchengemeinschaft, Sacrament, Gebet und Gesang beibehielten.‘ Ritter, Der protestantische Gottesdienst und die Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. St. Gallen, 1840. S. 11. ‚Der Materialist,‘ sagt Fr. v. Baader (W. W. VII. S. 244), ‚welcher die Realität des immateriellen Empfindens, Schauens und Wirkens mit und inner dem materiellen läugnet, zeigt sich in einer ebenso schlechten Abstraction befangen, als jener Spiritualist, welcher das Immaterielle völlig vom Materiellen getrennt haben will.‘ So war ja auch die Gnade des Ur-

mystischen Leibes Christi entspricht der Organismus der Sacramente. ‚Wärest du unkörperlich', spricht Chrysostomus, ‚so hätte Gott ohne sinnliche Hülle dir die Gnade geboten; nun aber deine Seele im Körper eingeschlossen, giebt er dir das Unsichtbare in sichtbarer Gestalt'[1]. Ist ja doch des Menschen ganzes Leben, der Einzelnen wie ganzer Völker und Reiche, hineingesenkt in den tiefen Grund der leiblichen Natur und in allweg in sie verflochten, seine geistige Entwicklung von jener der leiblichen abhängig und allseitig bedingt und gerade darum jede ächt menschliche Entwicklung eine leiblich-geistige, d. i. historische; sollte das Reich der wiedergeborenen Menschheit und das Leben der neuen Creatur nicht in ähnlicher Weise sich entfalten?

Doch das ist es nicht allein. ‚Wir wissen,' spricht der Apostel, ‚daß alle Geschöpfe seufzen und in Geburtswehen liegen immer noch'[2]. Die Sünde des Menschen hatte ihren düsteren Schatten über die Natur gelegt, und sie, die nur ist um des Menschen willen und seine untrennbare Genossin, ward mit ihm hinabgezogen in den Fall; der Eitelkeit unterworfen, seufzt auch sie unter dem Fluche. Aber von der Knechtschaft des Verderbens befreit, soll auch sie dereinst erhoben werden zur Freiheit der Kinder Gottes. Indem

---

zustandes auf leiblicher Grundlage gegeben und sollte zugleich mit der leiblichen Fortpflanzung auf das ganze Geschlecht sich übertragen. Und der ‚Baum des Lebens inmitten des Paradieses' war das große Sacrament des ersten Menschen. Das Sacrament wendet sich darum nicht bloß an den Geist, sondern bestimmt, weiht, erlöst und erhebt den gesammten Menschen, bildet einen übernatürlichen Grund, in dem sein höheres Leben wurzelt.

[1] Homil. in Matth. LXXXIII. 4. Deus homini providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio, ut ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. Thom. Aquin. C. gent. IV. 56.

[2] Röm. 8, 19.

Christus seine heilige Menschheit aufnahm in die Lebenseinheit mit Gott, hat er in ihr und durch sie auch die Natur erlöst[1]; an ihm und durch ihn ist die Erlösung der Natur central vollzogen. Nun ist die Erde geweiht, denn Er ist über sie hingewandelt, sie ist heiliges Land; der Staub, den seine Füße berührten, ist geheiligt, ist wie eine Reliquie des Herrn; indem Er von den Früchten der Erde genoß, hat Er sie gesegnet, alles Irdische geweiht und durch seinen Geist in eine Gnadenreichung umgestaltet[2]. Und so setzt sein Werk sich fort im Sacrament und dem das Sacrament einfassenden Ring der Sacramentalien; durch sie muß die Natur selbst die Stufen bauen, auf denen der Mensch aus der Tiefe der Gottesferne aufsteigt zur Gemeinschaft der Liebe, des Lebens und Leibes seines Gottes. So kehrt im Sacrament der Mensch auf demselben Wege wieder zu Gott zurück, auf welchem er ihn verlassen hatte; dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen steht gegenüber der Baum des Kreuzes, der ‚Baum des Lebens' in den Sacramenten der Kirche, der orgiastischen Naturtrunkenheit des Heidenthums[3] die Naturweihe, und das von dem gnostisch-manichäischen Spiritualismus gemiedene Naturelement wird zum gnadenvollen Sacrament. Was mit dem trügerischen Zauber sündiger Lust des Menschen Sinne bethört und sein Herz berauscht hatte, das wird nunmehr zum wirksamen Zeichen und heilskräftigen Symbol göttlicher Gnaden[4], eine

---

[1] Terra, pontus, astra, mundus,
Quo lavantur flumine.
Hymn. Eccl. in Dom. Pass.

[2] 1 Tim. 4, 4. 5. Domine Jesu Christe, benedicere dignare panem istum, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes ex eo gustantes inde corporis et animae percipiant suavitatem. Missal. Rom. in Benedict. pan.

[3] Man denke nur an das Homaopfer in der altpersischen Religion.

[4] Quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus inde-

Anticipation zugleich dessen, was jetzt noch nicht ist, aber einmal sein wird, eine den ganzen Umkreis des Geschaffenen umfassende Erlösung und Verklärung.

So empfängt der Gläubige, indem die Gnade Christi in ein sinnliches Gewand sich hüllt und in sichtbarer Gestalt ihm entgegen kommt, ein sicheres Unterpfand ihrer Gegenwart, das seinen Glauben stärkt, seine Hoffnung stützt, seine Liebe entflammt, damit das schwache und von der Uebermacht des sinnlichen Lebens ringsum bestürmte Gemüth nicht muthlos verzage und, weil verlassen sich wähnend, in seinem Streben erlahme [1], so daß hier in vollstem Sinne das Wort gilt: Wo die Kirche im Sacrament und das Sacrament der Kirche, da ist der hl. Geist.

Weil in der Kirche endlich und von der Kirche gespendet, ist das Sacrament das stärkste Band der Einigung aller Kirchlichen unter sich und mit dem Haupte, das Zeichen, in dem sie sich erkennen und siegen [2], der gemeinsame Quell, aus dem für Alle das Heil entspringt [3], das Bekenntniß der Gleichheit Aller in der Kirche und vor Gott gegenüber einem einseitigen Spiritualismus und einer hoffärtigen, kirchenspaltenden Pseudomystik.

Hieraus ergibt sich die Bestimmung des Begriffes Sacrament. Zunächst von den geheimnißvollen Lehren des Christenthums überhaupt [4] gebraucht und besonders von dem großen Geheimniß der Erscheinung Gottes im Fleische [5], fand dieses Wort seine eigenthümliche Anwendung auf alle jene Momente und Culthandlungen vorzugsweise, in denen die er-

bite inhaerendo, . . per ipsa visibilia congruum fuit, quod hominibus remedia salutis adhiberentur. Thom. Aquin. l. c.

[1] Cf. Catechism. Rom. P. II. Cap. I. Qu. VII.

[2] Ibid. l. c. Augustin. C. Faust. Manich. XIX. 11.

[3] Per quae omnis justitia vel incipit, vel coepta augetur vel amissa reparatur. Concil. Trident. Sess. VII. init. Can. III—VII.

[4] Ephes. 3, 3. Col. 1, 26. [5] 1 Tim. 3, 16.

lösende und beseligende Macht und Gnade des Gottmenschen das menschliche Leben in ganz besonderer Weise erfaßt und durchdringt. Den Culthandlungen des Alten Bundes, welche die Gnade nur symbolisiren [1], nicht wirken, so wie dem Subjectivismus der Reformatoren gegenüber, welche, die wahre und innere Heiligung verwerfend, im Sacrament nur eine Stärkung, ein Siegel und die Bestätigung des Glaubens erblickten [2], bestimmen wir demnach das Sacrament als das sinnliche Zeichen, von Jesus Christus eingesetzt, welches die übersinnliche Gnade andeutet und an und durch sich wirkt [3].

Im Sacrament hat darum der Gottmensch die Summe seiner Verdienste, wie den Schatz aller durch sein Leiden und Blut uns erworbenen Gnaden niedergelegt [4]. Darum wirkt das Sacrament an und durch sich, als werkzeugliche Ursache [5] des Hauptes der Kirche und Spenders aller Gnaden, nicht in Kraft des Glaubens oder der Heiligkeit des Spenders, denn das Sacrament ist nur Eines und Dasselbe in Allen

[1] Concil. Trident. Sess. VII. Can. II. Cf. Augustin. C. Faust. XIX. 1.

[2] Cf. Luther. Opp. ed. Jen. Tom. III. fol. 268: Omnia Sacramenta ad fidem alendam sunt instituta. Melanchthon. Loc. theolog. p. 46.

[3] Catech. Rom. P. II. C. 1. Bei den Lateinern bezeichnete ‚Sacramentum' die Verpflichtung des eintretenden Soldaten zur Treue (Liv. Hist. XXII. 58. Tertull. Cor. Mil. 11). In weiterem Sinne ward es von den Geheimnissen des Christenthums, besonders der Trinität und Incarnation, sowie den Culthandlungen, besonders dem Abendmahl, gebraucht. Tertull. Praescr. C. 40. Cypr. Ep. 63. Leo M. Serm. LXIV. ed. Baller. Antiph. Lect. IV. in Off. Nativ. Dom. Augustinus nennt die Sacramente sichtbare Zeichen der unsichtbar wirkenden Gnade. De catechiz. rud. C. 26. Serm. ad pop. CCLXXII. Ep. XCVIII. Vgl. Bach, Die Siebenzahl der Sacramente. 1864, S. 15 ff.

[4] Trident. Sess. VII. Can. 6: ‚continent gratiam'. Thom. C. G. IV. 57: ‚passionem Christi quodammodo repraesentant'.

[5] Trident. Sess. VI. Cap. 7: ‚causa instrumentalis'.

— Eine Taufe[1] — verschieden aber die Heiligkeit in den Verschiedenen. Darum ist die Taufe, selbst von Außerkirchlichen und Ungläubigen gespendet, gültig; denn es ist Christus und seine Kirche, die implicite im Sacrament wirkt, der darum der Getaufte eingegliedert wird und angehört[2].

Nur Eine Bedingung wird daher vom Spender zur gültigen Sacramentenspende gefordert, die Intention, zu thun, was die Kirche thut[3]. Denn da das Sacrament von Christus instituirt, kraft Christi Willen und nach seiner Bestimmung wirkt, so ist der Spender im Augenblicke der Spendung Christi Diener, muß darum als solcher sich wissen und wollen. Darum muß er nicht bloß mit Bewußtsein und Freiheit den Act setzen, sondern auch in diesem nicht einen beliebigen äußeren Gebrauch, sondern die von Christus gewollte sacramentale Handlung setzen. Indem er aber thun will, was die Kirche thut, will er implicite eben thun, was Christus instituirt hat, dessen Organ die Kirche ist, als deren Diener der Spender im Augenblicke der Spendung erscheint[4].

---

[1] ‚Unum baptisma.' Symb. Nic.-Const. Ephes. 4, 5. Aug. in Joan. Tract. V. 6: Hic (Christus) est, qui baptizat. De Baptism. III. 4. Non ex merito eorum, per quos datur, baptismus agnoscendus est. Vgl. den verworfenen Artikel IV. des Wikliff und Hus: Si Episcopus vel Sacerdos est in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat.

[2] Trident. Sess. VII. Can. IV. Darum erklärte der Papst Stephanus I. den Versuchen der Wiedertaufe von Ketzern gegenüber (Cypr. Ep. 74): Si quis a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam. Conc. Arelat. I. (314). Can. XXVIII.: ‚manus ei tantum imponatur'. Conc. Nicaen. Can. VIII. u. Can. XIX. Augustin. de Bapt. II. 7: Quam consuetudinem credo ex Apostolica traditione venientem. Eug. IV. ad Arm.: Etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo facere intendat, quod facit Ecclesia.

[3] Trident. l. c. Can. XI.

[4] Thom. Aquin. Summa Theol. III. Qu. LXIV. Art. 8: Ea,

Diese sacramentale Thätigkeit Christi in und durch seine Kirche wird aber in besonders ausgeprägten Formen hervortreten in den Hauptepochen und Entscheidungsmomenten im Leben des Menschen nach Maßgabe seiner Grundbestimmung und individuellen Lebensaufgabe, als energisches Princip und Weihekraft, durch welche das übernatürliche, sittlich-religiöse Leben in der Menschheit nach seinen Grundbeziehungen und Berufssphären sich bethätigen soll. Wenn wir nun dieses höhere Leben des Menschen überblicken, so entsteht es, entwickelt es sich und verläuft nach ähnlichen Gesetzen, wie das Leben in der natürlichen Schöpfung. Denn das Leben der Gnade ist nicht bestimmt, neben jenem der Natur äußerlich einher zu gehen; vielmehr ist dieses doppelte Leben der Natur und der Gnade das Leben des Einen Menschen in derselben Menschheit; darum sollen sie sich wechselseitig durchdringen, das übernatürliche Leben soll auf Grund des natürlichen sich entfalten, das natürliche zum übernatürlichen erhoben werden.

Dieser Momente und Entwicklungsstufen aber sind wesentlich sieben[1].

Das Leben nach der Ordnung der Natur tritt ein mit der Geburt aus dem Fleische; das Leben nach der Ordnung der Gnade verleiht die Wiedergeburt aus Gott[2] — die Taufe — zum Leben in Gott, in Christus und seiner Kirche[3]. Der Getaufte reift heran, Arbeit und Kampf wird

quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest, ordinari et ad munditiam corporalem et ad sanitatem corporalem et ad ludum, et ad multa alia hujusmodi; et ideo oportet, quod determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis. Ueber die Controverse, ob die bloße intentio externa genüge, cf. Benedict. XIV. De Syn. dioec. VIII. 2. u. De sacrif. Missae III. 10.

[1] Concil. Florent. Decr. pro Armen. in Bulla ‚Exultate'.

[2] Joh. 1, 13. Matth. 3, 9.

[3] Per baptismum spiritualiter renascimur. Concil. Florent. l. c.

sein Antheil, die Welt umdrängt ihn mit ihren Lockungen; da schüttet der Geist in der Kirche, der Geist der Liebe und der Kraft[1] seine Gaben aus über sein Herz, wie ehedem über die zagenden Jünger, daß es heranreife zum vollen Mannesalter in Jesus Christus[2]; im Glauben gestärkt, die Lenden umgürtet mit heiliger Kraft, sendet die Kirche in der Firmung[3] die Ihren in's Leben hinaus. Das Leben des Leibes kehrt fortwährend zurück zur Erde, von der er genommen ist, um an Brod und Wein, dem Mark und Blut der Erde, sich zu nähren; so geht das Leben der Gnade immerbar zurück zum Quell der Gnade, aus dem es geflossen, sich nährend vom Fleisch und Blute seines gottmenschlichen Hauptes, dem Brode des Lebens, dem Weine des Geistes; das Element der Lebensnahrung im Reiche der Natur wird im Reiche der Gnade das Sacrament der Lebenseinigung und Lebensgemeinschaft mit Christus[4]. Das leibliche Leben erkrankt und bedarf des Arztes; alle Krankheit aber und alles Wehe stammt aus der Sünde. Darum hat der Herr den Aposteln die Vollmacht übertragen, die Sünden zu vergeben[5], gleich Ihm, dem guten Hirten, nachzugehen den Verlorenen, den Elenden und Schuldbeladenen, Friede, Freude und Leben in Gott ihnen wiederzubringen in der Buße[6]. Der Tod ist der Sünde Sold, und die Natur schauert vor dem Tode; Christus aber hat den Tod überwunden und dem Schmerz der Todesstunde seinen Stachel genommen, da er die Sünde besiegt. Nun tritt der Sohn

---

[1] Tim. 1, 7. [2] Ephes. 4, 13.

[3] Per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide. Concil. Florent. l. c.

[4] Renati et roborati, nutrimur divinae Eucharistiae alimonia. Concil. Florent. l. c.

[5] Joh. 20, 23.

[6] Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur. Concil. Florent. l. c.

der Kirche aus dem Stadium des Streites in jenes des Triumphes. Darum naht sich hier zum letzten Mal die Kirche, ausgießend das Oel des Trostes auf die von Sündenresten und der Erinnerung ihrer Fehlthaten geängstigte, vom Versucher angefeindete Seele, salbt den schmerzdurchwühlten Leib mit dem Balsam des Heils und stellt sich mit ihm fürbittend vor den Thron des ewigen Richters[1].

Das natürliche Leben verläuft in der Zeit, durch die Zeugung auf Grund der Naturgemeinschaft immer neue Glieder dem großen Organismus des Geschlechts einfügend. In ihm, und der natürlichen Ordnung sich anschließend, entwickelt sich das Reich der Gnade, durch eine übernatürliche Zeugung immerdar Christo Söhne gebärend[2], das Irdische zum Himmlischen erhebend, das Vergängliche durchweihend mit Unvergänglichem, ausstreuend den Samen des Ewigen in die Furchen der Zeit. Adam empfing von Gott den Hauch des Lebens und ward so der Stammvater des Geschlechts; Christus haucht die Apostel an[3] und verleiht ihnen seinen Geist, der das neue Leben, die zweite, höhere Ordnung schafft, und ist so der Stammvater der Erlösten, immerfort Söhne zeugend in und durch das Priesterthum, das er aussendet, wie er gesendet ist vom Vater[4]. Dieser Brautstand Jesu Christi mit seiner auserwählten Kirche zur Erzeugung eines neuen Volkes[5], für die er sich hingegeben in unendlicher Liebe, die ganz mit ihm Eins geworden, durch seinen Opfertod begründet, im Priesterthume fortgesetzt und befestigt, durch die Taufe und das Sacrament seines Leibes und Blutes in immer weiteren Kreisen die Menschheit um-

---

[1] Spiritualiter etiam et corporaliter sanamur, prout expedit, per extremam unctionem. Concil. Florent. l. c.

[2] 1 Cor. 4, 15. [3] Joh. 20, 22.

[4] Per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter. Concil. Florent. l. c.

[5] Tit. 2, 14.

fassend, findet sein Gegenbild[1] in dem Bunde von Mann und Weib. In heiliger Liebe begründet, in untheilbarer Einheit und unverbrüchlicher Treue bewahrt, soll durch das Sacrament der Ehe[2] das Geschlecht in seinem tiefsten Lebensgrunde die Weihe empfangen und die natürliche, sinnliche Wurzel der Menschheit durchgeistet werden zum Träger und Organe höheren Lebens in Christo, die leibliche Gemeinschaft ein geistlicher Bund, eine Kirche im Fleische.

In gewohnter Kürze und Prägnanz stellt Thomas von Aquin[3] denselben Gedanken dar: „Weil die Mittel zu unserm geistlichen Heile uns gegeben worden sind unter sinnlichen Zeichen, so folgt von selbst, daß diese Heilmittel für das geistliche Leben verschieden sind nach der Analogie des leiblichen Lebens. Im leiblichen Leben aber finden wir eine doppelte Ordnung; denn da sind Solche, welche das leibliche Leben in Andern fortpflanzen und ordnen, und wieder Solche, welche fortgepflanzt und geordnet werden. Im leiblichen und natürlichen Leben bedarf es aber dreier Dinge, die an und für sich nothwendig sind, und ein Viertes, das an und für sich nicht nothwendig ist. Zuerst muß ein Wesen durch leibliche Geburt Leben empfangen, sodann bis zum entsprechenden Maß der Größe und Kraft gelangen, weiter bedarf es zur Entfaltung des geborenen und entwickelten Lebens der Nahrung. Daher hat die vegetative Seele, welche das Princip des Lebens ist, eine dreifache Function, der Zeugung, des Wachsthums und der Ernährung. Weil aber

[1] Ephes. 5, 32.

[2] Per matrimonium Ecclesia corporaliter augetur. Concil. Florent. l. c. Vgl. Bemerkungen zum zwölften Vortrag.

[3] C. gent. IV. 58. Cf. Bonavent. Breviloqu. VI. 3: In hac acie Ecclesiae Baptismus est ingredientium, Confirmatio pugnantium, Eucharistia vires resumentium, Poenitentia resurgentium, extrema Unctio exeuntium, Ordo novos milites introducentium, Matrimonium novos milites praeparantium.

dem leiblichen Leben ein Hemmniß zustoßen kann, wodurch es geschwächt wird, so ist ein Viertes nothwendig, nämlich die Heilung des erkrankten Organismus. So ist im geistlichen Leben das Erste die geistliche Geburt durch die Taufe, sodann das geistliche Wachsthum bis zur vollkommenen Stärke durch die Firmung, endlich die geistliche Nahrung durch das Sacrament der Eucharistie. Es bleibt noch ein Viertes, nämlich die geistliche Heilung, welche entweder bloß die Seele berührt durch das Sacrament der Buße, oder von der Seele auch auf den Leib übergeht, wenn dieß dienlich ist, die letzte Oelung. Die leibliche Fortpflanzung steht den Eltern zu, die äußere Ordnung dem politischen Regiment, welches für den Frieden der bürgerlichen Gesellschaft sorgt. So verhält es sich auch im geistlichen Leben. Einige pflanzen fort und erhalten das geistliche Leben durch einen rein geistlichen Beruf, welchen das Sacrament der Priesterweihe verleiht, Andere durch einen leiblichen und geistlichen zugleich, was im Sacrament der Ehe stattfindet, in welchem Mann und Weib sich verbinden zur Zeugung und Erziehung von Kindern zum Dienste Gottes.'

---

## Bemerkungen zum zwölften Vortrag.

Die Anschauung Göthe's über den Organismus der Sacramente spricht derselbe in seinem ‚Aus meinem Leben', Gesammelte Werke, 1851. Bd. XVIII. S. 262 ff., also aus:

Der Christ muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußern Kirche als vollkommen Eins anzusehen, als das große, allgemeine Sacrament, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Theilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mittheilt.

Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zum vorübergehenden Gruß oder zum Tanze; der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und das Band ist unauflöslich. Es währt nicht lange, so bringen diese Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars; es wird mit heiligem Wasser gereinigt und der Kirche dergestalt einverleibt, daß es diese Wohlthat nur durch den ungeheuersten Abfall verscherzen kann. Das Kind übt sich im Leben an den irdischen Dingen selbst heran, in himmlischen muß es unterrichtet werden. Zeigt sich bei der Prüfung, daß dieß vollständig geschehen sei, so wird es nunmehr als wirklicher Bürger, als wahrhafter und freiwilliger Bekenner in den Schooß der Kirche aufgenommen, nicht ohne äußere Zeichen der Wichtigkeit dieser Handlung. Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vortheile, jedoch auch die Pflichten. Aber inzwischen ist ihm als Menschen manches Wunderliche begegnet; durch Lehren und Strafen ist ihm aufgegangen, wie bedenklich es mit seinem Innern aussehe, und immerfort wird noch von Lehren und von Uebertretungen die Rede sein; aber die Strafe soll nicht mehr stattfinden. Hier ist ihm nun in der unendlichen Verworrenheit, in die er sich bei dem Widerstreit natürlicher und religiöser Forderungen verwickeln muß, ein herrliches Auskunftsmittel gegeben, seine Thaten und Unthaten, seine Gebrechen und seine Zweifel einem würdigen, eigens dazu bestellten Manne zu vertrauen, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, durch gleichfalls symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld zu beseligen und ihm rein und abgewaschen die Tafel seiner Menschheit wieder zu übergeben weiß. So, durch mehrere sacramentliche Handlungen, welche sich wieder bei genauerer Ansicht in sacramentliche kleinere Züge verzweigen, vorbereitet und rein beruhigt, kniet er hin, die Hostie zu empfangen, und daß ja das Geheimniß dieses

hohen Acts noch gesteigert werde, sieht er den Kelch nur in der Ferne; es ist kein gemeines Essen und Trinken, das befriedigt, es ist eine Himmelsspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht.

Jedoch glaube der Jüngling nicht, daß es damit abgethan sei, selbst der Mann glaube es nicht! Denn wohl in irdischen Verhältnissen gewöhnen wir uns zuletzt, auf uns selber zu stehen, und auch da wollen nicht immer Kenntnisse, Verstand und Charakter hinreichen; in himmlischen Dingen dagegen lernen wir nie aus. Das höhere Gefühl in uns, das sich oft selbst nicht einmal recht zu Hause findet, wird noch überdieß von so viel Aeußerem bedrängt, daß unser eigenes Vermögen wohl schwerlich Alles darreicht, was zu Rath, Trost und Hülfe nöthig wäre. Dazu aber verordnet, findet sich nun auch jenes Heilmittel für das ganze Leben, und stets harrt ein einsichtiger, frommer Mann, um Irrende zurecht zu weisen und Gequälte zu erledigen.

Und was nun durch das ganze Leben so erprobt worden, soll an der Pforte des Todes alle seine Heilkräfte zehnfach thätig erweisen. Nach einer von Jugend auf eingeleiteten zutraulichen Gewohnheit nimmt der Hinfällige jene symbolischen, bedeutsamen Versicherungen mit Inbrunst an, und ihm wird da, wo jede irdische Garantie verschwindet, durch eine himmlische für alle Ewigkeit ein seliges Dasein zugesichert; er fühlt sich entschieden überzeugt, daß weder ein feindseliges Element noch ein mißwollender Geist ihn hindern könne, sich mit einem verklärten Leib zu umgeben, um in unmittelbaren Verhältnissen zur Gottheit an den unermeßlichen Seligkeiten Theil zu nehmen, die von ihr ausfließen!

Zum Schlusse werden sodann, damit der ganze Mensch geheiligt sei, auch die Füße gesalbt und gesegnet. Sie sollen, selbst bei möglicher Genesung, einen Widerwillen empfinden, diesen irdischen, harten, undurchdringlichen Boden zu berüh-

ren; ihnen soll eine wundersame Schnellkraft mitgetheilt werden, wodurch sie den Erdschollen, der sie bisher anzog, unter sich abstoßen. Und so ist durch einen glänzenden Cirkel gleich würdig heiliger Handlungen, deren Schönheit von uns nur kurz angedeutet worden, Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinander gerückt liegen, in einem stetigen Kreise verbunden.

Aber alle diese geistigen Wunder entsprießen nicht, wie andere Früchte, dem natürlichen Boden, da können sie weder gesäet, noch gepflanzt, noch gepflegt werden. Aus einer andern Region muß man sie herüberflehen, welches nicht Jedem, noch zu jeder Zeit gelingen würde. Hier entgegnet uns nun das höchste dieser Symbole aus alter, frommer Ueberlieferung. Wir hören, daß ein Mensch vor dem andern von oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne. Damit aber dieß ja nicht als Naturgabe erscheine, so muß diese große, mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übertragen und das größte Gut, das ein Mensch erlangen kann, ohne daß er jedoch dessen Besitz von sich selbst weder erringen, noch ergreifen könne, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Ja, in der Weihe des Priesters ist Alles zusammengefaßt, was nöthig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgend eine andere Thätigkeit dabei nöthig hätte, als die des Glaubens und des unbedingten Vertrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Wink, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der Segen, den er ertheilt, und der um desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch

sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte!

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Theil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für canonisch erklärt werden! Und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten!

---

## Dreizehnter Vortrag.

---

# Die heiligen Sacramente.

Taufe. — Kindertaufe. — Ihre Rechtfertigung und Folgen. — Firmung. — Buße. — Sie ist ein Gericht zur Vergebung. — Das Sündenbekenntniß ein Gesetz Gottes und ein Gesetz der Natur. — Beicht und Reue. — Sittliche und sociale Folgen der Beicht. — Das Sündenbekenntniß im A. B. — Der Ablaß. — Oelung. — Priesterthum. — Allgemeines und besonderes Priesterthum. — Das Amt nicht aus der Gemeinde. — Die Ehe als Gesetz der Natur und Sacrament. — Civilehe. — Unauflösbarkeit der Ehe. — Ihre Folgen. — Wirkungsweise der Sacramente. — Die kirchliche Ueberlieferung. — Die sichtbaren Elemente im Sacrament. — Das Wasser. — Das Oel. — Brod und Wein. — Vierzahl der Elemente. — Siebenzahl der Sacramente. — Der christliche Kirchenbau. — Bemerkungen.

Christus ist der König im übernatürlichen Reiche der Kirche; wie das Leben des Hauptes den ganzen Leib erfaßt und durchkreist, so strömen von ihm unsichtbar-sichtbar die Gnaden und Kräfte jenes höheren Lebens aus, das, in ihm und mit ihm zuerst erschienen, unser Aller Leben werden soll. So hat sich uns schon von vorn herein die Congruenz der sieben Sacramente ergeben. Was das Heil der Kirche erheischt, hat der mitten in ihr weilende Heiland nicht verweigert. So finden wir denn auch die sieben Sacramente eingesetzt für das siebenfache Bedürfniß der zu Gott zu erhebenden Menschennatur.

Zur Taufe hat der Herr selbst die Apostel ausgesendet[1]. Durch sie wird der Täufling aufgenommen zum Bekenntnisse des dreieinigen Gottes, zur Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung des Herrn[2], wird er als lebendiges Glied dem Leibe Christi verbunden[3]; eingetaucht in die belebende Fluth durch die Kraft der Gnade, geht er aus ihr als eine neue Creatur[4] hervor, die, gestorben der Welt und dem Fleische, nur in und mit Christus lebt. So ist die Taufe ein Bad der Wiedergeburt[5], Princip des neuen Lebens, das durch den Hinzutritt des freien Willens mehr und mehr sich entfaltet und der Verklärung entgegenreift. Da ist hinweggenommen alle Schuld und Strafe[6] der Sünde, ist das Princip der Gnade und Heiligkeit, ein Keim des Lebens und Lichtes in die Seele gelegt; und wie der Baum die welken Blätter abwirft, wenn ein neuer Frühling in ihm sich regt, so fällt das Alte, beginnt und wächst der neue Mensch heran, ein geistlicher, himmlischer Mensch unter dem Gewande der Sterblichkeit, im Kampfe gegen die Triebe überwuchernder Sinnlichkeit, die das Sacrament ihm nicht genommen, sondern gelassen zur Uebung der Geduld, zum Ringplatze seiner Freiheit, als Bedingung seiner Krone[7]. In der Taufe erfaßt Christus das Kind der Welt

---

[1] Gehet hin, lehret (eigentlich. machet zu Jüngern, indem ihr sie taufet — μαθητεύσατε βαπτίζοντες αὐτούς) alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Matth. 28, 19.

[2] Röm. 6, 4. [3] Gal. 3, 27.

[4] ‚Quasi modo geniti', ‚Neophyten'.

[5] Tit. 3, 5.

[6] Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Symbol. Nicaen.-Constant. Concil. Trident. Sess. V. Can. V. Sess. VII. Can. V. Sess. VI. Cap. 14. Vgl. Röm. 8, 1. Gal. 3, 1. Joh. 3, 1.

[7] Concil. Trident. Sess. V. Can. V.

und der Sünde, weiht es ein zu seinem Gliede und, zum Gotteskinde, schenkt ihm das Unterpfand des Heils und das Heil selbst. Da ist der Bund der Seele mit Gott besiegelt und die Aufgabe ihr nun geworden, ihn treu zu bewahren [1]. Wie Adam durch die Erhebung zum übernatürlichen Gottesbilde in eine zweite Welt, das Reich der Gnade, eintrat und der Stand der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zunächst nicht ein errungener, sondern ein geschenkter war, der aber im Freiheitskampfe angeeignet werden sollte, wie das natürliche Leben uns gegeben ward ohne uns, aber von uns bejaht und allseitig entwickelt werden soll, so die Gnade der Taufe. Da ergreift das Haupt der Kirche, das in der Taufe und durch sie gnädig waltet [2], den Täufling in der innersten Tiefe seines ganzen Wesens, pflanzt ihn nach Leib und Seele seinem verklärten Leibe ein; so wird die Taufe Bedingung, Anfang und Princip des Reiches Christi in uns [3].

Eben diese Bedeutung der Taufe rechtfertigt deren Vollzug an den Kindern, abgesehen von der steten Tradition in der Kirche [4]. Hat der organische Verband im Reiche der Natur in ihnen eine Gemeinschaft der Sünde und des Todes begründet, so nimmt die Gnade Christi sie auf in den Or-

---

[1] 1 Petr. 3, 21.

[2] Daher auch die Taufe außer der Kirche gültig, wenn sie nur formal richtig mit der Intention der Kirche gespendet wird. Cf. Concil. Lateran. IV. Cap. Firmiter. Profess. fid. Oriental. a Benedict. XIV. propos.

[3] Cf. Concil. Lateran. II. Cap. 23. Concil. Trident. Sess. VII. Can. II. Die katholische Kirche hat daher den ursprünglich einfachen Act der Taufe schon vom zweiten Jahrhundert an mit einem großen Reichthum symbolischer Handlungen umgeben, um ihren Begriff von derselben recht tief den Gemüthern einzuprägen und ihre hohe Idee von dem neuen christlichen Leben durch die verschiedensten Sinnbilder anschaulich zu machen. Vgl. Möhler, a. a. O. S. 214.

[4] Concil. Trident. Sess. VII. Can. XII. XIII.

ganismus des Heils durch die Wiedergeburt — dieß nicht bloß im bildlichen, psychologisch-ethischen, sondern übernatürlich realen, mystischen Sinne — ohne ihren Willen, wie auch ohne ihren Willen sie hineingeboren wurden in den Verband der Sünde [1]. In der Kindertaufe wird Christus, der da will, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß Gottes gelangen, der Heiland und Seligmacher der Kinder, gründet er in ihnen die Fundamente der Kirche durch die Gnade der Rechtfertigung, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die den heranwachsenden Christen befähigt und hinneigt, die Acte dieser göttlichen Tugenden zu setzen [2]. Die Eltern haben

[1] Christus sui Spiritus occultissimam gratiam latenter infundit et parvulis. Augustin. De pecc. mer. I. 9. Cf. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. LXIX. Art. 6: Nescierunt distinguere (jene, welche die Gnade bei der Kindertaufe läugneten) inter habitum et actum.

[2] Cf. Thom. l. c. Art. 4. Art. 6. Hierin wurzelt die unerläßliche Pflicht der Erziehung der heranwachsenden Jugend auf Grund der Taufgnade und des Glaubens zum Leben im Glauben. Die Kirche hat daher ein unveräußerliches Recht auf die religiöse Erziehung; denn das getaufte Kind gehört vor Allem Gott und der Kirche. Hierin wurzelt in gleicher Weise die Würde des Kindes, ist der Segen einer ächt christlichen Kindererziehung begründet. Während das heidnische Alterthum die Neugeborenen verkaufte, aussetzte oder tödtete und schon im Keime den künftigen Menschen vernichtete (cf. Aelian. Histor. II. 7. Terent. Andria Act. II. Sc. 3. Ebenso Tab. IV. des XII Tafelgesetzes) und seine größten Geister, wie Platon (De Republ. V. p. 276 seqq.) und Aristoteles (Politic. VII. 14. Cf. Tacit. Germ. C. 19. Tertull. Apologet. C. 9) diesen Gebrauch rechtfertigen, ward die Kirche, indem sie in der Taufe den Neugeborenen als Bürger dem Reiche Gottes einverleibte, zugleich seine Retterin für dieses irdische Leben, und indem sie die Stirn dieses Wesens, welches das Alterthum mit Verachtung ansah und wegwarf, mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, weist sie hin auf die unendliche Würde dieses gottbegnadigten Kindes, über welches das Blut Christi geflossen.

Cf. Syllab. Error. Prop. XLVII: Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae patent omnibus cujusque e populo classis pueris, ac publica universim Instituta, quae

dem Kinde das natürliche Leben gegeben, mit der Anlage zur Vernunft, die nun der Pflege, Entwickelung und Erziehung bedarf. Darum sind die Eltern die geborenen Erzieher ihrer Kinder, der Staat soll nur subsidiär eintreten, indem er an Erziehungselementen das bietet, was die einzelne Familie sich zu verschaffen nicht im Stande ist. Die Kirche hat dem Kinde das übernatürliche Leben gegeben in der heiligen Taufe, darum ihre Pflicht und ihr Recht auf die Pflege dieses höheren Seelenlebens durch christliche Erziehung. Natur und Gnade, Vernunft und Glaube schließen sich nicht aus, sondern bedingen und ergänzen einander; so die Erziehung durch Staat und Kirche, beide auf Grund der Familie, die der menschlichen Gesellschaft Glieder, dem Reiche Gottes Bürger und Himmelserben bilden soll. Wie Vernunft und Freiheit im natürlichen Kindeszustande schlummern, so sind in der Taufe des Kindes die Potenzen des übernatürlichen Lebens, des übernatürlichen Glaubens, der Liebe und aller Tugend gegeben, die mit der Entfaltung des leiblichen Lebens sich zugleich entfalten [1]. Wie auf Grund der Natur der Einzelne als Sohn seines Vaters in die Familie, als Bürger des Staates in den Staatsverband hineingeboren wird, so wird er in der Taufe Kind Gottes, Bürger des Reiches Christi auf Erden, Glied der Kirche. Und wie der Staat ein Werk Gottes in der Geschichte ist als Urhebers der Natur und

---

literis severioribusque disciplinis tradendis et educationi juventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi et ingerentia, plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subjiciantur ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim.

Prop. XLVIII: Catholicis viris probari potest ea juventutis instituendae ratio, quae sit a catholica fide et ab Ecclesiae potestate sejuncta, quaeque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenae socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet.

[1] Catech. Rom. P. II. Cap. II. Qu. 49. 51.

nicht Product menschlicher Willkür, so ist die Kirche ein Werk Gottes als Vaters der Gnade und der Eintritt in sie nicht Sache der menschlichen Freiheit allein, sondern der Gnade, die erwählt und zum neuen Leben gebiert [1].

So war denn auch die Kindertaufe in der Kirche vom Anfange an [2]; ihre Rechtfertigung liegt im Wesen des Sacraments, in der Bedeutung und Wirksamkeit der Gnade Christi durch dasselbe. Der Protestantismus, dem nur der actuelle Glaube die Seligkeit wirkt, der die Mission der Kirche und das Wesen des Sacraments verkennt und Alles in's Subjective herabzieht, widerspricht sich selbst, wenn er die Kindertaufe beibehält; er kann ihr nur pädagogische Bedeutung zuerkennen [3].

---

[1] Die Erneuerung des Taufbundes bei der ersten heiligen Communion kann daher nur die Bedeutung einer Erinnerung und neuer Bestätigung haben, nie aber das Werk Gottes in Frage stellen. Cf. Concil. Trident. Sess. VII. Can. XIV: Si quis dixerit, hujusmodi parvulos baptizatos, si adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine polliciti sunt ... a. s.

[2] Hoc inquam, Ecclesia semper habuit, semper tenuit; hoc a majorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit. Augustin. De Verb. Apost. Serm. CLXXVI. 2. Origen. In Cap. 5 Ep. ad Rom. Iren. Adv. Haeres. II. 22.

[3] Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube. II. S. 423. Olshausen, Bibl. Comment. II. S. 834. Strauß, Glaubenslehre. II. S. 556. So sagt auch Luther (Opp. ed. Jen. Tom. II. p. 601): „die Taufe macht nicht gerecht ohne den Glauben, der Glaube aber macht gerecht ohne die Taufe; wir läugnen herzhaft, daß die kleinen Kinder, indem sie ohne Glauben sind, durch die Taufe gerechtfertigt werden." Später erklärt er, die Taufe könne ja auch nachfolgen, wodurch freilich die Taufe zu einer leeren Ceremonie herabgewürdigt würde; den stellvertretenden Glauben der Eltern und Pathen ließ er auch fallen, so daß er nur noch den Gedanken festhalten konnte, den Kindern komme ein eigener actualer Glaube zu, der durch den heiligen Geist in ihnen angefacht werde. So auch die späteren Dogmatiker. Quenstedt IV. 147: Per baptismum Spiritus sanctus fidem veram et actualem in

Die sündentilgende Kraft des Martyriums als des Ausdruckes vollkommener Liebe (Bluttaufe) hat die Kirche von jeher anerkannt[1]; sie hat daher nie für die Martyrer gebetet. Eben so vertritt die Begierdetaufe die Stelle der wirklichen Taufe[2].

Das Sacrament der Firmung spendeten die Apostel; darum reisen Petrus und Johannes nach Samaria, und ihre Händeauflegung ließ die Kraft des hl. Geistes auf die Getauften herabsteigen[3]. Allerdings theilte diese Händeauflegung nicht selten auch Charismen mit, aber ihre Bedeutung geht nicht ausschließlich darin auf; diese außerordentlichen Gaben waren auch dem Glauben als solchem allein verheißen[4], nicht aber nothwendig mit ihm verbunden. In der Händeauflegung wird jener Strom des Geistes, der an Pfingsten sich über die Kirche ergossen, auf alle Glieder derselben übergeleitet; sie werden gesalbt durch den Geist, der ihnen sein Siegel

---

infantibus accendit, unde et infantes baptizati vere credunt. Sie können aber, wie er meint, um so eher, wenn auch ohne Vernunftgebrauch, glauben, da der Vernunftgebrauch den Glauben viel eher hemmt als fördert (l. c. 157)!! Nach Calvin (Instit. IV. 27) werden die Kinder nicht getauft, damit sie selig werden, sondern weil sie zur Seligkeit prädestinirt sind, empfangen sie die Taufe (jam ante ad Chr. corpus pertinebant). Die Frage, warum das sichtbare Sacrament der Taufe überhaupt, in einer unsichtbaren Kirche, wo ohnedem der Glaube allein Alles wirkt, konnte Luther nur durch Berufung auf den „Befehl des Herrn" beantworten; eine innere Berechtigung im Systeme seiner Kirche hat sie nicht. Catech. Maj. IV. 8. 19. 30.

[1] Tertull. De baptism. C. 16. Greg. Naz. Orat. XXXIX. 17. Cyrill. Hieros. Catech. XVIII. 30. Matth. 16, 25. Joh. 15, 23. Cyprian. Exhort. ad martyr. C. 15.

[2] Concil. Trident. Sess. XVI. Cap. 4. Augustin. De baptism. IV. 23. Ambros. Orat. funebr. Valent. Imper. Prop. Baji XXXI. XXXII. XXXIII.

[3] Apostelgesch. 8, 14. Concil. Trident. Sess. VII. Can. I. II. III.

[4] Marc. 16, 20.

aufprägt und sie vollendet[1], weßwegen der Apostel mit der Taufe sie den Hauptstücken der christlichen Lehre zuzählt[2].

---

[1] Tertullian. De baptism. Cap. 7. Cyrill. Hierosol. Catech. mystag. III. per tot. Chrysost. Hom. II. 2 in Ephes. Apostelgesch. 2, 17 ff.; 2, 39 ff. Röm. 8, 23.

[2] Hebr. 6, 4. ‚Die Handauflegung zur Mittheilung des heiligen Geistes gehört nach Hebr. 6, 2 zu den Anfängen der christlichen Lehre, den Grundlagen derselben, und so wurde sie denn auch, da der Herr diese Machtverleihung gewährt hatte, von den Aposteln fortgepflanzt. Wenn das Phrasen sind und nicht der wirkliche heilige Geist mitgetheilt wird, dann ist das ganze Neue Testament eine einzige lange Redensart, ein Buch voll Täuschungen und Gaukeleien. Und wenn diese Gabe sich nicht fortgepflanzt hat, dann ist die ganze Berufung auf das Neue Testament nichts als eine Posse.‘ Vilmar, a. a. O. S. 61. „In der Nebeneinanderstellung Hebr. 6, 2, sowie Apostelgesch. 19 liegt die Möglichkeit, beides (Taufe und Firmung) als gesonderte Acte zu fassen, und durch die Erzählung Apostelgesch. 8, 12, 19 kann sogar diese Trennung und die Ansicht von der Handauflegung als einem apostolischen, also bischöflichen, Vorrecht gefordert erscheinen. Indessen zeigen beide Erzählungen, daß die Taufe ohne Handauflegung und Geistesertheilung eine unvollendete gewesen, weßhalb sich die protestantische Polemik nie zu der Erklärung hätte fortreißen lassen sollen, daß es sich nicht um den heiligen Geist, sondern um die besonderen Geistesgaben der apostolischen Zeit gehandelt habe.‘ (Weizsäcker in Herzogs Real-Encyklopädie s. h. v.) Dagegen meint Luthardt (Dogmatik S. 257), es sei die Handauflegung eine für sich bestehende Handlung, zunächst beim Uebertritt von getauften Ketzern. Beide haben Unrecht. Bei den Ketzern findet die Handauflegung statt ‚in poenitentiam‘, ist demnach von jener der Confirmation ganz verschieden. Weizsäcker aber hat vergessen, den Begriff der Ergänzung näher zu bestimmen; allerdings ist die Firmung eine Ergänzung (τελείωσις. Cyrill. Alex. in Joel. 2, 23) der Taufe, aber selbständig neben dieser stehend, wie in gewissem Sinne auch die heilige Eucharistie. Die Synode von Elvira, can. 38. 39 (Anfang des 4. Jahrhunderts), befahl, dem Kranken nur die Taufe zu geben, der dann im Falle der Genesung vom Bischof gefirmt werden soll. Cf. Cyprian. Ep. LXXVII: Utroque Sacramento renascuntur. — Der neuere Protestantismus weiß mit der Firmung (Confirmation) nichts anzufangen; bald ist sie ihm eine bloße Prüfung, bald der feierliche Eintritt in die

Im Sacrament des Altars wird uns der wirkliche Leib und das wirkliche Blut unseres Herrn gegeben zum Gedächtniß seines Leidens, das uns erlöst hat, zur Gemeinschaft seines Leibes und Lebens, zum Unterpfand und Keime einer seligen Auferstehung [1].

Wie Er vom Vater gesendet ist, so sendet Er die Apostel und ihre Nachfolger und überträgt ihnen die Binde- und Lösegewalt, die Gewalt, Sünden zu vergeben und zu behalten, und indem er sie anhaucht, verleiht er ihnen unter diesem Symbole den Geist, in dem und durch den sie ihr Amt verwalten [2]. Nicht der Mensch ist im Stande, Sünden zu erlassen, wohl aber Gott und sein Geist, der den Menschen erwählt zum Organe seiner Gnade; darum überträgt der Herr den Aposteln die Gewalt mit denselben Worten, mit denen er seine eigene Gewalt der Sündenvergebung bezeichnet, durch welche er sich als Gott gleich beweist [3]. Ist aber die Thätigkeit des Priesters im Bußgerichte nicht bloß eine Erklärung [4], daß die Sünden von Gott erlassen sind, son-

---

Gemeinde, bald ‚ein Bekenntniß des Glaubens unter dem Geistessegen der Kirche(!)'. Löhe (Agenda III, S. 49) verzweifelt, ‚ein Formular für die Confirmation herzustellen, welches auch nur einer der vorhandenen Ansichten Genüge thut'.

[1] Joh. 6, 48 ff. Concil. Trident. Sess. XIII. Can. I: Si quis negaverit, in ss. Eucharistiae Sacramento contineri vere (nicht bloß bildlich), realiter (nicht bloß im Glauben) et substantialiter (nicht bloß der Kraft nach) corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, a. s. Das Nähere im folgenden Vortrag.

[2] Concil. Trident. Sess. XIV. Can. I. seqq.

[3] Matth. 9, 2 ff.

[4] Concil. Trident. Sess. XIV. Can. IX. X. ‚Ad instar actus judicialis.' Cap. 6. Dem innersten Wesen des Protestantismus, der kein Priesteramt, keine Amtsgewalt kennt und dem Glauben allein die sündenvergebende Macht zuschreibt, entspricht diese Auffassung. Daß sie aber weder der menschlichen Natur, noch dem christlichen Bewußtsein

dern eine wirkliche Lossprechung in Kraft und im Auftrage Christi, so kann dieselbe in nothwendiger Folge nur in Weise eines richterlichen Urtheils vor sich gehen, soll sie zum Heile der Gläubigen und zur Auferbauung der Kirche gereichen, nicht aber nach Willkür oder Gutdünken. Da dem Priesterthume außerdem nicht bloß zu vergeben, sondern auch zu behalten die Gewalt übertragen ist, so ergibt sich hier=

---

entspricht, gesteht Vilmar (Theologie der Thatsachen. S. 90). Er erzählt: ‚Ein Geistlicher wurde an das Todbett eines schweren Sünders gerufen, welcher in der Bekehrung begriffen war und Vergebung der Sünden begehrte. Noch im Dienste der Theorie von dem Amt, welches aus der Gemeinde komme, folglich auch der, daß er die Sündenvergebung nur zu verkündigen habe (denn die Gemeinde kann sich ja doch nicht selbst ihre Sünden vergeben), befangen, begann er seine Verkündigung. Aber der Kranke rief ihm entgegen: Die Verkündigung kenne ich längst und ist mir von Andern noch kürzlich oftmals vorgehalten worden; ich will die Sünden mit allen andern Sündern vergeben haben; ich will wissen, ob Sie Recht und Macht haben, mir diese Sünden zu vergeben. Damit, sagte er, seien ihm die Schuppen von den Augen gefallen.‘ Darum fordert Kliefoth (Liturg. Abhandl. II. 7 ff.) die Beicht und Absolution kraft des Amtes der Schlüssel, welches Christus mit dem Predigtamt zugleich seinen Jüngern, damit sie es wiederum treuen Menschen befehlen, übertrug. Noch Melanchthon sprach (in der Apolog. des Augsburger Bekenntnisses) von einem ‚Sacramentum poenitentiae‘, was aber nicht mehr Geltung gewann. Hase (Polemik 2. Aufl. S. 377) gesteht: ‚Der Protestantismus hat nach früherer Anerkennung der Buße als Sacrament sie als solches aufgegeben.‘ ‚Früher,‘ sagt Claus Harms in bitterer Ironie auf den gegenwärtigen Protestantismus, ‚ließ man sich die Sündenvergebung doch noch etwas kosten; jetzt vergeben sich Herren und Damen ihre Sünden selbst.‘ Kliefoth gesteht (S. 91) von der Zeit Cyprians: ‚Die Kirche zweifelt nicht, daß wenn nur in und an dem Sünder die nöthigen Bedingungen der Sündenvergebung gegeben sind, ihre Wiederaufnahme in ihre Gemeinschaft mit der zeitlichen Sündenvergebung zusammenfalle. Die Sündenvergebung hat (nach Augustinus und Ambrosius) die Folge, daß diejenigen, welchen sie zu Theil wird, das ewige Leben erlangen. Die kirchliche Absolution gewährt die göttliche Gnade.‘

aus von selbst, daß für die Gläubigen der ordentliche Weg, Verzeihung der Sünden zu erlangen, nur das Bußgericht des Priesters ist[1]; denn jene Gewalt, die Er den Priestern übertrug, wäre eitel und ihre Vollmacht, Sünden zu behalten, nichtig, könnten die Gläubigen auch außer dem Bußgerichte Vergebung erlangen und gelöst werden von dem, durch das sie gebunden sind. Darum sind dem Gerichte des Priesters Alle unterworfen[2]. Und dieß ist der Unterschied zwischen der Stellung der Kirche den Heiden und den Ihrigen gegenüber; von Jenen spricht der Apostel: Was habe ich über die zu urtheilen, die draußen sind! Nicht so konnte er von den Gläubigen sprechen, die durch die Taufe der kirchlichen Gewalt sich untergeben hatten[3]. Der neuen Gesetzgebung durch Jesus Christus entspricht der Gerichtshof der Buße.

Ist aber der Priester als Richter bestellt, so muß nothwendig das Object seiner richterlichen Thätigkeit ihm unterbreitet werden[4]. Darum fordert die Kirche aus der Natur und dem innersten Grunde des Sacraments heraus das Bekenntniß sämmtlicher schweren Sünden vor dem Priester; denn nur so ist die Idee eines Gerichtes der Seele vor Gott durch den Priester verwirklicht[5]. Das Gesetzbuch, nach welchem der Richterspruch gefällt wird, ist das Evangelium, Ankläger und Angeklagter zugleich ist der reumüthige

---

[1] Cf. Thom. Aquin. C. gent. IV. 72.

[2] Die vollkommene Liebe, die zugleich das Verlangen der Beicht einschließt, rechtfertigt. So ist das Sündenbekenntniß, wenigstens dem Verlangen nach abgelegt, immer nothwendig. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 5.

[3] 1 Cor. 5, 12. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 2.

[4] Concil. Trident. l. c. Can. VI. VII. VIII. Cap. 5. 7.

[5] In judicio non est idem judex et reus. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse judex sui ipsius, sed ab alio judicari debet; et ideo oportet, quod ei confiteatur. Thom. Aquin. Suppl. Qu. VI. 1.

Sünder, Gerichtshof ist der unter dem Siegel des absoluten Geheimnisses[1] verschlossene Verkehr des Beichtkindes mit dem Beichtvater, Gegenstand des richterlichen Spruches sind die durch das Bekenntniß vorgelegten Sünden, Richter und Vollzieher des Urtheils ist der Priester. Wenn Christus den Jüngern gebot, sie sollten das Heilige nicht den Hunden geben, noch die Perlen vor die Schweine werfen[2], so gilt dieß vor Allem von dem Höchsten und Besten, was die Kirche für die Ihrigen von Christus empfangen, der Gnade und dem hl. Geist. Daher die Nothwendigkeit der Selbstprüfung, die der Apostel von Jedem fordert[3], die Nothwendigkeit der Ueberzeugung von Seite der Kirche, daß diese ernste, wahrhaftige, eingehende und umfassende Prüfung ein Jeder vorgenommen hat, der ihren Geheimnissen sich naht, daß vor Allem die Reue im Gemüthe ist, „welche unter den drei Acten des Bußsacraments die erste Stelle einnimmt und in einem Schmerz der Seele, einem Abscheu vor der begangenen Sünde besteht, mit dem festen Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen“[4]; denn Gottes Gnade kann so lange nicht eingehen in die Seele, bis diese sich entschieden von der Sünde ab- und zu ihm hinwendet. Indem der Gläubige sein Inneres vor dem Priester aufschließt und seine Sünden, so weit er vermag, bekennt, schließt er zugleich sein Inneres erst recht vor sich selbst auf; und nur so ge-

---

[1] Concil. Lateran. IV. C. 21. Cf. C. 2. D. VI. De poenit. Catech. Rom. P. II. Cap. V. Qu. 50.

[2] Matth. 7, 6. [3] 1 Cor. 11, 27.

[4] Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 4. ‚Fuit autem quovis tempore,‘ heißt es weiter, ‚ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius . . . Declarat s. Synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato, et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.‘ Diese Reue, erklärt die Kirche ebendas., muß aber mit dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit verbunden sein.

winnt er selbst wie der Priester ein Gesammtbild seines sittlichen Zustandes.

Von welcher Bedeutung aber, abgesehen von der göttlichen Institution und Verpflichtung, das Sündenbekenntniß für das sittlich-religiöse Leben ist, bedarf kaum einer weiteren Entwicklung. Die Bemühungen des neueren Protestantismus um Wiedereinführung der Privatbeicht, für welche die Reformatoren nicht Worte des Abscheues genug hatten [1], haben

[1] Confessionem auricularem istam rem pestilentem damnamus. Calvin. Instit. III. 4. ‚Carnificina conscientiae', ‚eine große, schreckliche Marter' (Luther) war der stehende Ausdruck für die katholische Beicht. Wiewohl sie Luther nicht vollständig verwarf, so sank sie doch zu einem bloß pädagogischen Mittel, einer Art Katechismusprüfung herab. Vgl. die Schmalkald. Artik. P. III. C. 8. p. 331: ‚propter juventutem indomitam et petulantem, ut instituatur et examinetur in doctrina Christiana.' Zu beichten brauchte nach ihm nur das ‚junge, grobe Volk'; die ‚Verständigen mögen diese Beichte wohl lassen anstehen und allein Gott beichten'. Vgl. Dr. Steitz, Die Privatbeicht. 1854. S. 64. ‚Es ist nicht zu läugnen,' sagte dagegen schon der Protestant Pfaff (Origin. Eccl. p. 134), ‚daß die Privatbeicht in den ersten Jahrhunderten existirte; klarer als es Cyprian thut (in seinem Buche De lapsis), kann sie nicht geschildert werden.' Zetschwitz gesteht dieß zu auf Grund von Origenes, ebenso Wegscheider, Gibbon u. AA. Mit Wahrheit und Würde hat das Concil von Trient (l. c. Cap. 5) die Anklagen der Reformatoren zurückgewiesen. ‚Impium est, Confessionem impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare; constat enim, nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum in eadem Confessione inclusa esse intelliguntur. . . . Ipsa vero hujusmodi Confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur.' ‚Man muß beklagen,' sagt der Protestant Martensen (Dogmatik S. 421), ‚daß die Privatbeicht als Institution sich verloren hat. Denn dadurch fehlt der objective Anknüpfungspunkt für die Vielen, welche das Bedürfniß fühlen, ihre Seele frei zu machen, . . . welche das

ihren Werth sattsam dargethan. Ohne die Forderung eines speciellen Sündenbekenntnisses gelangen die Wenigsten zu wahrer Selbstkenntniß und Erkenntniß ihrer Ungerechtigkeit, noch zu wahrer Reue; sie würden vielleicht ihr ganzes Leben hindurch nie sich veranlaßt sehen, mit prüfendem Ernste über ihren Seelenzustand nachzudenken. Ohne das erschütternde Wort des Priesters kämen Tausende nie zur Besinnung, ohne die dringende Mahnung des Beichtvaters käme es nur selten zu einem ernsten, das Leben umgestaltenden Vorsatz; die Scheu vor dem Rückfalle würde geringer, die Genugthuung würde kaum geleistet, die Pflicht des Ersatzes in allem dem, was gegen die Gerechtigkeit verbrochen ward, bliebe großentheils unbeachtet. Ohne specielles Sündenbekenntniß ist die Lossprechung durch den Mund des Priesters nicht mehr als jedes andere Wort der Predigt, das dem Reuigen und Bußfertigen Versöhnung ankündigt; dem Aengstlichen bringt es keine Beruhigung, den Leichtsinnigen nöthigt es nicht zum Ernste, bestärkt ihn vielmehr in seiner Oberflächlichkeit. Und zwischen Uebermuth und Entmuthigung schwebt fort und fort das Herz des Menschen auf und nieder, dieses ‚trotzige und verzagte Ding'.

Eine der landläufigen Einwendungen gegen die katholische

---

Bedürfniß des Trostes der Sündenvergebung fühlen.' Die Klagen selbst rationalistischer Theologen über die Sitte der sog. allgemeinen Beicht bei Jörg, Der Protestantismus. I. S. 454. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 455 ff. ‚Sie ist eine zur nichtssagenden Phrase abgeschwächte katholische Formel.' Schenkel, Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung. II. S. 278. Die Wiedereinführung der Beicht ist ein Ding der Unmöglichkeit, weil sie mit der protestantischen Lehre vom allgemeinen Priesterthum streitet. Die grenzenlose Verwirrung der Ansichten über das Wesen der Beicht im Protestantismus und die verschiedenen Formen dieses Institutes seit der Reformation, von dem in der Gegenwart nur noch geringe Reste vorhanden sind, schildert Ackermann, Die Beichte, beleuchtet und besprochen. 1853. S. 54 ff.

Beicht ist, daß ‚es darauf angelegt sei, die Sünde immer als ein Einzelnes in Gedanken, Worten und Thaten zu betrachten, nicht als eine ganze Richtung des Lebens; daß es den prüfenden Blick auf der Oberfläche und bei den Endpunkten der Erscheinungen festhalte, statt ihn hinabzuleiten in den verborgenen Grund des Herzens, um das Verderben in seinen innersten Wurzeln zu erfassen; daß der gesammte Bußact sich in Einzelheiten auflöse‘ [1]. Darauf hat ein im Leben erfahrener, gläubiger Protestant, Löhe, die Antwort gegeben. ‚Wohl zu merken ist‘, sagt er [2], ‚daß die rechte Beicht keine Zustandsbeicht ist, sondern diejenige, welche Thatsünden bekennt. Hinter der Zustandsbeicht kann sich jeder Hochmuth verbergen; sie muß nicht sein, aber sie kann sehr leicht sein eine Beichte der Heuchler und Gleißner. Ein rechtes Beichtkind wird zwar auch seine sündigen Zustände in die Beicht nehmen; sind dem Beichtvater aber einmal dieselben bekannt, so beichtet es in jeder Beichte die neuen Früchte und Werke der Finsterniß, und zwar recht genau mit Namen und Umständen.‘ Aus den Thaten erkennen wir eben den Zustand, aus den Früchten den Baum.

Außerdem liegt das Sündenbekenntniß in der Tiefe der menschlichen Natur begründet. Origenes [3] vergleicht die

---

[1] Steitz, Das römische Bußsacrament. S. 203 ff.

[2] Correspondenzblatt. 1858. S. 30. Er hatte es dahin gebracht, daß in seinem Pfarrort die Privatbeicht möglich wurde.

[3] In Ps. XXXVII. Hom. II. 6. Cf. Hom. III. 4. in Levit. Vgl. Zezschwitz in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1862. Cf. Senec. Ep. LIII: Quare sua vitia nemo confitetur? quia in illis etiamnum est. Vitia sua confiteri, sanitatis indicium est. Vgl. Sprüchw. 28, 13: Wer seine Sünden bekennt, der wird Barmherzigkeit erlangen. Wo eine wahre Reue, d. i. Haß der Sünde, da ist das Bekenntniß nur der letzte Act dieser Lossagung von der Sünde und ihrer Ausscheidung aus dem Innern des Menschen. Cf. Cicer. ad Octav.: Sit erranti medicina confessio.

Sünde mit einer ungesunden Speise, die uns krank mache und nicht eher zur Genesung gelangen lasse, bis wir sie wieder von uns gegeben; eben so finde der Sünder keine Ruhe, werde innerlich gequält und wie erstickt, bis er das Gift der Sünde aus sich entfernt habe. Tausendmal hat die Geschichte dieses psychologische Gesetz bestätigt; Alles, was wahrhaft den Menschen innerlich tief ergriffen und bewegt hat, das muß auch im Aeußeren sich darstellen. So ist das Sündenbekenntniß die nächste und nothwendige Aeußerung eines bußfertigen Sinnes, eine Bethätigung der Reue und in und durch den Act der tiefsten Demüthigung zugleich eine That der Genugthuung [1]. In der Sünde hat der Mensch sich von Gott hinweg und zur Creatur hin gewendet; Stolz ist die erste Sünde und die Wurzel der Sünde. In dem speciellen Sündenbekenntniß (nicht in einer allgemeinen Selbstanklage) sühnt der Mensch seinen Hochmuth, indem er in Demuth sich beugt vor Gottes Stellvertreter, und seine thatsächliche Selbsterniedrigung ist die natürliche Buße für seine falsche Selbsterhöhung; mit Recht nannten daher die Väter das Bußsacrament eine zweite, aber mühevolle Taufe [2]. Aber er offenbart seine Sünden nur, um Heilung zu finden; und

[1] Ille ipse rubor, quem inter confitendum patimur, pars quaedam est satisfactionis pro admissis peccatis, et fraenum exhibens, ne deinceps alia admittantur. Bellarm. De Poenitent. III. 12. Innoc. III. in Ps. II Poenit. Eine allgemeine Beicht, sagt Immermann (WW. II. S. 561) ist keine Beicht. ‚Die schlechteste Privatbeicht.' sagt Löhe (a. a. O. S. 27) mit Recht, ‚ist doch besser als die allgemeine.' Der Protestant Dr. Steitz bezeichnet in derselben Schrift die Beicht als eine ‚hierarchische Inquisitionsmaßregel und unzeitliche Zwangsanstalt', und zugleich wieder als den ‚Ort, wohin schwere Sünder flüchten, um nach fünf Minuten freigesprochen zu werden.' Das römische Bußsacrament. S. 158 u. 34.

[2] Gregor. Nazianz. in S. Lumina. XXXIX. 17. Joan. Damascen. De fide orthodox. IV. 10. Ambros. De poenitent. I. 8.

so erscheint gerade in diesem Sacrament, wie schon Bellarmin bemerkt hat, jener wunderbare Einklang der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, der das Zeichen aller Werke Gottes ist.

Was wir vom Kinde verlangen, das gefehlt, das Geständniß seiner Schuld, weil wir hierin das beste Zeugniß wahrer Reue erblicken, was wir darum als Milderungsgrund der Strafe beim Verbrecher ansehen, was die Strafe, und wäre es selbst die Todesstrafe, wahrhaft zum Sühnungsmittel macht und den Verbrecher in unsern Augen reinigt, was ein so unmittelbares, unabweisliches Bedürfniß des menschlichen Herzens ist, welches es drängt, das Geheimniß seiner Schuld und seiner Schmerzen niederzulegen in die theilnehmende Seele eines Freundes, der es versteht; — wenn das die Kirche vom Sünder im Namen Gottes verlangt, beweist das nicht, daß es etwas Göttliches ist um die Beicht, daß sie eingesetzt ist von Dem, der das Menschenherz geschaffen, der darum am tiefsten das Bedürfniß des schuldbelasteten, gequälten, gebrochenen Herzens kennt und am wirksamsten es zu heilen vermag [1], der nur verlangt, was des Menschen eigene, bessere Natur unabweisbar fordert?

[1] Ipsa vero hujusmodi Confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quae omnibus, digne ad hoc Sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 5. Qu'y a-t-il de plus naturel à l'homme, que ce mouvement d'un coeur qui se penche vers un autre pour verser un secret? Bossuet. ‚Daß die Beicht,' sagt Martensen (a. a. O. S. 420), ‚einem tiefen Bedürfnisse der menschlichen Natur entgegen kommt, wird nicht leicht von Jemand geläugnet werden.' Er meint nun, dieses Bedürfniß werde durch ‚die Privatbeicht des Lutherthums weit mehr befriedigt, als durch die katholische. Denn das wahre Bedürfniß sei doch nur, beichten zu können, was wirklich das Herz drückt.' Als ob die katholische Beicht das Bekenntniß von etwas Anderem verlange außer der schweren Sünde,

‚Die katholische Religion‘, sagt Pascal[1], ‚verpflichtet uns keineswegs, Jedem unsere Sünden zu offenbaren, sie sollen verborgen bleiben vor der ganzen Welt mit Ausnahme eines Einzigen[2]; diesem, gebietet sie, müssen wir das Herz aufschließen bis auf seinen tiefsten Grund und vor ihm uns zeigen, wie wir sind. Es ist nur dieser Einzige, vor dem alle Maske abzulegen sie uns verpflichtet, und sie bindet ihn durch ein absolutes Stillschweigen, so daß er, was er weiß, so gut wie nicht weiß. Kann man sich etwas Liebevolleres und Milderes denken? Und doch ist das Verderben des Menschen so groß, daß er selbst dieses Gesetz hart findet, und es war dieses eine der vorzüglichsten Ursachen des Abfalles von der Kirche. Wie ungerecht und unverständig ist doch das Men-

---

und als ob es Sünden gäbe, die nicht drücken! Hat doch der Mensch so häufig gerade dafür kein Gefühl, was er am meisten und am schmerzlichsten empfinden sollte, weil er sich selbst täuscht, was gerade Martensen anderswo (a. a. O. S. 59) recht gut hervorhebt. Als ob die Kirche, diese Mutter der Gläubigen, gleichgültig warten sollte, bis ihre Kinder sich gedrungen fühlen, zu ihr zu eilen, um geheilt zu werden! Das könnte sie nur thun, wäre sie ein ‚Miethling‘; der wahre Hirte, dem die Schafe gehören, geht ihnen nach in die Wüste, ruft und drängt sie zur Rückkehr; das ist das Gebot der Beicht. Uebrigens wird kaum Einer so leicht aussprechen, was ihn wirklich drückt, vor Jenem, der kein Beichtsiegel kennt, und dessen Herz seine Geheimnisse mit einem Weibe theilt. ‚Wir müssen uns gegen die Einführung der Privatbeicht verwahren,‘ sprachen die Führer der Opposition in Bayern (Allgem. Zeitung v. 3. Dec. 1856) ‚als einer mit der Stellung des evangelischen Geistlichen, welcher mit dem Familienleben verzweigt ist, ganz unverträglichen Institution.‘

[1] Pensées. P. I. Art. 5.

[2] Wenn daher der Apostel sagt: Bekenne Einer dem Andern seine Sünden (Jac. 5, 15. 16), so spricht er von den Presbytern, welche der Kranke rufen und denen er beichten soll. Das ‚Einander‘ ist eben zu verstehen nach der Ordnung der Natur und Gnade, wie Paulus sagt: Seid einander unterthan (Ephes. 5, 21) und Petrus (1 Petr. 4, 10): Dienet einander, ein Jeder mit der Gabe, wie er sie empfangen hat.

schenherz, wenn es sich weigert, das vor einem Einzigen zu thun, was es, nach den strengen Gesetzen der Gerechtigkeit betrachtet, vor allen Menschen thun müßte! Ist es denn gerecht, daß wir sie täuschen?"[1] Wer nicht beichtet, hat sich nie wahrhaft gedemüthigt; wahre Demuth üben lehrt nur die Beicht. Weil die Welt die Demuth haßt, darum haßt sie die Beicht.

In der Beicht findet das gepreßte Herz einen Freund, selbstlos, verschwiegen, erfahren, liebevoll, vor dem es sich ausschütten mag; einen Führer, der es leitet, nach dem schon die Besten der alten Welt sich gesehnt[2]; einen Tröster, der dem, welcher einsam steht und verlassen, Worte himmlischen Balsams in die Wunden der Seele träufelt.

---

[1] Er fährt fort: Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire, qu'elle est en tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre... Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable; on nous traite comme nous voulons être traités: nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe... Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas; dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr.

... Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes; mais les moindres n'en sont pas moins exemptes, parce qu'il y a toujours quelqu'intérêt de se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle. Personne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence... peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui, lorsqu'il n'y est pas.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et à soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres. Cf. Manzoni, Sulla morale cattolica. Prato 1841. p. 116 sq.

[2] Senec. Ep. XI. XXXVIII. Cf. Leibnitz, System. Theolog. p. 265 ed. Mog. De Maistre, Vom Papst. II. S. 38.

‚Es ist Thatsache', bemerkt Manzoni[1], ‚daß der Verbrecher seine Verbrechen häuft, um die Gewissensbisse zu ersticken; er zwingt sich, zu glauben, die Tugend sei nur mehr ein bloßer Name, Sache des Eigennutzes oder Vorurtheils. Aber er ist doch nicht überzeugt; und wenn ihm eine Stimme ankündigte, daß er die Tugend wieder erlangen kann, er würde an ihre Wahrheit wieder glauben oder vielmehr gestehen, daß er im Grunde immer daran geglaubt habe. Dieß thut die Religion; aber sie thut noch mehr. Der Verbrecher flieht den Umgang mit Tugendhaften; ihr Anblick schon verletzt und demüthigt ihn. Darum gibt ihm die Religion den Beichtvater; er soll fromm und rein sein, damit der Sünder bei ihm sich in Gesellschaft eines Tugendhaften befindet; und er soll demüthig sein, damit er rein sein und der Sünder sich ihm vertrauensvoll nahen kann; denn er gesteht, daß er selbst ein Sünder ist.'

So ist die Beicht zwar keineswegs Eins und identisch mit dem Sacrament der Buße, sie ist nur ein Theil, nicht einmal der unerläßliche Theil desselben, da im Falle der Noth das bloße Verlangen genügt[2], während die Reue nach dem Ausspruch der Kirche absolute Bedingung ist; aber es ist doch gerade die Beicht, welche am meisten dazu beiträgt und, so weit dieß bei der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur möglich ist, eine ganz besondere Gewähr bietet, daß die übrigen Theile des Sacraments, die Reue nämlich und die Genugthuung[3], wahrhaftig und nicht bloß zum

---

[1] A. a. O. S. 117.

[2] Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 4.

[3] Concil. Trident. l. c. Cap. 3: Sunt autem quasi materia hujus Sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe Contritio, Confessio, Satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem Sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem requiruntur, hac ratione Poenitentiae partes dicuntur. So lehrt, wie Wiseman (Lehren und Gebräuche der kathol. Kirche. Deutsch

Scheine erfüllt werden, daß der Mensch sich nicht selbst täusche und mit verweichlichendem Gefühle und flüchtigen Anmuthungen Gott die Schuld abtragen zu können wähne.

‚Es hat immer einen unendlichen Nutzen,‘ schreibt Wilhelm von Humboldt[1], ‚daß man sich selbst zu einem beständigen Gegenstande seines Nachdenkens macht. Man kann aber mit gleicher Wahrheit sagen, daß der Mensch gerade sich gar nicht kennt oder wenigstens nie recht, weil er nie unparteiisch ist gegen sich. Ich habe daher nichts lieber, als wenn die, mit denen ich umgehe, mich auf das Allerfreieste und ohne Rückhalt beurtheilen.‘ Und das leistet die Beicht.

Was die Wirksamkeit der Beicht auf socialem Gebiete angeht, so ist deren unermeßliche Tragweite noch nie in Abrede gestellt worden. ‚Da hat denn auch der Höchste einen Richter gefunden, da ist kein Frevler gegen die ewige Ordnung und Gottes Gesetz, gleichviel ob im Purpur oder im dürftigen Gewande des Taglöhners, für den das Priesterthum nicht eine erschütternde Sprache hätte. Reue und Buße, als Bedingung aller Versöhnung und Sündenerlasses, das ist die Sanction, die das Priesterthum hat zur Aufrechthaltung seiner ewigen Gesetze, die es ohne Unterlaß unverfälscht der Welt verkündet. Da sind Alle wieder gleich, wenn auch äußerlich noch so verschieden durch Beruf und Lebenslage — Bekenntniß der Sünde, Sühnung des geschehenen Unrechts, Verzeihung aller Unbilden, das feierliche Versprechen, nur die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe die Richtschnur unserer Handlungen werden zu lassen

---

v. Haneberg. II. S. 90) bemerkt, die katholische Kirche die Nothwendigkeit von all' dem, was irgend eine andere Confession verlangt, und zwar vollständiger und vollkommener, als irgend ein anderes Religionssystem.

[1] Briefe an eine Freundin.

— das Alles fordert der Priester von Allen, und die Erfüllung dieser Forderung wird die Bedingung unserer Seligkeit. Da wird alles ungesetzliche Streben verfolgt bis in seine geheimsten Gänge, da muß alle Selbstsucht unterworfen werden den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe [1].

‚Wo wäre noch eine Anstalt auf Erden, die solche Bürgschaft gewährte für die Erfüllung aller socialen Pflichten, als die Beicht, abgelegt vor dem Priesterthum an Gottes Statt? Wo wird so jener Sünde gewehrt, die wie ein Krebsgeschwür am besten Mark der Gesellschaft frißt, wo die Unbeflecktheit der Ehe, dieser Quell des Lebens und der Völkerwohlfahrt, so wahrgenommen, wo Eigenthum und Besitz so geschirmt, Elternpflicht und Kindesliebe so an's Herz gelegt, wie hier? Wo wird so die Armuth getröstet, daß sie, statt voll grimmigen Hasses und beutegierig auf die Besitzenden sich zu stürzen, wie ein Lamm sich schmiegt unter ihr schweres Kreuz, wo Noth und Elend so gestärkt und gelabt, daß sie Ergebung lernt statt der Verzweiflung? Wer

---

[1] Tugend, Gerechtigkeit, Moral müssen die Grundlagen der Regierungen bilden. Es ist aber ohne den Richterstuhl der Beicht nicht möglich, Tugend, Gerechtigkeit, Moral auf irgend welche dauerhaften Fundamente zu begründen, weil dieser Richterstuhl, der erschütterndste, den es gibt, sich des menschlichen Gewissens bemächtigt und es wirksamer als jeder andere leitet. Es ist unmöglich, den Richterstuhl der Beicht zu begründen ohne den Glauben an die wirkliche Gegenwart Jesu im Altarssacrament, weil ohne diesen Glauben die Communion ihren Werth und ihre Wichtigkeit verliert. Daher auch stets, wo dieser Glaube vernichtet wurde, die Beicht mit ihm verschwand; sie wird unnöthig, während, wo dieser Glaube besteht, dieselbe nothwendig ist. Und dieses Tribunal, unumgänglich mit jenem verbunden, führt gewiß zur Ausübung der Tugend, Gerechtigkeit und Moral. Daher ist es unmöglich, irgend ein Regierungssystem, das dauerhaft und glücklich sein soll, zu bilden, wenn es nicht auf die römisch-katholische Religion sich stützt.‘ Briefe des Atticus, deutsch von Ph. Müller. S. 53. Cf. Bellarm. l. c. Gerbet, Von der Eucharistie S. 94 ff.

anders mahnt den Reichen so eindringlich an Barmherzigkeit, den Hohen an Demuth, den Mächtigen an Milde, als das Priesterthum hier im Sacrament? Und wie Viele sind hinweggegangen von hier, geläutert und tief erschüttert, daß sie von sich legten alle Ungerechtigkeit, allem bösen Beginnen entsagten! Wo ist ein Gericht von solchem Einflusse, das so die verborgene That erreicht, mit solcher Gewalt die Gewissen lenkt? Das äußere Gericht will das Unrecht strafen, der Priester im Bußgericht ist gesendet, dem Unrecht in Allem zuvorzukommen, daß es der Strafe nicht bedürfe.

‚Gewaltsame Ereignisse, verheerende Stürme in der Natur beobachten, zählen und berechnen wir; aber das Leben, das jeden Tag um uns her aufblüht und heranreift, beachten wir nicht, nur der aufmerksame Forscher steht staunend still. So hat auch die Geschichte die großen Bewegungen in der Menschenwelt uns aufbewahrt, aber den Segen, der da ausgegossen ward in die Gemüther der Einzelnen, der sich verbreitet in die stillen Kreise der Familie, den kennt sie nicht. Was geworden ist, erzählt sie uns, aber sie weiß nicht, wer den Samen ausgestreut, sie ahnt nicht, daß die Hand des Priesters zu so Vielem den Keim gelegt in der verborgenen Stille des Bußsacraments‘ [1].

‚Die Beicht,‘ sagt darum selbst Voltaire [2], ‚ist ein mächtiger Zügel, der vom Laster zurückhält. Sie ist ganz besonders geeignet, Herzen, welche der Haß verzehrt, zur Verzeihung zu stimmen. Man kann die Beicht als den mächtigsten Zügel betrachten, der von geheimen Lastern zurückhält.‘ ‚Es gibt kein besseres Mittel,‘ spricht Marmontel [3], ‚die Sittenreinheit unter der Jugend zu erhalten,

[1] Das Priesterthum der kath. Kirche. S. 163 ff. v. Verf.
[2] Dictionn. philos. s. v. Catéchisme.
[3] Mémoir. I. 1.

als die monatliche Beicht.' ‚Was hat nicht Alles die Beicht bei den Katholiken gewirkt,' sagt Rousseau [1], ‚zur Ersatzleistung für geschehenes Unrecht und Beraubung?' Eben so sieht auch Raynal [2] in der Beicht das beste Mittel für Reinerhaltung der Sitten. Daß die Beicht die Unsittlichkeit begünstige, weil sie ein Mittel der Sündenvergebung bietet, haben die Heiden den Katholiken schon zur Zeit Augustin's vorgeworfen und Neuere wiederholt. Aber das gerade Gegentheil sei wahr, erwiederte ihnen Augustinus [3]: Gebe es keine Verzeihung mehr, sagt er, so würde der Sünder in seiner Verzweiflung Verbrechen auf Verbrechen häufen.

Der Einfall aber, die Beicht sei eine Erfindung der Päpste, erinnert nur zu sehr an jene eben so wunderliche Erklärung des Ursprungs der Religion durch Priestererfin-

---

[1] Émil. III.

[2] Histoire philos. et politique du commerce des Indes. T. III. p. 250. Sie bestätigen nur die Worte des Catech. Rom. P. II. Cap. V. Qu. XXXII: Omnibus piis persuasum est, quidquid hoc tempore sanctitatis, pietatis, religionis in Ecclesia reservatum est, id magna ex parte confessioni tribuendum esse, ut nulli mirandum sit, humani generis hostem hanc veluti Christianae virtutis arcem totis viribus oppugnare. ‚Evangelische Gutsbesitzer in katholischen Districten hört man es öfters aussprechen: sie hätten die katholischen Dienstleute lieber, denn wenn sie von diesen bestohlen wären, so wären sie gewiß, daß der Priester ihnen vermittelst des Beichtstuhls das Gestohlene wieder verschaffte.' Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1863. S. 926. Wir kennen das Schreiben eines edlen protestantischen Fürsten, in welchem sich dieser gelegentlich einer durch den Beichtvater geschehenen Restitution an die Staatscasse über das Institut der Beicht aussprach, und zwar in einer Weise, die ebenso ihn als die Kirche selbst ehrte. Vgl. Bemerkungen zum dreizehnten Vortrag.

[3] Serm. CCCLII. 9: Solent inde pagani insultare nobis, nescientes quid loquantur; vos facitis, ut peccent homines, cum illis promittitis veniam, si egerint poenitentiam. . . Ne desperando augeamus peccata, propositus est poenitentiae portus: rursus ne sperando augeamus, datus est dies mortis incertus.

bung, als daß er eine besondere Widerlegung verdiente. Mit Recht sagt de Maistre[1]: ‚Es gibt in der katholischen Kirche kein Dogma, das nicht seine Wurzeln in den tiefsten Tiefen der menschlichen Natur und folglich in einer allgemeinen Ueberzeugung hätte, die zwar hie und da mehr oder weniger mag verunstaltet worden sein, aber dessenungeachtet in ihrem Ursprunge allen Völkern aller Zeiten gemein gewesen ist.‘ So finden wir denn das specielle Sündenbekenntniß als ein göttliches Institut bereits im Alten Bunde. Nach der ersten Sünde[2] fordert Gott das Bekenntniß Adams — denn es ist der Ausdruck der Reue, Bedingung der Versöhnung. ‚Nach übereinstimmender jüdischer Tradition,‘ sagt selbst der Protestant Philippi[3], ‚war jede Handauflegung beim Sühnopfer vom ausdrücklichen Sündenbekenntniß begleitet.‘ Die Mahnungen der Schrift: ‚Schäme dich nicht, deine Sünden zu bekennen‘[4], und: ‚Wer seine Missethat verheimlicht, dem wird es nicht wohl ergehen, wer sie aber bekennt und unterläßt, der wird Barmherzigkeit erlangen‘[5], setzen den allgemeinen Glauben an die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses, so wie das Vertrautsein mit dieser Uebung voraus. Nach den Bestimmungen des Gesetzes war das Bekenntniß der einzelnen Sünden, abgelegt vor dem Priester, Vorbedingung der Sündenvergebung[6].

---

[1] Vom Papst. Deutsch von M. Lieber. S. 37.

[2] Genes. 3, 11. Tertullian. de Poenitent. C. 12.

[3] Kirchl. Glaubenslehre. IV. S. 249. Talm. Hieros. Tract. Jomah in fin. Tract. Sanhedr. Cf. C. Sigonius, De Republ. Hebr. Cap. 6. ap. Ugolini, Thes. Antiqu. Tom. IV. Ebenso Kliefoth, Liturgische Abhandlungen. Schwerin, 1856. S. 6 ff. Seldenus, De Synedr. Hebr. Cap. 12. Morinus, De Sacram. Poenitentiae Commentarius Historicus.

[4] Jes. Sir. 4, 31. [5] Sprüchw. 28, 13.

[6] Levit. 5, 5. 6: Er bekenne, wogegen er gesündigt hat (וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ). Num. 5, 7: Sie sollen bekennen ihre Sünden, welche

So war, als der Herr das hl. Sacrament der Buße einsetzte zur Vergebung der Sünden, wie er selbst sie vergeben aus der Machtvollkommenheit Gottes, das Sündenbekenntniß eine allen Israeliten längst bekannte und geübte Sitte und Pflicht. Das Neue, was demnach der Neue Bund gebracht, war nicht das Bekenntniß der Sünden; aber während die Priester des A. B. nur Opfer und Gebete darbringen konnten für Vergebung der Sünden, Sündenerlaß zu gewähren jedoch nicht im Stande waren, hat das Priesterthum des N. B. durch Christus die Vollmacht empfangen, die Sünden zu vergeben, wie er selbst Sünden vergeben hat. Dadurch erhebt sich der Bund der Gnade über den Bund des Gesetzes. Und darum erwähnt bei der Einsetzung des Sacramentes der Herr des Sündenbekenntnisses nicht ausdrücklich, weil in dieser Beziehung das alte Gesetz unverändert blieb. Das Neue ist eben die Vollmacht, zu vergeben und zu behalten. Daher finden wir von Anfang an die Beicht in der Kirche. Die gebeichteten

---

sie gethan (הִתְוַדּוּ אֶת־חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ). Dieses Bekenntniß ward abgelegt vor einem Priester. Levit. 6, 6 ff.; 5, 18. Deuteron. 21, 5. Wer ein aufrichtiges Bekenntniß ablegt, von dem heißt es: Er gibt Gott die Ehre. Esr. 10, 11. Jerem. 13, 16. Joh. 9, 24. In diesem Sinne spricht auch der Apostel (1 Joh. 1, 9): Bekennen wir unsere Sünden, so ist Er treu und gerecht, daß Er uns unsere Sünden vergibt und uns reinigt von jeder Ungerechtigkeit. Johannes fordert daher die Beicht, ehe er tauft. Matth. 3, 6. Bei den außer der Offenbarung stehenden Völkern finden wir das specielle Sündenbekenntniß im Buddhismus (vgl. Schlagintweit's Abhandlung, in der Bayer. Akademie der Wissensch. Sitzungsber. 1863. I. S. 81 ff. II. S. 149 ff.) bei Platon (Gorgias p. 473 seqq.), bei den Azteken und den Urbewohnern von Nicaragua (Peschel, Zeitalter der Entdeckungen S. 516). Nicht ganz mit Unrecht sagt daher Huet (Quaest. Alnet. II. 20): Peccata salubri poenitentia esse eluenda, mores reformandos . . . gentium omnium praeceptum est, quae agnoscunt Deum. . . Admissa peccata palam confiteri coguntur.

Sünden, lehren die Väter, kann der Priester verzeihen [1]; daher mahnen sie, diesem, wie einem Arzt, die Wunden zu entdecken, damit er sie heile [2]; sie mahnen, einen umsichtigen Priester zu wählen [3], der bestimmt, was wir in der öffentlichen Beicht (wenn durch unsere Sünde öffentliches Aergerniß gegeben wurde,) zu bekennen haben; sie warnen vor Verheimlichung aus falscher Scham [4]; nicht bloß Gott, auch dem Priester sollen wir bekennen, wie der Kranke alle Wunden dem Arzt offenbart [5], damit der Teufel nicht am Tage des Gerichtes unser Ankläger wird [6]; denn so lange die Sünden nicht gebeichtet sind, sind sie noch nicht gänzlich todt [7]; auch geringere Sünden sollen wir beichten [8] und die Beicht nicht verschieben, da wir nicht wissen, ob nachher wir noch beichten können [9]. Sie erzählen, wie die Gläubigen zu den Füßen der Priester niederknieen [10], wie sie aus falscher Scham Sünden verschweigen und so eher vom Glauben abfallen als

---

[1] Basil. Reg. brev. 288.

[2] Origen. Hom. II. 4 in Levit.

[3] Id. Hom. II. 66 in Ps. 37.

[4] Id. l. c. u. Hom. XVI. 2 in Luc. Hom. II. 4 in Levit.

[5] Tertull. de poenit. 9. 10. Velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt . . . An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? Sie sind ‚pudoris magis memores quam salutis'. Hieronym. in Eccles. c. 10.

[6] Orig. Hom. III. 4 in Levit.

[7] Id. Hom. XVII. in Luc.

[8] Cypr. De Laps. p. 20: salutarem medicinam parvis licet et modicis vulneribus exquirant.

[9] Id. l. c. p. 41: Confiteantur singuli . . . delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per Sacerdotes apud Deum grata est.

[10] Tertull. l. c. 9.: presbyteris advolvi et charis Dei ad-

zur Beicht sich entschließen[1]; sie mahnen, ohne Beicht nicht die hl. Eucharistie zu empfangen[2], aber muthig dem Priester die Sünden zu bekennen[3], offen und gewissenhaft[4]. Man solle nicht sagen: Ich beichte Gott allein; denn wozu sind dann die Schlüssel der Kirche gegeben?[5] Nicht Böcklein verlangt Gott von dem Sünder, sondern die Beicht[6]. Sie erzählen von heiligen Bischöfen, die mitleidig Vieler Beicht gehört und das Beichtsiegel gewissenhaft bewahrt[7], bestimmen, nicht unnöthiger Weise die Pönitenten zum öffentlichen Bekenntniß zwingen zu wollen[8]. Und die Concilien fordern das Bekenntniß, um auf Grund dessen die Buße vorschreiben zu können[9]. „Ich zwinge dich nicht,' sagt Chrysostomus[10], ‚vor vielen Zeugen es wissen zu lassen; mir allein sage deine geheimen Sünden, damit ich die Wunden heile. So sind wir nicht gezwungen, in Gegenwart Anderer die Sünden herzu-

---

geniculari (daher der Vorwurf der Heiden, daß die Christen die Genitalien ihrer Priester anbeten. Minuc. Fel. Octav. d. c. 28.).

[1] Iren. Ct. Haer. I. 13: Anhängerinnen des Gnostikers Marcus waren von ihm verführt worden; einige beichteten, andere schämten sich der Beicht: „quae quidem veluti cauterio quodam inustam conscientiam habentes, partim publice poenitentiam egerunt, partim cum id facere prae pudore non sustinerent, ac tacite quodammodo de actu Dei desperarent, vel prorsus a fide desciverunt, vel certe in utramque partem propendent.

[2] Cypr. l. c. p. 378: ante exomologesin factam criminis . . . vis infertur corpori et sanguini Domini.

[3] Aster. (Greg. Nyss.). In eos, qui acerbius judicant.

[4] Chrysost. Hom. XXX. 1 in Gen. De Sacerd. II. 3.

[5] Augustin. Serm. 392. 3.

[6] Ephrem. (ap. Zingerle VI. 99.)

[7] Paulin. in vit. St. Ambr. n. 39.

[8] Leo Ep. 168 ad Ep. Camp. n. 2: sufficit illa confessio, quae primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit.

[9] Conc. Trullan. (Quini-Sext.) Can. 102 Laodic. c. 2.

[10] Hom. IV. de Laz. Hom. IV. de mulier. Samar.

sagen (wie vordem bei der öffentlichen Buße), sondern wir entfalten unser Gewissen vor Gott'[1].

Wie der Priester Lehrer und Richter, so ist er Arzt der kranken Seele; denn ist sie auch genesen, so bedarf sie doch, wie nach leiblicher Krankheit, sorgfältiger Pflege und Stärkung. So wenig eine allgemeine Therapie und Diätetik dem einzelnen Kranken nützt, wohl aber der weise Blick und die Anordnung des behandelnden Arztes, der seinen Zustand kennt, so empfängt der Genesene in und durch die Beicht jene Mittel, die seinem Zustande entsprechen, welche die Wurzel der Sünde ausrotten, für die nach Vergebung der Schuld durch die priesterliche Absolution nicht immer zugleich vergebenen zeitlichen Strafen[2] Genugthuung leisten und so die göttliche Gerechtigkeit sühnen, die Schwäche vor neuen Gefahren schirmen und die letzten Nachwirkungen der Krankheit entfernen[3]. Kurz und bezeichnend drückt die Kirche über die Bedeutung unserer Bußwerke sich aus, die Anschuldigungen der Reformatoren zurückweisend: Indem wir genugthuend dulden für unsere Sünden, werden wir ähnlich Christo Jesu, der für unsere Sünden genuggethan, von dem all' unser Genügen stammt, und gewinnen dadurch das gewisseste Unterpfand, daß, so wir mit ihm leiden, auch mit ihm verherrlichet werden. Auch ist diese Genugthuung, welche wir für unsere Sünden leisten, nicht der Art, daß sie nicht geschehe durch Jesus Christus; denn wir, die wir aus uns, bloß aus uns nichts vermögen, vermögen Alles in ihm, der uns stärkt; so hat der Mensch nichts, dessen er sich rühmen könnte, sondern

---

[1] Hom. V. de incomprehens. Dei. Hom. VIII. de poenit. Hom. XXI. ad pop. Antioch.

[2] Concil. Trident. l. c. Cap. 8. Can. XII. XIII. Nach Sess. VI. Cap. 14 bestehen diese Bußübungen besonders in Fasten, Gebet und Almosen, so wie in anderen guten Werken.

[3] Cf. Catech. Rom. P. II. Cap. V. Qu. 154. Constit. ‚Auctorem Fidei'. Prop. XXXIV—XXXVI.

all' unser Rühmen ist in Christus, in dem wir leben, in dem wir Verdienste erwerben, in dem wir genugthuen, wenn wir würdige Früchte der Buße bringen, die aus ihm ihre Kraft haben, von ihm dem Vater aufgeopfert, und durch ihn vom Vater angenommen werden [1].

Auf dieser Lehre von der Nothwendigkeit der Genugthuung und in der alten Bußordnung begründet, ruht der Ablaß, indem die Kirche kraft der von Christo ihr gewordenen Vollmacht [2], zu binden und zu lösen, den reuigen, bußfertigen und mit Gott versöhnten Gläubigen einen Theil oder die ganze zeitliche Strafe nachläßt, die sie entweder in dieser Welt oder in jener noch zu verbüßen hätten [3]. Sie schöpft das Lösegeld, das sie Gott bietet, aus dem überfließenden unendlichen Schatze der Verdienste Christi und seiner Heiligen, welcher mehr als zur Genüge dem himmlischen Vater Genugthuung zu leisten vermag für die Sünden der ganzen Welt [4]. So ist der Ablaß die Vollendung und der Ab-

---

[1] Conc. Trident. Sess. XIV. cap. 8. Luther gesteht (Tom. V. Jen. 816), daß dieser Irrthum (von der Genugthuung) ‚vom Anfang der Christenheit auch große Leute, als Origenes, St. Hieronymus, St. Gregorius angefochten hat; dieser Irrthum ist der älteste von Anfang der Welt gewesen, will auch wohl der jüngste bleiben bis an der Welt Ende'.

[2] Matth. 16, 19. 1 Cor. 5, 4. 5. Vgl. 2 Cor. 2, 10.

[3] Concil. Trident. Sess. XXV. Decr. de Indulg.: Sacrosancta Synodus anathemate damnat, qui (indulgentias) aut inutiles esse asserunt vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant. Daß die Ablässe im Gewissen Geltung haben und vor Gott, beweist schon Thomas (l. c. Suppl. Qu. XXV. Art. 1).

[4] Cf. Prop. XLI. Syn. Pistor. Wegen der Einheit des mystischen Leibes der Kirche und der Gemeinschaft aller Glieder durch den Einen Geist unter dem Einen Haupte kommen die Verdienste der Heiligen und Martyrer, die bei dem heiligsten Lebenswandel Außerordentliches gethan und gelitten, besonders der allerseligsten Jungfrau, den übrigen Gliedern zu gut. 1 Cor. 12, 26. Catech. Rom. P. I. Cap. X. Qu. 23. Wir erwähnen die Verdienste der Heiligen nicht darum, als sollten sie das

schluß der erlösenden Thätigkeit Christi in der Kirche, durch welchen das letzte Hemmniß gehoben wird, das uns den Zu=

Verdienst Christi mehren, da dieses, weil unendlich, nicht gemehrt werden kann, noch auch, als wären ihre Verdienste im Gegensatze zu denken zu jenen des Herrn. Aber der mystische Leib der Kirche ist wirklich das Werk Christi und der Heiligen, wo göttliche und menschliche Kräfte thätig sind, aber in innigster Durchdringung und Vereinigung. Darum nennt Paulus sein Leiden das Leiden Christi in ihm. „Ich freue mich,' spricht er, ‚in den Leiden um euretwillen und erfülle das, was noch übrigt vom Leiden Christi, in meinem Fleische für seinen Leib, die Kirche.' Col. 1, 24. Cf. Augustin. Enarr. in Ps. LII. 1. Ps. CXLII. 3. Nicht er lebt mehr, sondern Christus in ihm, und indem er die Kirche verfolgte, verfolgte er Christum. (Thom. Suppl. Qu. XXV. Art. 1.) Mit Recht bemerkt de Maistre (Abendst. II. S. 253): ‚Die Erlösung, die unsere getrennten Brüder mit uns anbeten, ist nichts Anderes, als eine dem Menschengeschlechte wegen der unendlichen Verdienste der Unschuld ohne Gleichen, die sich freiwillig für dasselbe geopfert hat, bewilligter Ablaß! Man hat gesagt: Der Gottmensch hat für uns genug gethan, also bedürfen wir keiner andern Verdienste mehr; man müßte aber sagen: also können die Verdienste des Unschuldigen dem Schuldigen dienen. .. Welch' ein herrliches Bild ist das jener unermeßlichen Stadt der Geister mit ihren drei in ewiger Wechselwirkung bleibenden Abtheilungen! Die Streitende reicht eine Hand der Leidenden und faßt mit der andern die Triumphirende. Die Gnadenwirkung, das Gebet, die Genugthuungen, der Beistand, die Eingebungen, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe ergießen sich im Kreislauf wie wohlthätige Ströme aus einer in die andere! Nichts steht allein, und wie die Stäbe eines magnetischen Bündels genießen die Geister ihre eigenen Kräfte und die Kräfte aller anderen. Und welch' ein schönes Gesetz ist das, welches jedem Ablaß oder jeder secundären Erlösung zwei unerläßliche Bedingungen auferlegt hat: überschwängliches Verdienst auf der einen, vorgeschriebene gute Werke und Reinheit des Gewissens auf der andern Seite! .. Der Ablaß ruht auf dem Princip der Reversibilität, und dieß ist der Glaube der ganzen Welt!' Schon Chrysostomus (Hom. in SS. MM. Juventin. et Max.) spricht von dem ‚θησαυρὸς τῆς ἐκκλησίας, νέους καὶ παλαιοὺς ἔχων μαργαρίτας.' Ebenso Augustin. Serm. XVIII. in Ps. XLIX. 4. Ambros. De Poenit. I. 15. ‚Die Lehre vom Schatze

tritt zu Gott wehrt. So gewährt denn schon der Apostel Paulus dem blutschänderischen Corinther, der aus der Kirche zur Strafe ausgestoßen war, einen Ablaß [1]. Die während der blutigen Verfolgung unter Decius vom Glauben Abgefallenen nahmen ihre Zuflucht zu den Martyrern, die in den Gefängnissen litten, um durch ihre Vermittlung und im Hinblick auf das Verdienst ihres Martyriums wieder in die Kirche aufgenommen zu werden [2]; die Fürbitten der Mar-

der Kirche hat rechtverstanden ihren guten Sinn', bekennt selbst Hase (Polemik 2. Aufl. S. 422). ,Die Gemeinde der Heiligen', sagt der Protestant H. Leo (bei Laacke, Darf der Protestant für die Verstorbenen beten? 1863. S. 2), ,ist nicht bloß auf dieser Erde; sie setzt sich in den Himmel hinein fort und ist dort eine allzeit gegenwärtige in ihren Gliedern, wenn diese auch längst hienieden gestorben sind — mit ihnen und für einander können wir eben so lebendig und wirksam beten, wie wir jetzt die Fürbitten christlicher Freunde und Gemeinden auf Erden suchen. Und bei den römisch-katholischen Christen ist dieß Gegenwärtigsein der ganzen Christengemeinde in hohem Grade der Fall und gibt der römisch-katholischen Kirche nicht nur die wunderbare, ihr eigene Festigkeit, sondern läßt auch alle von ihr berührten Verhältnisse sofort in die Harmonie des ganzen Baustils eingehen und an ihm harmonisch sich entwickeln. Heilige Orte, Wallfahrten, Gebetszeiten, Gedenkstiftungen, tausend Stimmen des kirchlichen Lebens erhalten den lebendigen Zusammenhang mit der Geschichte — alle Helden des Christenthums treten als Heilige in stets erneuter Begegnung dem römisch-katholischen Christen entgegen, mit den heiligen Personen lebt er in stündlichem, treuem Umgange. Das Marienbild über seinem Lager, das Crucifix über seinem Tische mit ihren so oft erneuerten Palmen, Blumen, Kränzen versetzen die evangelische Zeit auf's Lebendigste in die Gegenwart. Es ist aber keine bloß eingebildete Gegenwart, sondern dem, der diese Atmosphäre geistig auf sich einwirken läßt, ja, der unbesinnlich, nur naiv sich hingebend, in ihr Lebende empfängt aus dieser Umgebung täglich ausströmende wahrhafte Kräfte des göttlichen Lebens, während der Protestantismus diese reichen Quellen höherer Begabung sich fast alle selbst verstopft hat.'

[1] 1 Cor. 5, 1. vgl. 2 Cor. 2, 5.

[2] Euseb. H. E. V. 2. gibt das Schreiben des Clerus von Lyon,

tyrer geschahen schriftlich [1], wie denn auch die Bischöfe frühzeitig im Hinblick auf besondern Bußeifer oder beim Herannahen einer neuen Verfolgung den Büßern Ablaß ertheilten [2]; später wurden Almosen, Wallfahrten, Theilnahme an Kreuzzügen, insofern die hiemit verbundenen Mühsale und Entbehrungen vom wahren Bußgeiste ausgehen, als Bedingungen des Ablasses bezeichnet [3]. Die Kirche war sich der Gründe wohl bewußt, als sie die Strenge der älteren Bußdisciplin milderte und durch Ertheilung von Ablässen unter Voraussetzung wahren Bußgeistes die zeitlichen Strafen erließ [4], ähnlich wie auch in der Milderung der alten Fastendisciplin. Jeder Mißbrauch aber in Verkündigung der Ablässe ward von der Kirche strenge gerügt [5]. —

---

welches von den dortigen Martyrern sagt: Sie waren nicht von Hochmuth gegen die Gefallenen erfüllt, sondern in mütterlichem Erbarmen theilten sie den Uebrigen von demjenigen mit, wovon sie Ueberfluß hatten, viele Thränen vor Gott für sie vergießend. Aehnlich Tertullian (Ad Martyr. c. 1): Quam pacem quidam in Ecclesia non habentes, a Martyribus in carcere exorare consueverunt. Cf. De pudicit. c. 22.

[1] ‚Libelli pacis' Cyprian. Ep. 22. Ep. 10. Ep. 12.

[2] Conc. Ancyr. can. 2. 5. Nic. can. 12. 13. Laodicen. can. 2.

[3] Cf. Bernard. Ep. 363: Suscipe crucis signum, et omnium peccatorum, de quibus corde contrito confessionem feceris, indulgentiam habebis. Die Glosse zur Jubiläumsbulle (1300) Papst Bonifacius' VIII. bemerkt: ‚veniam peccatorum i. e. poenarum pro peccatis debitarum. Gerson. Tom. II. p. 409: dare indulgentias non est proprie absolvere, sed de poenitentia debita relaxare vel in toto vel in parte.'

[4] Concil. Agath. (506) can. 37: ‚mitigato per misericordiam antiquo Patrum rigore.' Moguntin. (847): ‚benignius stabilimus.' Alcuin. Ep. 31: Levioribus primo verborum fomentis consolandi sunt, ne durioribus exterriti castigationibus poenitentiae medicamenta abhorreant.

[5] Concil. Trident. Sess. XXV. Decr. de Indulg. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc

In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hat der Herr den Tod nicht hinweggenommen, wohl aber wollte er den Todeskampf erleichtern. Und darum erscheint neben dem Charisma der Krankenheilung[1] die ordentliche Gewalt der Presbyter in der Kirche zur Heilung von Leib und Seele; denn dem Kranken soll die Oelung und das Gebet des Priesters Erleichterung und Sündenerlaß bringen, verkündet der Apostel[2]. Kräftigung des Geistes, Tilgung der Sündenreste, Heilung oder Erleichterung der Krankheit sind die Wirkungen dieses Sacramentes[3].

Der Bestand der Kirche als Heilsanstalt und die Spendung der in ihr niedergelegten Erlösungsgnaden ist nach dem Willen des Herrn an menschliche Vermittlung geknüpft[4]. Sie ist, weil in und für die Kirche geübt, ein bleibendes, von Gott geordnetes Amt in ihr, kein bloß persönlicher Vorzug, vielmehr die Grundlage und Bedingung der kirchlichen Thätigkeit, und darum unvergänglich, wie die

---

Indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse.

[1] Marc. 6, 13; 16, 17.

[2] Jac. 5, 14: ‚Ist Einer krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche, und sie sollen über ihn beten, ihn salbend mit Oel im Namen des Herrn; und wenn er in Sünden ist, so sollen sie ihm erlassen werden.‘ Daß hier nicht von einem Arzneimittel die Rede ist, liegt am Tage; aber ebensowenig von einer charismatischen Heilung, da die Gabe der Krankenheilung weder den Presbytern ausschließlich zukam, noch als eine ordentliche Uebung, von der der Apostel hier spricht, in der Kirche erscheint; außerdem wird ja auch der Sündenerlaß als Wirkung der Salbung bezeichnet.

[3] Concil. Trident. Sess. XIV. Can. I—IV. Origen. Hom. in Levit. II. 4.

[4] Apostelgesch. 1, 8: Ihr sollt mir Zeugen sein in Jerusalem und Judäa und Samaria und auf der ganzen Erde. Matth. 28, 18.

Kirche selbst [1]. Es besteht sonach eine Stellvertretung Jesu Christi auf Erden in seinem dreifachen Amt als Prophet, Priester und König, von ihm selbst eingesetzt und gesendet, welche sein prophetisches Amt durch die stete Predigt seiner Wahrheit, sein priesterliches Amt durch die stete Darbringung seines Opfers und Reichung der Sacramente, sein königliches Amt durch die sichtbare Leitung seiner Kirche fortsetzen und so immerdar aus allen Geschlechtern und durch alle Jahrhunderte seinen mystischen Leib erbauen soll. Er ist bei ihr alle Tage bis an's Ende der Welt [2]. Darum ist ihr Mund Christi Mund, er redet durch ihn, ihre That Christi That, er wirkt durch sie, ihr Segen Christi Segen, er segnet in ihr; wer sie aufnimmt, nimmt ihn auf, wer sie verachtet, verachtet ihn [3].

Wer nun ist zu seinem Stellvertreter berufen? Wohl haben alle Gläubigen, weil Glieder an dem einen priesterlichen und königlichen Leibe Christi, eine priesterliche und königliche Würde [4], wie ja auch Israel [5] ein priesterliches und königliches Volk war durch seine Geschlechtseinheit mit David und dem aaronischen Priesterthume. Alles Leben wird nämlich in Ihm und durch Ihn ein Opferleben, Alle nehmen jetzt schon Antheil an seinem Siege und an seiner königlichen Herrlichkeit, in welcher Er, alle seine Feinde überwindend, zur Rechten des Vaters sitzt [6]. Aber so wenig das allgemeine Priesterthum und Königthum aller Israeliten das eigentliche und besondere Priesterthum [7] und Kö-

---

[1] Matth. 28, 18 ff. [2] Matth. 28, 18 ff. [3] Luc. 10, 16.
[4] 1 Petr. 2, 5. 9. 10. Offenb. 5, 10. [5] Exod. 19, 6.
[6] Offenb. 3, 22. 2 Tim. 2, 12. Ephes. 2, 6.
[7] ‚So sei es vor Zeiten zugegangen,' behauptet Luther (geg. Emser, WW. Erl. Ausg. Bd. XXVII. S. 234), ‚daß in jeglicher Christenstadt, da sie alle gleich geistlich seien, Einer aus ihnen, der Aelteste oder Gelehrteste und Frömmste, erwählt worden sei, um ihr Diener, Amtmann, Pfleger, Hüter im Evangelium und den Sacra-

nigthum Aaron's und David's ausschloß[1], wie vielmehr gerade durch Theilnahme an diesen das gesammte Volk eine priesterliche Weihe und königliche Würde empfing, so ist auch durch Christus, den ewigen Hohenpriester, Allen eine priesterliche Weihe geworden, zur Selbsthingabe, mit ihm darzubringen das Opfer des Gebetes[2] und Lobes[3]. Und diesem allgemeinen Priesterthume gehören auch die Frauen an, welche außerdem in der Kirche nicht lehren, nicht einmal laut fragen, sondern schweigend lernen sollen[4]. Nur Männern, als Stellvertretern Christi, des neuen Adam, und auch diesen nicht insgesammt, sondern ihrer nur einer ausgewählten

---

menten zu sein, gerade so wie der Bürgermeister in einer Stadt aus dem Haufen gemeiner Bürger erwählt werde." Vgl. bes. Heppe, Die presbyteriale Synodalverfassung. Iserlohn, 1868. Luther, sagt Hengstenberg (Evang. Kirchenzeitung. 1863. S. 290), ist, durch spätere Erfahrungen belehrt, von jener Ansicht wieder zurückgekommen. Die Lieblingslehre der Protestanten vom „allgemeinen Priesterthume" mit Ausschluß jeder von Christus gewollten besonderen geistlichen Amtsgewalt ist ihrem innersten Wesen nach kirchenzerstörend; mit ihr ist jede geordnete Seelsorge, Privatbeicht, Kirchenzucht u. s. f. unmöglich geworden. Hengstenberg (Ev. Kirchenzeitung. 1852. S. 19) suchte sie daher zu modificiren nach katholischem Sinne, aber gegen die ursprüngliche Intention der Reformatoren. So lange jeder Einzelne in religiöser Beziehung als absolut souverän erklärt wird (‚Unmittelbarkeit des Bandes zu Christus') ist jede Kirchenbildung illusorisch.

[1] ‚Niemand folgert aus dem geistlichen Königthum ein Recht auf Erdenkronen, wie die ersten Wiedertäufer.' Löhe, Kirche und Amt S. 38. ‚Die Rechte des allgemeinen Priesterthums aller Christen haben für die Verfassung der Kirche keine weitere Bedeutung als der Umstand, daß die Christen auch Könige heißen, Bedeutung hat für die Verfassung des Staates.' Hengstenberg a. a. O. 1863. S. 290.

[2] Offenb. 8, 3. [3] Hebr. 13, 15.

[4] 1 Cor. 14, 34. 1 Tim. 2, 11. Die Aufgabe des Weibes weist dieses hin in das Heiligthum der Familie. Vgl. 1 Tim. 2, 15: Das Weib wird selig durch Kindergebären. ‚Wenn das geistliche Amt mit dem allgemeinen Priesterthume zusammenfiele, müßten auch Weiber das Amt haben können.' Löhe, Kirche und Amt S. 38.

Schaar [1] hat der Herr die Fortführung seines dreifachen Amtes übertragen. Es sind die zwölf Jünger, die er bei der Feier des Abendmahles zu Priestern bestellte [2]. Nachdem er sie drei Jahre lang vorbereitet hatte auf ihren Beruf, hauchte er sie an, symbolisch die Uebertragung des Geistes und ihre Ausrüstung mit der Gewalt von Oben darstellend. Indem er sie anhauchte, bezeichnete er sich als den Schöpfer der neuen, wiedergeborenen Menschheit, die Apostel als die Grundsteine des Reiches der Wiedergeburt, als die Träger und Vermittler des neuen Lebens. Und so sandte er sie hinaus zu allen Völkern und durch alle Jahrhunderte.

‚Es ist falsch,' bekennt daher Kliefoth [3], ‚wenn man sagt, Gott habe die Gnadenmittel und das Mandat ihrer Verwaltung der ganzen Kirche gegeben. Allerdings hat er es ihr gegeben, aber für sie, nicht durch sie. Das allgemeine Priesterthum wird nicht aufgehoben durch das geistliche Amt, hat aber auch nichts mit demselben zu thun.' Würde aber mit dem Princip des allgemeinen Priesterthums Ernst gemacht, ‚dann wäre die völlige Zerrüttung der Heilsanstalt Gottes die nothwendige Folge' [4]. ‚In der Rede Petri vor der Wahl des Matthias,' gesteht Olshausen [5], ‚spricht sich ein deutliches Bewußtsein von der Realität des Amtes aus, das ihm und allen Aposteln übertragen war, und von dem abgeschlossenen Körper, den die Apostel (im Gegensatze zur Gemeinde) bilden sollten,' wie denn auch nur die Apostel

---

[1] Durch das Loos gewählt (κλῆρος) wird der Herr ihr Antheil (κλῆρος). Apostelgesch. 1, 25. Ps. 15, 5.

[2] Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 23 ff. Joh. 20, 22. Matth. 28, 18.

[3] Berlin. protest. Kirchenzeitung vom 27. Januar 1855. Ebenso Münchmayer, Studien u. Kritik. II. 407 ff. 1854, nach welchem Christus durch das Amt der Gemeinde seine Gaben zutheilt und sie regiert.

[4] Lechler, Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt. Stuttgart 1857. S. 20. 79. 86. 111.

[5] Biblischer Commentar. II. S. 641.

allein den Geist durch Händeauflegung mittheilen [1] und von Petrus selbst die Gesetze für die Amtsübung vorgeschrieben werden [2]. Nie ließen sich die Apostel eine Vollmacht von der Gemeinde ertheilen; vielmehr standen sie dieser, die sie durch das Evangelium in Christo erzeugt hatten, in voller, väterlicher Gewalt gegenüber; wies doch schon ihr Name ‚Apostel' auf Den hin, der sie gesendet hatte. Paulus unterscheidet daher ausdrücklich zwischen den Geboten, die er im Namen und Auftrage Christi verkündet, und jenen, die er selbst erläßt; er weist auf die verschiedenen Anordnungen hin, die er treffen will, wie denn seine Briefe voll sind von Bestimmungen über die besonderen Angelegenheiten der Kirche [3].

---

[1] Apostelgesch. 8, 15. [2] 1 Petr. 5, 5.

[3] 1 Cor. 7, 10; 11, 34. 2 Cor. 13, 2. 2 Thessal. 2, 6. 10. 2 Cor. 12, 11—14. Schon vor Pfingsten finden wir die Apostel amtirend und organisirend im Kreise der übrigen 120 Gläubigen. Apostelgesch. 1, 14. 15. Die ‚Erlanger Schule' nimmt das Amt in der Kirche als von Christus gewollt an; aber, behauptet sie gegen den Wortlaut der Schrift, es sei der Gemeinde übergeben, die es dann auf die Einzelnen überträgt (Thomasius a. a. O. S. 400 ff.). Es ist, wie wir sehen, die falsche Vorstellung vom contrat social, die wieder hervorgesucht wird, die aber auch hier, wie im politischen Gebiete, in sich widersprechend und gegen alle Thatsachen der Geschichte ist. Nach Hengstenberg (a. a. O. 1867 S. 443) dagegen ‚erfolgt die Vocation von Kirchenregiments wegen, und Gott selbst bestätigt sie durch die Ordination.' ‚Eine Kirche,' bemerkt K. Lechler (Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt. Stuttgart, 1857. S. 20. 111), ‚die sich erst verfassen soll, ist dasselbe, was auf politischem Gebiete das souveräne Volk, jener verwirrte Begriff einer revolutionären Demokratie, wie er in den letztvergangenen Jahren in allen Schichten der Gesellschaft Eingang gefunden hatte.' ‚Niemals,' sagt Stahl (Die lutherische Kirche und die Union. S. 276) ‚war die Kirche, auch nicht für die Zeit eines Augenblickes, ohne dieses über sie gesetzte Amt, und das Amt leitet daher seine Vollmachten und sein Ansehen nirgend und in keiner Hinsicht von der Gemeinde her, sondern durchaus und unmittelbar von seiner göttlichen Stiftung.' Daß jedoch diese Theorie die ursprüngliche Anschauung Luthers nicht ist, und mit ihr das Wesen des Protestantis-

Durch Händeauflegung[1] übertrugen die Apostel die ihnen

mus aufgegeben wird, beweist Schenkel aus vielen Aeußerungen Luthers. (Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung II. S. 256 ff.) Außerdem leidet sie an dem Widerspruche, daß das ‚Amt' den ‚Geistlichen' über die Gemeinde stellen soll, während ihm doch die sacramentale Weihe fehlt. Schenkel, a. a. O. S. 269. Während deßwegen Schenkel nur in dem Luther vor 1524 das wahre Lutherthum erblickt, erklärt Hengstenberg (Evang. Kirchenz. Vorw. 1852): ‚Es ist allgemein in der Kirche anerkannt, daß der frühere Luther manches Unlutherische gesagt hat, daß der einseitige Gegensatz gegen das Papstthum ihn in der ersten Zeit der Reformation mannigfach zu Behauptungen fortriß, die aus der Scylla in die Charybdis führten; daß man Luthers wahre Ansichten nur dann hat, wenn seine Ueberzeugungen durch die Feuerprobe des Kampfes mit dem andern Extrem, dem aufrührischen Geiste des Bauernkrieges, der wiedertäuferischen Bewegung und andern destructiven Richtungen hindurchgegangen sind. In jener Feuerprobe (d. h. den Consequenzen seiner Lehre) haben jene unreifen Ansichten Luthers nicht bestanden. Mögen auch in seinen späteren Schriften sich hie und da noch Anklänge der früheren Ansichten vorfinden, so ist doch in der Hauptsache die Aenderung unverkennbar.' Mit Recht macht Vilmar (a. a. O. S. 99 ff.) darauf aufmerksam, daß in der Hypothese vom Ursprung des geistlichen Amtes aus der Gemeinde diese sich selbst die Sündenvergebung ertheilt. Ohnehin würde dieses Princip, ernst und aufrichtig durchgeführt, nothwendig zu der so sehr gefürchteten ‚Herrschaft der Majoritäten' hinführen, welche die christliche Kirche geradezu vernichten müßte (vgl. Rothe, Ethik. III. 1041). Außerdem bleibt die Frage ungelöst: Wie überträgt denn das unsichtbare Priesterthum der unsichtbaren wahren Kirche das sichtbare Amt? Wer bestimmt, ob eine Gemeinde zu dieser wahren unsichtbaren Kirche gehört, die allein das Amt hat? Wer bildet denn die Gemeinde, wenn nicht die Predigt des rechtmäßig Gesendeten? Röm. 10, 15. Bei Luther selbst traten in den verschiedenen Lebensperioden verschiedene und sich widersprechende Ansichten vom Amt auf (vgl. Schwarz, Berlin. protest. Kirchenzeitung vom 27. Jan. 1855 und Geschichte der neuesten Theologie. S. 293). Schließlich und eigentlich war und bleibt es der Cäsaropapismus, der die Uebertragung des Amtes übernahm, und unter dessen Schutz die Reformation die Consequenzen ihrer Lehren den ‚Schwarmgeistern' gegenüber abschnitt.

[1] Sie werden dadurch zu einer höheren Ordnung (ordo, τάξις)

gewordene Gewalt mit den zur Bethätigung derselben nothwendigen übernatürlichen Kräften auf ihre gewählten Nachfolger [1], wie sie selbst durch den Hauch des Herrn die Fülle

in der Kirche berufen — Ordination. Der äußere Ritus der Händeauflegung (χειροθεσία, χειροτονία) war schon im A. B. das Symbol der Uebertragung geistiger Zustände und Gewalten. Num. 27, 18. Deuteron. 34, 9.

[1] 2 Tim. 1, 6: Ich ermahne dich, daß du erweckest die Gnade Gottes, die in dir ist, die dir ward gegeben durch Auflegung meiner Hände. Vgl. 1 Tim. 4, 14. Concil. Trident. Sess. XXIII. Can. III. IV: Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra Episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum, a. s. ‚Wir können nicht annehmen, daß die Händeauflegung eine bloße Ceremonie ist, bei der nichts mitgetheilt würde. Denn es liegt im Begriffe des vom Herrn eingesetzten Amtes, daß es eine Macht und eine Autorität vom Herrn selbst in sich schließt und in einem gewissen Maße von den Verheißungen begleitet sein muß, die auf außerordentliche Weise an den Aposteln und Jüngern, die der Herr selbst aussandte, erfüllt wurden.‘ Martensen a. a. O. Die außerordentlichen Gaben der Apostel (Inspiration, Wundergabe u. s. w.) entsprechen ihrer außerordentlichen Stellung eben als Apostel, d. i. als unmittelbare, göttlich autorisirte Organe der Offenbarung und Gründer der Kirche. Als solche hatten sie keine Nachfolger und konnten keine haben, wohl aber als Vorsteher der Kirche und Spender ihrer Geheimnisse, welch' letzteren Charakter sie als ordentliches Amt auf ihre Nachfolger übertrugen. Von diesen werden deßwegen auch keineswegs diese höheren Charismen gefordert, sondern nur sittliche Reinheit und Lehrtüchtigkeit. Vgl. 1 Tim. 3, 2 ff. Tit. 1, 7 ff. ‚Wir haben eine Kraft vermöge unseres Amtes, nicht als Charisma.‘ ‚Erwägt man die deutlichen und nur dem absichtsvollen Mißwollen eine Mißdeutung übrig lassenden Bestimmungen des N. T. über das von Gott eingesetzte Amt der Hirten und Lehrer, welches identisch ist mit dem Episcopen- (Presbyter-) Amte (1 Petr. 5, 2. Apostelgesch. 15, 17. Hebr. 13, 7. 17. Röm. 12, 8), Abbildung und Fortsetzung des Erzhirtenamtes (1 Petr. 5, 4. Hebr. 13, 20. Joh. 10. Joh. 21), wie diese Hirten von den Aposteln und Evangelisten eingesetzt werden und die Fortpflanzung dieser Einsetzung sogar ausdrücklich befohlen wird (2 Tim. 2, 2), im Gegensatz gegen die aus der Gemeinde hervorgehenden falschen Lehrer (2 Tim. 4, 2), so erstaunt man über das Empor-

des Geistes und der Berufsgnade empfangen hatten. Und die von ihnen also Geweihten und mit dem Priesteramt Betrauten sollten hinwieder bewährten Gläubigen als ihren Nachfolgern die Hände auflegen [1]. So bestellt durch menschliche Vermittlung der Geist die Hirten, welche weiden sollen die Heerde Christi [2]. ‚Nicht die Gemeinde wird auf eigene Hand gläubig, und beruft sich dann einen Hirten, sondern der treue Hirt sammelt um sich die Heerde [3].' Wie die Kirche Christi selbst unsichtbar-sichtbar ist, so ist diese Kette der von Christus gesetzten und in ununterbrochener Reihe bis auf unsere Tage herab sich folgenden heiligen Gewalt (Hierarchie) in der dreifachen Ordnung der Bischöfe, Priester und Diakonen [4] das Unterpfand und die sichtbare Erscheinung

---

kommen einer Theorie vom geistlichen Amte, nach welcher dieses aus der Gemeinde hervorgehen soll.' Vilmar, a. a. O. S. 98. ‚Diejenigen, welche das Amt aus der Gemeinde hervorgehen lassen, haben die Thatsachen der heiligen Schrift gegen sich.' Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1863. S. 66. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erlangen, 1862. Nach ihnen ist der Amtsträger keineswegs ein bloßer ‚Gesellschaftsbeamter'. Nach Stahl ist das geistliche — bischöfliche — Amt der alleinige Träger des Kirchenregiments, und nicht die ‚angestammte Consistorialverfassung'. Die Lehre Luthers von der Gestaltung der Gemeinde und von der Stellung des Geistlichen zu ihr ist nach H. Leo (Universalgesch. III. 141) ‚die Wurzel aller die menschliche Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten bedrohenden Lehren'.

[1] 1 Tim. 3, 2 ff. Tit. 1, 5 ff. 2 Tim. 2, 1 ff.

[2] Apostelgesch. 20, 27.

[3] Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung. 1863. S. 67.

[4] Concil. Trident. Sess. XXIII. Can. VI. VII. ‚Gehorchet Alle,' sagt der hl. Ignatius (Trall. c. 3. Magn. c. 3, 13), ‚dem Bischofe, den Priestern und Diakonen, die nach Christi Satzung aufgestellt sind.' Cf. ad Magnes. c. 5: ‚Erzeiget euerem Bischofe alle Ehrfurcht, aber nicht so fast ihm, als dem Vater Jesu Christi, der Aller Bischof ist.' c. 6: ‚Ich ermahne euch, Alles in Eintracht zu thun unter dem Vorsitze des Bischofs an der Stelle Gottes, der Presbyter an der Stelle des Collegiums der Apostel und der Diakonen.' C. 7: ‚Wie der

des unsichtbar immerdar lehrenden, opfernden und seine Kirche leitenden Hauptes und Königs Christus. —

Ein Abbild der geheimnißvollen Verbindung Christi mit seiner Kirche, angedeutet durch die segensreiche Gegenwart des Herrn auf der Hochzeit zu Cana [1], ist die christliche Ehe. Zunächst ist die Ehe eine ursprüngliche, natürliche Bestimmung des Geschlechts, als die zur Fortpflanzung wie zu der eben damit untrennbar verbundenen leiblich-geistigen Entwicklung der Menschheit [2] nothwendige Gemeinschaft der Leiber und Gemüther [3].

---

Herr nichts gethan hat ohne den Vater, so sollt ihr nichts thun ohne den Bischof und das Presbyterium.' Smyrn. 8: ,Suchet nur eine Eucharistie zu feiern, denn nur Ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi gibt es, nur Einen Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, nur Einen Altar, wie nur Einen Bischof mit seinen Priestern und Diakonen. ,Und vor ihm Clemens v. Rom (Ad Cor. c. 44): ,Voraussehend, daß über das Vorsteheramt (ἐπισκοπή) Streit entstehen würde, stellten die Apostel die vorerwähnten (Vorsteher) auf, und trafen für die Folgezeit die Anordnung, daß nach ihrem Tode andere bewährte Männer ihr Amt (der Einsetzung von Vorstehern) übernehmen könnten. Hier werden die Apostel und ihre Nachfolger von den Aufsehern (Priestern) und Diakonen geschieden (c. 43.), die kirchliche Hierarchie mit dem alttestamentlichen Hohenpriesterthum, Priesterthum und Levitenthum verglichen.

[1] Cf. Augustin. Tract. IX. 2. in Joan.

[2] Genes. 1, 28. Wachset und mehret euch.

[3] Genes. 2, 18. Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehülfin machen. Ephes. 5, 25. Der außereheliche Geschlechtsverkehr ist geradezu gegen die Natur und darum absolut sündhaft. Einfach und tief hat dieß der hl. Thomas entwickelt (C. gent. III. 122): Quaecumque animalia sunt, in quibus foemina non sufficit ad educationem prolis, mas et foemina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem . . . quod ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus. Manifestum est autem, quod in specie humana foemina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat, quae per unum solum parari non possunt. Est ergo conveniens

Nach dem Falle ward die Ehe zugleich ein Heilmittel gegen die Concupiscenz, indem sie dieselbe regelt, vergeistigt [1] und sittlichen Zwecken dienstbar macht. Was im Naturleben wurzelt, vergänglich ist und flüchtig wie dieses, soll eine mit Bewußtsein erwählte, mit Freiheit festgehaltene Pflicht werden. Weil Nachbild der Liebe Christi zu seiner Kirche, ist sie darum ein großes Sacrament, das, wurzelnd in Ihm als seinem höheren Grund, Motiv und Kraft gibt zu einer ehelichen Liebe, wie jene ist, mit welcher Christus seine Kirche liebt [2]. In ihm und durch ihn ist das an sich

---

secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat. Non autem huic rationi obstat, quod aliqua mulier suis divitiis potens est, ut sola nutriat foetum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea, quae per accidens fiunt in uno individuo, sed secundum ea, quae totam speciem sequuntur. . . In specie humana proles non solum indiget nutritione quantum ad corpus, sed etiam instructione quantum ad animam. Ad hanc instructionem longum tempus requiritur . . . propter impetus passionum indigent etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit. . . Unde cum necessarium sit, marem foeminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini, quod diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Vgl. Walter, Naturrecht und Politik S. 119. Cf. Syllabus LXVII. Jure naturae vinculum matrimonii non est indissolubile. Daß die Ehe ihrem Wesen nach unauflöslich sei, sprechen Trendelenburg (Naturrecht S. 249), Stahl (Philosophie des Rechts. 3. Aufl. II. S. 457) und W. v. Humboldt (Die Grenzen der Wirksamkeit des Staates S. 29) und selbst Hegel (Philosophie des Rechts §. 163. 176) aus. Matrimonium infidelium est verum, non tamen est ratum. Innoc. III. l. C. 7. De divortiis.

[1] 1 Cor. 7, 29.

[2] Ephes. 5, 25 ff. Paulus spricht hier nur von der Ehe der Gläubigen (v. 8), die durch die Taufe dem mystischen Leibe Christi eingepflanzt wurden (v. 23); darum ist die Ehe der Getauften ein Geheimniß auf Christus, der durch den heiligen Geist der Kirche in mystischer Ehe sich vermählte (v. 30), darum von dem Geiste Christi gegründet

physisch-sittliche Verhältniß erhoben über das bloße niedere Gattungsleben wie über die bloß natürliche Sittlichkeit und in die Strömung der Gnade gestellt; die Ehe unter Christen ist nun nicht mehr bloß eine Wechselhingabe der Leiber, nicht bloß eine natürlich-sittliche und sociale Lebensform; vom Geiste Gottes gegründet, getragen und geweiht, ist sie ein heiliges, gnadenvolles Institut[1]. Wie das Geschlecht vor der Sünde auf dem Wege der Zeugung mit den Gaben der Natur auch die Vorzüge der Gnade fortpflanzen und vererben sollte, so soll es nun sein im Reiche der Erlösten. Darum nannten wir die Ehe eine Kirche im Fleische, wo den Eltern eine Art priesterlicher Aufgabe wird — Söhne und Töchter dem Leibe Christi zu gewinnen, das Reich der Erlösung fortzuführen auf die kommenden Generationen, zu arbeiten am Ausbaue der großen Stadt Gottes

---

und getragen und erhoben über die bloße Sphäre des Naturlebens. Weil der Geist sie durchdringt, darum die Kraft und Gnade, alle Pflichten der übernatürlichen Liebe zu erfüllen, für die Ehegatten, sich zu lieben, wie Christus seine Kirche geliebt hat (v. 28—37), ist die christliche Ehe gnadenreich, liebevoll, fruchtbar für das Reich Gottes, wie der Ehebund Christi mit seiner Kirche himmlische Früchte bringt (v. 27). Darum mahnt der Apostel zur Erfüllung aller christlichen Pflichten, weil sie in Christo Kraft, Vorbild, Motiv empfangen haben (v. 28). Hieraus ergeben sich auch die Eigenschaften der christlichen Ehe: wie nur eine Kirche Christus geliebt, so ist die christliche Ehe wesentlich monogamisch; wie er sie geliebt bis an's Ende, so ist die christliche Ehe unauflösbar bis an's Ende. Concil. Trident. Sess. XXIV. Can. I: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae Sacramentis a Christo Domino institutum, a. s.

[1] Syllab. LXV: Nulla ratione ferri potest, Christum evexisse matrimonium ad dignitatem Sacramenti. Auch das ‚matrimonium ratum' ist eine wirkliche Ehe. Connubium non facit defloratio virginitatis, sed fides et pactio conjugalis; cum jungitur puella, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur. Ambros. De Inst. Virg. C. 6.

auf Erden[1]. Wie die Eltern Glieder am Leibe Christi, so sollen es auch die Kinder sein, ja sie sind schon in gewissem Sinne heilig, d. i. vor ihrer Geburt schon von den Heiden ausgesondert; die eheliche Verbindung steht demnach im Dienste des Hauptes der Kirche, wurzelt in dem übernatürlichen Lebensgrunde, dem die Eltern eingepflanzt sind, ist deßwegen an sich ein übernatürlicher Stand — Sacrament. In ihm und durch ihn wirkt Christus mit seinem Geiste und seiner Gnade zu einem gemeinsamen letzten Ziel der Kirche; Ehebund und Sacrament sind daher wesentlich Eins[2]. Es ist demnach die Ehe unter Christen ein

---

[1] 1 Cor. 7, 14.

[2] Syllab. LXVI: Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est. Syllab. LXXIII. Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse Sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur. Den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Kirche Christi und der christlichen Ehe, welche eben dadurch zur Würde eines Sacraments erhoben wird, hat besonders Methodius (Conviv. dec. virg. III. 4. 7. 8) tiefsinnig dargelegt. Hierauf ruht die Verwerflichkeit der Civilehe, sowie die Lehre von den Contrahenten als Spendern des Sacraments, und das Recht der Kirche, trennende Ehehindernisse zu setzen. Cf. Syllab. LXVIII. LXIX. LXX. ‚Der maßgebende Charakter der Ehe,‘ sagt v. Savigny (bei Avogadro, Del matrimonio. I. 299), ‚ist das moralische und religiöse Element... Die bürgerliche Ehe führt in ihrer natürlichen Entwicklung nothwendig zur Annahme der unbeschränktesten Ehescheidung; denn von dem juristischen Gesichtspunkt aus kann man wenig dagegen sagen. Man wird bald zu einem Punkt kommen, wo es unmöglich sein wird, eine entscheidende Grenze zwischen Ehe und Concubinat zu finden. Dann tritt die Auflösung der Familie ein.‘ Wenn die Einführung der Civilehe in einigen Ländern noch nicht alle nachtheiligen Wirkungen hervorgebracht hat, so liegt dieses darin, daß die religiöse Sitte noch stärker ist, als die Verlockung des bürgerlichen Gesetzes, daß auch das gegen die Religion gleichgültige Vaterherz doch die Ehre und

gottgeordneter Beruf, zugleich zu gegenseitiger Heiligung[1], eine große, erhabene Lebensaufgabe, welche der Gläubige mit seinem freien Willen übernimmt, die aber nicht auf seinem freien Willen allein ruht, noch von diesem ausschließlich abhängt.

„In neuerer Zeit,' sagt Constantin Frantz[2], ‚ist wieder eine andere Ansicht hervorgetreten, wonach die Ehe weder auf die Natur noch auf göttliche Anordnung zurückgeführt wird, sondern auf freiem Vertrage beruhen soll. Dadurch müssen die Familienbande gleicherweise ihre Heiligkeit wie ihre Festigkeit verlieren, und wohin dieß in praxi führt, kann man schon jetzt in Amerika wahrnehmen. Dort schwindet immer mehr der Sinn für Häuslichkeit unter den Frauen, bei den Kindern die Pietät gegen ihre Eltern, die Familienglieder stehen als abstracte Individuen neben einander.

---

Zukunft der Tochter dem Manne nicht ohne die Garantie der Religion übergeben will. Aus der religiösen Freiheit folgt nur dieses, daß, wenn das bürgerliche Gesetz Dissidenten oder bürgerliche, mit dem Kirchengesetz nicht übereinstimmende Ehescheidungen zuläßt, es auch die Ehen solcher Dissidenten oder geschiedener Ehegatten möglich machen und dafür ausnahmsweise eine Civiltrauung zulassen muß. Nicht aber folgt daraus, daß, wenn es solche Ehen nicht auf den christlichen Standpunkt erhöhen kann, es ihnen zu Gefallen die Ehen der pflichttreuen Christen zu dem bloß bürgerlichen Gesichtspunkt erniedrigen und so selbst die christliche Gesinnung im Volke und in der Familie untergraben helfe. Vgl. Walter, Naturrecht und Politik S. 127. Die nothwendige Folge der Civilehe ist, daß sich die Ehegesetzgebung der kirchlichen Gewalt entzieht, was selbst Mirabeau das größte Attentat gegen die Kirche nannte. Nicht bloß durch Erleichterung der Ehescheidung, wodurch die Grenze zwischen Ehe und Concubinat verwischt wird, auch durch die Erschwerung der Eheschließung von Seiten der bürgerlichen Gewalt ebnet die Civilehe den Weg zum Concubinat.

[1] Invenitur bonus Christianus diligere in una foemina creaturam Dei, quam reformari et renovari desiderat. Augustin. De serm. Dom. in mont. I. 14. De bono conjug. C. 10. 24.

[2] Deutsche Vierteljahresschrift. 1868. Nr. 124. S. 174. 178.

Das ganze Leben wird dadurch gemüthlos, das allmählich zu einem entsetzlichen Zustande führen muß... Die Ehe ist durch Schöpfung des Menschen selbst gegründet, hier ist der Punkt, wo das Natürliche unmittelbar heilig wird, und die einfach erhabenen Worte, durch welche sie gleich zu Anfang der Genesis angeordnet wird, enthalten bis heute den Kern alles wahren Eherechts.'

Wie darum nur Eine die Braut ist, welche der Herr sich erwählte, so ist die christliche Ehe die Ehe Eines Mannes und Eines Weibes [1], der uranfänglichen Ordnung gemäß, nach welcher der Schöpfer für den Einen Mann das Eine Weib schuf [2]. Und wie Christus seine Kirche liebt bis an's Ende, so soll auch die Gatten nichts scheiden, außer der Tod, denn ‚was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht trennen' [3], sie sind Zwei in Einem Fleische; das Kind,

---

[1] Concil. Trident. Sess. XXIV. Can. II. Nur sie repräsentirt die Idee der Ehe in vollkommenster Weise.

[2] Der den Menschen am Anfang schuf, hat als Mann und Weib ihn geschaffen und sprach: Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und es werden Zwei sein in Einem Fleische. Matth. 19, 4 ff.

[3] Matth. 19, 6. Vgl. Matth. 5, 32. Von den Pharisäern zur Auslegung des Gesetzes aufgefordert, weist der Herr die laxe Uebung der Juden, wie bezüglich der übrigen Verbote, so auch bezüglich jener der Ehescheidung auf das Gesetz Moses' zurück, welches nur um ihrer Herzenshärtigkeit willen eine Entlassung wegen Ehebruchs gestattete. Vgl. Deuteron. 24, 1. Aber selbst hier deutet der Herr die Idee der christlichen Ehe an, welche sein soll, wie sie Gott von Anfang an bestimmte, und welche mit Grundlegung der Kirche als des neuen Reichs des neuen Adam in die Wirklichkeit trat. Lucas 6, 20 erzählt die Worte des Herrn bei der Bergpredigt, aber nicht das Verbot der Ehescheidung außer im Falle des Ehebruchs; es war dieses bei anderer Gelegenheit (Matth. 19, 6 ff.) gesprochen, und hier von Matthäus im Zusammenhang mit den übrigen Reden des Herrn nur wiederholt. Da diese Ausnahme nur für den alttestamentlichen Standpunkt und dem Mißbrauch der Rabbinen gegenüber Geltung hatte, so erscheint sie nicht

Zweck und Frucht dieser Einheit des Fleisches, ist das lebendige, objective, untheilbare Band, das jede Trennung verbietet und jeder sittlichen Verkehrung und Untreue gegenüber die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit der Gatten thatsächlich verkündet. Es ist daher eine gänzlich unwahre Rede, daß der Ehebruch eine factische Scheidung und Aufhebung des Ehebundes sei; er ist vielmehr nur eine Verletzung der sittlich-religiösen Pflicht, die aus diesem Bunde

---

Marc. 10, 9 und Luc. 16, 18, deren Evangelien zunächst nicht für Judenchristen bestimmt war. Daher die Aeußerung der Jünger Matth. 19, 10: Dann ist es besser, nicht zu heirathen; worauf der Herr sie auf die Jungfräulichkeit hinweist. Eben so stellt auch Paulus (1 Cor. 7, 10. 11. Röm. 7, 2. 3) die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe als unbedingtes Gesetz auf. „Konnte Christus wirklich,' fragt H. W. Thiersch (Christl. Familienleben, Frankfurt 1857, S. 24), ‚was er einmal ohne alle Einschränkung festgestellt hat, nachher durch eine Ausnahme, welche den Grundsatz geradezu wieder aufhebt, einschränken?... Nun erst kann man die Betroffenheit der Jünger recht verstehen, welche sprachen: Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so steht, so ist es nicht zuträglich, zu freien (Matth. 19, 10), bestürzt darüber, daß selbst im Falle der Untreue der andere Theil doch noch zeitlebens gebunden ist. Deßhalb erkannte Christus selbst an, wie schwer dieß Wort zu tragen sei, und schloß mit der ernsten Rede von einer Entsagung für immer.' Kahnis (Luther. Dogmatik S. 610) sagt: ‚Im Falle des Ehebruches sagt Christus nicht von der Frau, daß sie ein Recht habe, einen desselben überführten Mann zu verlassen, sondern nur von dem Manne im Verhältnisse zur Frau. Eine geschiedene Frau zu heirathen ist nach Christi Wort (Matth. 5, 32) Ehebruch.' Wären demnach wirklich die obengenannten Texte für die neutestamentliche Kirche maßgebend, so verstößt der Protestantismus gegen den Buchstaben (und noch mehr gegen den Geist) der Rede Christi, wenn er dem Weibe erlaubt, den Mann wegen Ehebruchs zu verlassen, oder dem Manne, eine entlassene Frau zu heirathen. Cf. Concil. Trident. Sess. XXIV. Can. VII: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit ac docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, a. s.

hervorgeht, der ehelichen Treue, wie der Undank des Sohnes gegenüber der schuldigen Liebe zum Vater, Raub oder Diebstahl gegenüber dem Gesetze der Gerechtigkeit. Aber das objective, von Gott geordnete Rechts- und Pflichtverhältniß ist von der Willkür des Subjects keineswegs bedingt und wird darum auch durch die Verletzung der Pflicht weder verändert noch aufgehoben; es bleibt der Ehe die ihr immanente Bedeutung und Würde, zu welcher das fehlende und mangelhafte Individuum als zu einer ihm vorgehaltenen unverrückbaren Norm und Forderung sich erheben soll, ein von Gott geknüpftes Band, das der Tod allein, nicht des wankelmüthigen Menschen Wille mehr lösen kann [1]. „Es ist ebenso allgemein anerkannt als thatsächlich, daß nach dem unheilvollen Momente einer Ausschweifung, besonders von Seiten des Mannes, mag sie verziehen oder auf immer vom Dunkel der Nacht verhüllt sein, so manche Ehe noch als eine wirkliche Ehe fortbesteht. Wäre sie durch jene That wirklich gebrochen, so könnte sie auch durch den bloßen Willensakt des verletzten Gatten nicht wieder hergestellt werden, so wenig, als sie bloß durch denselben geschlossen worden ist“ [2]. Nicht wechselnde Leidenschaft, in deren Befriedigung ein scheinbares Lebensglück gesucht wird, nicht gegenseitige Abneigung und Entfremdung der Gemüther, noch der wirkliche Fehltritt, oft nur die That einer schwachen Stunde, dürfen hier maßgebend sein.

---

[1] Drei sind es, durch deren Willen nach der Lehre Christi und Pauli die Ehe zu Stande kommt: Gott, der Mann und das Weib; wer sich von dem Menschen scheidet, mit dem Gott ihn verbunden hat, scheidet sich zugleich von Gott; ein durch göttlichen Willen gefestigtes Band begründet ein göttliches Recht, welches durch die einzelne That des einen Theilnehmers um so weniger aufgehoben werden kann, als nicht einmal Wille und Absicht, das eheliche Verhältniß selbst dadurch zu vernichten, in allen Fällen vorausgesetzt werden kann. Döllinger a. a. O. S. 462.

[2] Hase a. a. O. S. 517.

Man beruft sich auf die Idee der Ehe als innigster Leibes- und Lebensgemeinschaft, die durch den Ehebruch verloren gegangen. Aber ist denn in der Ehe die fleischliche Vereinigung Alles? Kann trotz augenblicklicher Verirrung nicht tief im Herzen doch die Liebe schlummern, die nur geweckt zu werden braucht? Muß dieser Grundsatz nicht nothwendig zu einer successiven Polygamie führen? Muß dann nicht bei eingetretener innerlicher Entfremdung der Gemüther, die viel zerstörender in das Wesen und die Aufgabe der Ehe eingreift, die Scheidung gleichfalls gestattet werden? Und wer zieht hier die Grenze? Hat dann nicht der Schuldige das Recht, gegen den Willen des unschuldigen Theiles die Ehe zu lösen, die Kinder zu vater- oder mutterlosen Waisen zu machen?[1] Dürfen wir nicht mit weit größerem Rechte behaupten: Der wahrhaft und im christlichen Geiste Liebende wird auch den schuldigen Theil noch lieben? Ist doch die Ehe das Nachbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche; von ihm mag der Gekränkte jene Liebe lernen, die Alles trägt, Alles duldet, Alles hofft[2], in Geduld harrt, bis der Fehlende zurückkehrt, um ihn aufzunehmen und ihm Gelegenheit zur Genugthuung zu geben, wie Christus den reuigen Sünder aufnimmt, wie er selbst dem gefallenen Weibe

---

[1] (Vgl. Stenograph. Berichte der Verhandl. der zweiten Kammer in Preußen v. J. 1855. S. 274. 321.) Löse der Ehebruch vom Bande, sagt ein protestant. Theologe (Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1856. S. 1018 ff.), so trete mit gleichem Recht innere Zerrüttung der Ehe hinzu und müsse, als dem Ehebruch im geistlichen Verstande gleich zu achten, Alles seinen Platz finden, was von dem Kataloge des (unbeschreiblich laxen) Landrechts in der That berechtigt bleibe, bis zu der freilich lax zu benennenden ‚unüberwindlichen Abneigung'. Hase (a. a. O. S. 520) zieht auch diese Folgen, tröstet sich aber damit, daß eben die Idee der Ehe wegen der Herzenshärtigkeit und des Irrthums der Menschen nur schwer realisirt werden kann!

[2] 1 Cor. 13, 7.

vergeben hat. ‚Wer gibt,‘ sagt Thiersch[1], ‚dem relativ Unschuldigen das Recht, durch eine anderweitige Verheirathung dem andern Theile die Rückkehr, die Versöhnung, die Gutmachung völlig und auf immer abzuschneiden? Die einseitige Wiederverheirathung ohne Rücksicht auf eine noch mögliche Buße des andern Gatten enthält eine so schwere Beeinträchtigung für diesen, daß die Praxis bei der Wiederverheirathung des unschuldigen Theiles nicht stehen bleiben konnte, sondern beiden Theilen die Wiederverheirathung gestattet werden mußte. Der erste Riß in das göttliche Gebot zog die völlige Auflösung desselben, wie sie jetzt am Tage liegt, mit unaufhaltsamer Consequenz nach sich.‘

Möchten protestantische Theologen, welche für das Recht des unschuldigen Theils auf anderweitige unerläßliche Vermählung streiten, sich die Frage ernstlich vorlegen: Wer ist unschuldig? Sie werden finden, daß, ehe es zu einer solchen Katastrophe kommt, fast jedes Mal eine Schuld auch auf der anderen Seite vorangegangen ist, die sich freilich in der Regel dem menschlichen Forum entzieht, aber mitunter schwer genug in die Wagschale der göttlichen Beurtheilung fällt. ‚So gewiß als die simultane Polygamie des Koran,‘ fährt Thiersch fort[2], ‚ist auch die successive Polygamie moderner Gesetzgebungen ein Gräuel vor Gott. — Wenn das Uebel eine entsetzliche Höhe erreicht hat, möchte ein solch verzweifelter Ausweg (der Trennung und Wiederverheirathung) einer Entschuldigung fähig scheinen. Und doch gibt es keine Entschuldigung dafür; dieser Ausweg ist der schlimmste von allen, denn er zerstört den einzigen Halt, vermöge dessen eine künftige Reinigung und Herstellung der Sitte noch möglich ist; er ist in der That ein Fluch. Es ist der offenbare Stempel des Abfalles einer

---

[1] A. a. O. S. 113.
[2] A. a. O. S. 27.

ganzen Nation, während in römisch-katholischen Ländern das noch gültige alte Gesetz ein noch bestehender Zaun und ein fortwährendes Zeugniß gegen den dort ebenfalls vorhandenen Abfall ist. ‚Das Gesetz der Ehe', sagt Walter[1], ‚hat seine Klippen und Gefahren, seine Erfüllung fordert einen starken Willen, aber seine Außerachtlassung ist von den verderblichsten Folgen für die ganze Gesellschaft begleitet. Die eheliche Gemeinschaft, geschaffen wie sie ist, um unter den Auspicien der göttlichen Religion zur Reife zu gedeihen, mußte naturgemäß eine solche Tendenz haben, daß sie nie zur vollkommenen Ruhe gelangen konnte, ehe sie nicht zur Kenntniß der Wahrheit und zur Befolgung der Gebote jener Religion gekommen, welche Gott in seiner Güte zu ihrer Kräftigung offenbarte.' Die Gesetze zu Gunsten der Ehescheidung wurden vermeintlich im Interesse der Humanität gegeben. Aber mit Recht hat dagegen Hamann bemerkt: ‚Weil der Ehestand der köstliche Grund- und Eckstein der ganzen Gesellschaft ist, so offenbart sich der menschenfeindliche Geist unseres Jahrhunderts am allerstärksten in den Ehegesetzen'[2]. Wohl gestattet die griechische Kirche die Verstoßung des untreuen Weibes und die Wiederverehlichung; allein dort steht das Weib nach allen Seiten hin tiefer durch das Eindringen orientalischer Vorstellungen und die Grundsätze der Justinianischen Gesetzgebung. Doch lassen wir die Feder einer vielerfahrenen Schriftstellerin den Segen der unauflöslichen Ehe schildern:

---

[1] A. a. O.

[2] WW. IV. S. 227. Der Kampf gegen Christus und seine Kirche wendet sich zunächst gegen deren Institutionen und hl. Gebräuche — Ordensleben, Gottesdienste, Missionen — Klosterfrage. Dann greift er den Baum des kirchlichen Lebens in seiner Wurzel an — Schule und Erziehung — Schulfrage; zuletzt zerstört er den Grund, auf den das höhere Leben in der Menschheit ausgesäet wird — Ehe und Familie — Civilehe.

‚Alle anderen Sacramente bringen den einzelnen Seelen die Gnade; dieß Sacrament bringt sie an zwei Seelen zugleich, um sie in Gott Eins zu machen. Dadurch wird das wandelbare Menschenherz — nicht seinen Launen, Leidenschaften, Schwächen etwa enthoben, o nein, aber gegen deren übermächtigen Einfluß behütet. Das Menschenherz ist ein solcher Abgrund von Unruhe, von Beweglichkeit, von Flattersinn, es birgt einen so unermeßlichen Geist des Widerspruches in sich, daß ihm morgen lästig sein wird, was es heute geliebt, morgen unerträglich, was es heute errungen, und übermorgen wieder unschätzbar, was es Tags zuvor verworfen oder verloren hat. Ueberdieß liegt in der Natur des ehelichen Verhältnisses eine so starke Anmuthung von Selbstverläugnung beider Gatten, indem ihre Charaktere sich in einander schmiegen, ihr Wille sich zusammenfinden, ihre ganze Eigenthümlichkeit sich harmonisiren soll, daß es ohne gründliche Anstrengung, Kämpfe und Arbeit gar nicht abgehen kann. Wie wird das unruhige, flatterhafte Herz sich einer so mühseligen Anstrengung unterziehen, wenn es weiß, daß sie von ihm genommen werden kann, und wenn es sich, leidenschaftlich wie es ist, einbildet, in einer andern Ehe würde Alles ganz anders sein? [1] Wie leicht täuscht es sich über seine wahren Bedürfnisse, nennt dasjenige nothwendig, wodurch es momentan verzaubert wird, und das eine unerträgliche Bürde, wodurch es nach einer Seite hin erstarken soll! ... Das Princip der unauflöslichen Ehe ist: zwei Menschen durch ihr gemeinsames leibliches und seelisches Leben zu Dienern Gottes zu machen, welche nach seinem Willen und seiner An-

[1] ‚Die Ehen werden oft in der leichtsinnigsten Weise eingegangen, und wenn man dem sich anmeldenden Paare voraus sagt, wie es ihnen gehen werde, so antworten sie nicht selten: Wir wollen es doch versuchen, geht es dann wirklich nicht, so müssen wir uns wieder trennen.... Die Möglichkeit der Scheibung bricht die Geduld, sich gegenseitig zu tragen.‘ Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung. 1863. S. 233.

ordnung die Erde mit einträchtiger Liebe und mit neuen Menschen — den Himmel mit Seelen schmücken sollen, und dieß ist erhaben und lieblich. Das Princip der auflösbaren Ehe ist: zwei Menschen mit einander zu verbinden, so lange sie es für gut finden; und dieß ist gemein, weil dadurch niedrige Leidenschaften zu Richtern in eigener Sache erhoben werden. . . Nur Ewiges kann heilig gehalten werden; Vergängliches wird nach Gutdünken geschätzt, überschätzt, unterschätzt. Das Wesen der Ehe, als einer göttlichen Institution, ist mit ihrer Auflösbarkeit nicht bloß verletzt, sondern aufgehoben, und an ihre Stelle ist ein Ding getreten, welches dem armen Menschen den Triebsand der Willkür zum Fundament des Baues der Familie gibt. . . Die Frauen sind geneigt, in der Auflösbarkeit der Ehe einen Schutz ihres Geschlechtes zu erblicken. Aber das scheint mir eine ganz oberflächliche Ansicht. Was fürchten sie in der Ehe? — Der Willkür preisgegeben zu sein. — Nun, in der unauflöslichen Ehe verfallen sie im schlimmsten Fall der Willkür des Gatten, in der auflöslichen der eigenen Willkür; folglich sind sie in dieser schutzlos gegen ihren gefährlichsten Feind — denn das Unrechtthun bringt der Seele größere Gefahr, als es zu leiden, und wirft sie überhaupt in eine so falsche und so schwierige Stellung hinein, wie es unter der Tyrannei des größten ehelichen Despoten unmöglich ist, weil sie, diese ertragend, immer in der Richtung bleibt, die ihr von Gott bestimmt ist. Sie wird leiden, viel, schwer, bitter leiden, vielleicht zusammenbrechen unter dem harten Joch; allein das der eigenen Willkür ist dennoch härter, denn es hat in seinem Gefolge eben so sicher die Rache, wie jenes die Vergeltung' [1].

Man sage nicht, eine solche Strafe für den jugendlichen

---

[1] J. Hahn-Hahn, Aus Jerusalem, S. 131 ff. Ueber die Scheidung von Tisch und Bett vgl. Concil. Trident. l. c. Can. VIII.

Leichtsinn, der bei der Wahl gewaltet hat, sei zu hart [1]. Dieser Leichtsinn soll die allerhärteste Strafe leiden, weil er das ernsteste und heiligste von allen menschlichen Verhältnissen zur Sache des Spiels, des Vorwitzes, des Eigennutzes, der Leidenschaft und bösen Lust gemacht hat. Wer diesen Schritt ohne Gott thun kann, der hat sich schon entschlossen, ein ganzes Leben ohne Gott zu leben. Nun soll er erfahren, was das heißt. Wohl wird vielleicht ein Unschuldiger betroffen werden von dem Jammer einer unglücklichen Ehe. Aber wer ist unschuldig? Was ist nicht so oft vor und in der Ehe vorausgegangen? Ist er aber in der That schuldlos, dann ist ihm diese Ehe eine Schule der Läuterung, ein Ort der Buße und, mit Geduld getragen, ein Gewinn für ewig [2].

---

[1] So Hase (a. a. O. S. 522): ‚Sollen zwei Menschen deßhalb, weil sie vielleicht in halbträumerischer Jugend sich zusammengethan haben, wie Galeerensklaven ihr Leben durch zusammengeschmiedet sein?'

[2] ‚Une fois l'union normée,' sagt de Bonald (Du Divorce considéré au XIXe siècle. Chap. XI) ‚la religion chrétienne commande le support au plus fort, la douceur au plus faible, la vertu à tous. Elle s'interpose sans cesse pour prévenir les mécontentements, ou terminer les discussions. Mais si, malgré ses exhortations, les défauts et les vices changent le lien de toute la vie en un malheur de tous les jours, elle le relâche, mais sans le rompre. Elle sépare le corps, mais sans dissoudre la société; et laissant aux humeurs aigries le temps de s'adoucir, elle ménage aux coeurs l'espoir et la facilité de se réunir; et cette religion, qui défend tout aux passions et pardonne tout à la fragilité, cette religion, qui ordonne à l'homme coupable d'espérer en la bonté de son Créateur, ne veut pas que la femme imprudente ou légère désespère de la tendresse de son mari. La philosophie élève le divorce entre des époux comme un mur impénétrable; la religion place entre eux la séparation comme un voile officieux. La philosophie flétrit sans retour une femme plus faible que coupable; . . la doctrine de celui, qui a pardonné la femme adultère, plus indulgente pour la faiblesse humaine, conserve à la partie infidèle

So empfängt denn in der christlichen Ehe auch das Weib

---

le nom de son époux, et veille sur l'honneur de celui qui n'a pas eu soin de son bonheur.' Die Entweihung und Entwürdigung der Ehe im Protestantismus beginnt schon mit Luther. ‚Wisse,' sagt er (WW. VII. S. 668. Jen. Ausg. Predigt II. S. 153), ‚daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Hanthierung. Wie ich immer mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, laufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts.' So gestattet er auch die Scheidung, nicht bloß wegen Ehebruch, sondern bei Krankheit (nachfolgender), Impotenz, böslichem Verlassen. A. a. O. II. S. 151. 156. Einzelne seiner Aeußerungen streifen selbst an Billigung der Polygamie, vgl. Halle'sches Volksblatt v. 8. April 1857. Döllinger, Reformation. II. S. 430 ff. Die Erlaubniß zur Polygamie für den Landgrafen Philipp von Hessen gaben Luther, Melanchthon und Bucer für ‚das Heil seines Leibes und seiner Seele'. Die Urkunden hierüber bei Bossuet, Geschichte der Veränderungen, deutsch von Mayer. I. S. 286 ff. u. bes. Heppe, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen (in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1852. 2. Heft. S. 262 ff.). Histor.-politische Blätter B. XVIII. S. 224 ff. Wie ganz anders handelten die Päpste einem König Lothar, der seine Gemahlin Theutberga, König Heinrich IV., der Bertha, sein Eheweib, Philipp August von Frankreich, der Ingeburga verstoßen wollte, gegenüber! König Heinrich's VIII. Abfall duldeten sie eher, als ein Preisgeben der Heiligkeit der Ehe. Ueber die Zerrüttung der Ehe in protestantischen Ländern vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus. I. S. 538 ff. Frantz, Handbuch der Statistik S. 25. In Berlin bilden die ‚separirten Ehefrauen' einen eigenen Stand (vgl. Stenographische Berichte der zweiten Kammer v. J. 1855. S. 274. 293. 321).

‚Man sollte erwarten,' sagt Thiersch (a. a. O. S. 18), ‚daß die ideale Vergleichung des Ehebundes mit dem Bündniß zwischen Christus und der Kirche den Text der protestantischen Betrachtung der Ehe bilden würde. Aber weit entfernt davon ... zieht eine allzu niedrige Vorstellung von ihrer Bedeutung und ihrem Zweck durch den Protestantismus hindurch, worüber die Theologen verdiente Zurechtweisung von den Juristen bekommen haben.' Erst noch in neuester Zeit hat ein bei den Protestanten hochgefeierter Theologe die christliche Ehe ein ‚veraltetes Institut' genannt.

seinen Antheil an dem hohen Beruf, mitzuwirken zum Aufbau des Leibes Christi auf Erden, seiner hl. Kirche. Sie ist Priesterin im Heiligthum der Familie und waltet segenspendend in der stillen Umfriedung des Hauses, wo das natürlich-sinnliche Leben, Geschlechtsliebe und Mutterschaft, von der Gnade getragen und durchweiht, in den Dienst des Heiligen tritt, um die Gefäße zu bereiten, in welche der Geist seine Gnaden einsenkt. So wird die Familie eine Kirche im Fleische, und Vater und Mutter üben in der christlichen Ehe in Wahrheit einen Gottesdienst. —

Aus dem Wesen und der Bedeutung des Sacraments folgt seine von der subjectiven Disposition des Empfängers wie Spenders unabhängige Wirkung, worin eben sein Unterschied von den Sacramentalien besteht. Unmittelbar, direct und als solches spendet der Verheißung des Herrn gemäß das Sacrament die Gnade, wenn nur von Seite des Empfängers kein Hinderniß eintritt; diese Gnade geht aus von Christus und ist nicht zunächst bloße Wirkung des Glaubens und der Liebe des Empfängers [1]. So stellt uns die Schrift seine Wirkung dar [2]. Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß die Sacramente ohne alle Vorbereitung und Disposition des Empfängers ihre Gnaden spenden; zunächst liegt in der Bedingung, der sacramentalen Gnade keinen Widerstand zu leisten [3], allerdings nur ein passives Verhalten der Seele, welche die Gnade ungehemmt ihr Werk in sich vollbringen läßt, wie sich dieß in der Taufe der Unmündigen uns darstellt; aber eben dieses ‚Keinen Widerstand setzen' ist für

[1] Concil. Trident. Sess. VII. Can. VI. VII. VIII. XII. Den Ausdruck ‚ex opere operato' erklärt Bellarmin (De sacram. II. 1): Conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis.

[2] Marc. 16, 6. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Ephes. 5, 25. Apostelgesch. 2, 38; 22, 16. Joh. 20, 23. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.

[3] ‚Non ponentibus obicem.' Concil. Trident. l. c. Can. VI.

bewußte, persönlich-freie Wesen ein Act der höchsten Freiheit und Selbstbethätigung, indem, so lange die Seele sich nicht von ihrer sündigen Liebe zur Creatur abkehrt und zu Gott hinwendet, sie der Gnade verschlossen bleibt und das Sacrament unwürdig empfängt. Darum wird dasselbe Sacrament in den Verschiedenen verschieden wirken nach Maßgabe ihrer Vorbereitung und der persönlichen Würdigkeit der Empfänger [1]. So wirkt das Sacrament in mystischer [2], aber nicht in magischer Weise; wie Christus in und durch die Kirche uns erwählt hat und nicht wir ihn, so ist er es, der fort und fort in und durch das Sacrament der Kirche seine erlösende, heilende und erhebende Gnade spendet; verschließen mag sich das Auge der Sonne, abwenden mag sich das Herz von der Liebe, die es zu beseligen kommt; der Mensch kann die Gnade des Sacraments verscherzen und verschmähen; aber sie sich zu geben vermag er nicht, und sie zu verdienen ist er außer Stande [3].

---

[1] Concil. Trident. Sess. VI. Can. VII. Cf. Sess. VI. De justif. Cap. 6. Sess. XIV. Cap. 4.

[2] Die Schule der Thomisten nimmt eine sog. ‚physische‘, jene der Scotisten eine ‚moralische‘ Wirkungsweise der Sacramente an. Für jene ungleich tiefere Auffassung vgl. Suarez T. XVI. P. I. Sect. 2, für diese Lugo De sacram. Disp. IV. Sect. 5. Wie diese physische Wirksamkeit zu verstehen ist, lehrt Thomas (Summ. theol. III. Qu. LXIV. Art. 4): Ponendo, quod Sacramentum sit instrumentalis causa gratiae (Trident. Sess. VI. Cap. 7) necesse est simul ponere, quod in Sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum... Virtus instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum... Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sed instrumentaliter, sicut corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum.

[3] Was der Empfänger thut zum fruchtbaren Empfange des Sa-

Drei der Sacramente, Taufe, Firmung und Priesterweihe, prägen denen, die sie empfangen, einen unauslöschlichen Charakter ein, weßwegen sie nicht wiederholt werden können [1]. ‚Beide', bemerkt Augustinus [2], ‚Taufe und Priesterweihe, sind Sacramente, welche den Menschen in besonderer Weise Gott weihen, darum verbietet die Kirche deren Wiederholung.' ‚Wie die leibliche Geburt nur eine,' bemerkt er anderswo [3], ‚so auch die geistige durch die Taufe.' Wie in der Taufe die einmal vollzogene Wiedergeburt, das Ausgesondertsein aus der gemeinsamen Schuld des Geschlechts, Geweihtsein zum Tempel Gottes und Gliede am Leibe Christi sich uns darstellt [4], so erscheint in der Priesterweihe die einmal vollzogene Uebertragung höherer Vollmachten, die Bestellung zum Repräsentanten Christi für das Geschlecht [5], in der Firmung die Vollendung und Besiegelung der in der Taufe gegebenen Gnade [6]. In diesen drei Sacramenten empfängt die Seele ein bleibendes Gepräge, das Zeichen ihrer Erwählung, den Grund ihrer Verpflichtung, das Princip der Gnade, das mit der Gnade selbst nicht zugleich verloren geht [7].

---

craments ist nur eine Bedingung für dessen Wirksamkeit, nicht aber die Ursache, von der die Wirkung des Sacraments abhängt.

[1] Concil. Trident. Sess. VII. Can. IX.

[2] Contr. Parm. II. 13.

[3] In Joan. Tract. XI. 6.

[4] 1 Petr. 2, 9.

[5] 1 Cor. 4, 1. Tit. 1, 7.

[6] Röm. 5, 6; 8, 14. 1 Cor. 2, 12. Ephes. 1, 13; 4, 30.

[7] Die Theologen bezeichnen diesen Charakter als signum reale et spirituale animae impressum, configurativum (cum Christo), distinctivum, dispositivum (ad gratiam sacramentalem), obligativum. Augustinus unterscheidet daher in seinen Kämpfen gegen die Donatisten zwischen dem sacramentalen Charakter, den die Taufe einprägt, und der Frucht des Sacraments, welche nur in der wahren Kirche empfangen werden kann: ‚charitas, quae operit multitudinem peccatorum, donum est catholicae unitatis'. De baptism. III. 21. Illud primum

Die Siebenzahl der Sacramente sprach sich von jeher in dem Gesammtbewußtsein der Kirche aus[1]; sie bedurfte um so weniger ausdrücklich hervorgehoben zu werden, als ihre Feier mitten in der Kirche und vor den Augen der Gläubigen täglich stattfand und im innigsten Zusammenhange mit dem religiösen Leben stand. ‚Was die ganze Kirche hält,‘ sagt Augustinus[2], ‚und durch Concilien nicht eingeführt, sondern immer in Uebung war, das müssen wir als apostolische Ueberlieferung bezeichnen.‘ Die Behauptung, erst dann sei der Glaube an die Siebenzahl der Sacramente entstanden, als sie zum ersten Male ausdrücklich erwähnt wird, verkennt deßwegen vollständig das Wesen der kirchlichen Entwicklung und die Continuität ihres Gesammtbewußtseins, welches das Eindringen fremder Elemente von vornherein ausschließt. Vor Allem bilden die ältesten liturgischen Bücher und namentlich jene der seit dem fünften Jahrhundert von der römisch-katholischen Kirche ausgeschiedenen Secten[3], bei

---

(sacramentum) et bonis et malis potest esse commune, hoc autem alterum (vitae sanctificatio) proprium est bonorum. Contr. Parmen. II. 13. Bei den hl. Vätern heißt diese geistige Besiegelung der Seele σφραγίς (Chrys. in II. Cor. Hom. III. 7. in Eph. II. 9. Cyrill. Hieros. Catech. XVII. 36. Greg. Naz. Orat. XL. 15. Basil. Hom. III. 5. in Bapt.), signaculum (Ambros. de Sp. s. I. 79), character (Aug. Tract. in Joan. VI. 16). Diesen Charakter läugneten auch die Anhänger Cyprian's und die Donatisten nicht, und wollten die Getauften keineswegs wiedertaufen; aber sie behaupteten, die wahre Taufe werde von einem sündigen Priester und außer der Kirche nicht gespendet. Dagegen Augustinus (De baptism. V. 33): Baptisma potest esse sine Spiritu (d. h. ohne actuale Heiligung).

[1] Tertull. De resurrect. C. 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut anima muniatur, caro manuum impositione adumbratur, ut anima Spiritu illuminetur, caro Christi corpore et sanguine vescitur, ut anima saginetur.

[2] De baptism. c. Donat. IV. 24.

[3] Vgl. Denzinger, Ritus Orientalium. 1863. Martene, De

welchen die Siebenzahl der Sacramente unverkürzt sich findet, einen unwiderleglichen Beweis des uralten christlichen Glaubens.

Wir haben die Sacramente als die Erlösung und Wiedererhebung der sichtbaren Schöpfung bezeichnet, ihre Weihe zur Dienerin des Heils, als Anticipation der kommenden Verklärung. Nicht von ungefähr aber ist es geschehen, daß Wasser, Oel, Brod und Wein, diese vier sichtbaren Elemente [1], zu Trägern und Mittlern des Heils erhoben wurden.

Es ist nämlich das Wasser der unterste Grund und Träger alles Lebensprocesses, die nothwendige Bedingung, durch welche alle Bildung und Gestaltung im Gebiete des Organischen vermittelt wird, in dem die anderen Elemente sich begegnen, auflösen und verbinden. In ihm durchdringen sich die Mineralien, keimen, sprossen, wachsen und reifen die Pflanzen, entwickelt und gestaltet sich der Thierleib. Es ist sonach die erste kosmogonische Potenz, recht eigentlich das Symbol der Geburt [2]. Darum geben dem

---

antiqu. Eccl. ritib. Goar, Euchology. Das Bekenntniß der griechischen Kirche bei Kimmel, Libr. symbol. Eccles. orient. p. 170, der Armenier bei Martene u. Durand. Collect. ampliss. T. VII. p. 359 seqq.

[1] Wenngleich die heutige Wissenschaft nicht mehr von vier Elementen spricht, so wird die populäre Eintheilung aller Körper in feste, flüssige, luftförmige u. s. w. doch immer ihre Berechtigung haben. Auch die neuere Wissenschaft erkennt das Feuer (Vulcanismus), Wasser (Neptunismus), die Luft und die organischen Producte der Erde als die vier Hauptkräfte; welche unserm Planeten seine gegenwärtige geologische Beschaffenheit gegeben haben.

[2] Vgl. Steffens, Anthropologie. I. S. 48. Görres, Christl. Mystik. I. S. 359. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. LXVI. Art. 3: Semina, ex quibus generantur omnia viventia, humida sunt, et ad aquam pertinent; propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium.

Wasser die Mythen aller Völker eine so hohe Bedeutung; das Wasser ist dem Vater der griechischen Philosophie das Princip aller Dinge [1], die Wasserlilie des Nil (Lotos) verschließt das Mysterium von Isis und Osiris; ihre Mutter, in deren Schooße sie beide gelegen, ist Rhea [2], die Urfeuchtigkeit, Princip und Ursprung der Welt. Eben so ist nach der Lehre der Brahminen [3] das Wasser Urelement; der Geist Gottes schwebt beim Beginne der Schöpfung über den Wassern [4]. Daher der gottesdienstliche Gebrauch des Wassers im frühesten Alterthume; Waschungen und Besprengungen bilden einen wichtigen Bestandtheil des mosaischen Cultus wie der heidnischen Religionsübungen, und die allgemeine Verbreitung dieser Lustrationen und ihre enge Verbindung mit Opfer und Gebet lassen uns das Princip, aus dem sie hervorgegangen, als ein vorzugsweise religiöses und symbolisches erkennen [5]. Jene, die vom Heidenthum zum Judenthume übertraten, mußten sich einer Taufe unterwerfen, und auch bei der Aufnahme in die heidnischen Mysterien fand eine Taufe statt [6].

Darum ward das Wasser das sacramentale Element für die christliche Taufe; ‚in ihm hat Gott seine größten Geheimnisse gegründet; indem der Geist über diesem Elemente schwebte, hat er ihm dadurch eine besondere Weihe

---

[1] Pindar. Olymp. I. 1: Ἄριστον μὲν ὕδωρ.

[2] Bei der Isisprocession trägt daher der Oberpriester den Wasserkrug als das heiligste Symbol unter den Falten des Mantels verborgen.

[3] Creuzer, Symbolik. I. S. 595. III. S. 223. 298. 300. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. II. S. 243.

[4] Genes. 1, 2. 2 Petr. 3, 5.

[5] Cf. Theodoret. in Ep. ad Hebr. VI. 4. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 35. Kleuker, Zendavesta. III. S. 233. I. S. 49. Virgil. Aeneid. VI. 149. Tertullian. De baptism. C. 6. Ovid. Metamorph. I. 5. Fasti. VI. 160. Tit. Liv. XXXVII. 3. Vgl. Bähr, Symbolik des Mosaisch. Cultus. II. S. 450 ff.

[6] Tacit. Annal. V. 5.

ertheilt; mit Wasser hat er den Fluch der Sünde von der Erde hinweggewaschen, durch seine Taufe hat der menschgewordene Gott es geheiligt, aus seiner geöffneten Seite ist es geflossen'[1].

Zweites Element der sacramentalen Symbolik ist das Oel. Ueber seine Bedeutung gibt uns die hl. Schrift selbst Aufschluß[2]; es symbolisirt das Herabkommen des Geistes über den Gesalbten[3]; darum ist Jesus von Nazareth der Christ, der Gesalbte, im eminenten Sinne, wegen der ihm einwohnenden Gottheit, die ihm die Fülle der Heiligung verlieh[4]. Wegen der innigen Wechselbeziehung von Bild und Inhalt, Symbol und Wirklichkeit nennt darum die Schrift die Gabe des hl. Geistes geradezu eine Salbung[5]. Wo das Leben in vollendeter Harmonie erscheint und die Lebensfülle wohnt, da strömt Wohlgeruch aus; Fäulniß aber und ‚Geruch des Todes'[6] sind die Begleiter von Tod und Verwesung. Das Leben in freier, harmonischer Einheit des Geistes und der Natur im Menschen, das Leben in Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, das zugleich ein seliges und ewiges ist, ist die Idee Gottes vom Menschenleben, wie es am Anfange war und durch die Gnade des Geistes wieder hergestellt werden soll[7]. Heiligkeit und Gerechtigkeit, als das wahre Leben, sind darum ein Wohlgeruch vor

[1] Orat. Eccles. in Benedict. Font. baptism. Cf. Cyrill. Hierosol. Catech. III. 5 seqq.

[2] Exod. 29, 7. Levit. 8, 10. Ps. 133, 2. 1 Kön. 10. Könige und Hohepriester wurden gesalbt; vgl. Lactant. Instit. div. IV. 7. Augustin. Enarr. in Ps. XXVI. 2.

[3] 1 Kön. 10, 10; 16, 13. Zach. 4, 6.

[4] Apostelgesch. 10, 38. Tertullian. De baptism. C. 2. Euseb. Histor. I. 4. Gregor. Naz. Orat. XXX. 2. Augustin. Tract. III. 13 in C. 2. Ep. I. Joan. Cyrill. Alexand. C. Nestor. II. p. 37.

[5] 1 Joh. 2, 20. 2 Cor. 1, 21. [6] 2 Cor. 2, 16.

[7] Vgl. Adalb. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. S. 127.

Gott [1], die Sünde aber ist ein ‚Geruch des Todes'. Blumen und Blüthen, in denen das innerste Leben der Pflanze sich aushaucht und offenbart, sind demnach Symbole der Heiligkeit [2] und die Salbung mit wohlriechendem Oele wird das Symbol für die Gabe des Geistes.

‚Wie der Wohlgeruch der Salben ihre Natur offenbart, so ist der Geist der lebendige Wohlgeruch des göttlichen Wesens, der von Gott das Göttliche in die Creatur hinüberträgt und sie Gottes theilhaftig macht' [3]. ‚So werden wir ein Wohlgeruch Christi, wenn der Odem (Geist) des Sohnes uns gesalbt hat' [4]. Es ist jener Geist, der als bildendes Princip im Anfange über den Wassern schwebte, den der Herr aussandte und in dem Alles geschaffen wurde [5], den Gott dem ersten Menschen einhauchte, wodurch er das vollendete Ebenbild des heiligen Geistes ward, den der Herr seinen Jüngern, sie anhauchend, zurückließ [6], wodurch er sie als Organe seines Geistes bestellte und als Träger seiner Erlösungsgnade, der die Apostel im Saale zu Jerusalem erfüllte und in Flammenzungen über sie herabstieg, jener Geist, der dahinfährt über das dürre Leichenfeld des geistigen Todes und neues Leben ruft in die modernden Gebeine [7]. Und die Mittheilung dieses Geistes wird ein Einathmen eines höheren, übernatürlichen Lebens.

So wird das Oel, das alle organischen Gebilde als

---

[1] Jes. Sir. 39, 13. 2 Cor. 2, 16. Hohes Lied 1, 2. 3.

[2] Jes. Sir. 24, 15; 39, 13. Als Aaron zum Priester erwählt wurde, da erblühte sein Stab. Num. 17, 5. 8. Ps. 52, 16; 1, 3; 92, 1 ff. 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 5, 4. Weish. 5, 15. Offenb. 2, 10. Die Begriffe Hauch, Duft, Athem, Seele, Geist werden vom Hebräer durch ein und dasselbe Etymon bezeichnet (נֶפֶשׁ und רוּחַ — ebenso ἄνεμος, πνεῦμα, anima, spiritus).

[3] Cyrill. Alex. in Joan. XI. 2

[4] Athanas. ad Serap. III. 3.

[5] Ps. 32, 6; 103, 30. Jes. 11, 2.

[6] Joh. 20, 21. [7] Ezech. 37.

Lebensquell durchdringt, so recht das Symbol des hl. Geistes, der nichts Anderes ist, als Licht und Leben, Erkenntniß und Liebe, Glaube und Kraft; es wird ein Oel der Freude [1], das vor dem Tode bewahrt und das verwundete Leben wieder herstellt, ein „Oel der Heiligkeit" [2]. Und weil aller Geruch an einem flüchtigen Oel haftet, das im Luftraume sich ausgießt, so erscheint in dem Oel das zweite Element der sichtbaren Schöpfung, die Luft [3].

Drittes und viertes Element der sacramentalen Feier sind Brod und Wein; wie Speise und Trank die Eine Nahrung des Menschen, so bilden beide Elemente ein einziges Sacrament. Brod ist der allgemeine Ausdruck für Nahrung überhaupt, eine den Völkern aller Zungen geläufige Anschauungsweise [4]. Brode sind die ältesten Opfer der Völker [5], sie symbolisiren das gesammte leibliche Leben des Menschen, der durch das Nahrungsbedürfniß am tiefsten den Naturverband empfindet, der ihn an die Mutter Erde knüpft; in der Brodfrucht — Frucht schlechthin — stellt sich die ernährende Kraft der Erde am unmittelbarsten und bestimmtesten dar. Das sacramentale Brod ist ungesäuert; denn so hat Christus selbst das Abendmahl gefeiert [6]; es ist das Bild des wiedergeborenen, sündenreinen Menschen [7].

---

[1] Ps. 44, 8. [2] Ps. 88, 21.

[3] Wer denkt hier nicht an jene mystischen Erscheinungen der Heiligen, denen unter der symbolischen Hülle des Wohlgeruches und des üblen Geruches ein Einblick gestattet war in das verborgene Leben ihrer Umgebung, wie dieß von der hl. Katharina von Siena, dem hl. Philippus Neri u. A. berichtet wird? Auch der Ausdruck, ‚im Geruche der Heiligkeit' stehen, hat keineswegs im bloß bildlichen, sondern im eigentlichen Sinne seine Bedeutung; in Krankheit und Tod athmeten die Leiber der Heiligen süßen Wohlgeruch aus. Vgl. Görres, Mystik. II. S. 39 ff.

[4] Genes. 3, 19. Hiob 15, 23. Sprüchw. 6, 9. 1 Sam. 5, 2.

[5] Creuzer a. a. O. I. S. 172. II. S. 137.

[6] Catechism. Rom. P. II. C. 4. Qu. 13.

[7] 1 Cor. 5, 7. 8. Der Sauerteig ist Symbol des sündhaften

Im Weine erkennt schon der hl. Cyrill von Jerusalem eine Verwandtschaft mit dem Blute [1], weßhalb ihn der Herr zum Symbole seines sündentilgenden Blutes erwählt hat. Wein soll des Menschen Herz erfreuen [2]; leibliches Wohlbefinden aber beruht auf höher erregter Lebensthätigkeit, auf der durch rascheren Blutumlauf erhöhten Wärme. So steht der Wein in nächster Verwandtschaft zum Blute; Brod und Wein, das Mark und Blut der Erde, sind die entsprechenden Symbole für das gesammte leibliche Leben [3], Abbilder jenes Fleisches und Blutes, welches uns zum ewigen Leben nährt. So werden Brod und Wein, die edelsten Gaben der Natur, die vollkommensten Erzeugnisse der Cultur, nun, da die Versöhnung gekommen und die gesammte Natur wieder eingeweiht worden zum großen Gottestempel durch Ihn, der in ihr gewandelt, der den Wein gespendet zu Cana und Brod den Fünftausend, das vollendete Opfer des neuen Cultus, das immer auf unseren Altären ruht, die ‚überwesentliche' Nahrung.

Diese tiefe Bedeutung der vier sacramentalen Elemente als der Repräsentanten der vier Elemente — Wasser, Luft, Erde und Feuer —, als der symbolischen Darstellung der gesammten sichtbaren Schöpfung hat schon Augustinus erkannt [4]; es ist die gesammte Sichtbarkeit, welche

---

Seelenzustandes. Matth. 16, 6. Luc. 12, 1. Marc. 8, 14. Gal. 5, 9. Auch das Heidenthum bereitete die Opferbrode ohne Sauerteig.

[1] Catech. Mystag. IV. 2. (Nach Anderen οἰκείῳ νεύματι.)

[2] Ps. 103, 15.

[3] Alle Stoffe, die wir genießen, sind theils plastische oder eigentliche Nahrungsmittel, zur Bildung des Blutes und Reproduction der festen Theile, theils Respirationsmittel, welche den Athmungs- und inneren Verbrennungsproceß, in Folge dessen den Stoffwechsel und die Wärmeerzeugung fördern. Unter jenen steht das Brod, unter diesen der Wein obenan. Vgl. Schleiden, ‚Wovon lebt der Mensch?' (Minerva 1846. April.)

[4] De civit. Dei XI. 34. Ebenso De spirit. et anim. C. 33. u. de Genes. ad lit. III. 4.

die vier Elemente der sacramentalen Heilsordnung repräsentiren, und die hier ihr großes Versöhnungsfest feiert. Gott und Mensch, Erde und Himmel, Natur und Gnade sind nun geeint [1].

Die Zahl der sacramentalen Elemente ist vier. Vier aber ist nach der Anschauung der hl. Schrift, wie des gesammten Alterthums bei den Indern, Griechen, Persern, Aegyptern, Chaldäern [2] die Signatur der Welt. Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht bezeichnen die vierfache Richtung auf Erden, wie die Zeit in die vier Jahreszeiten sich theilt. Vier Flüsse strömen aus dem Paradiese nach den vier Himmelsgegenden, vier Cherubim stehen um Gottes Thron mit den Emblemen von Stier und Löwe, Adler und Mensch; sie sind die symbolische Darstellung des gesammten geschöpflichen Lebens in seiner Vollendung und höchsten Fülle, in den vier Gestalten erscheinen die höchsten und edelsten Naturkräfte individualisirt. Vier ist darum das Symbol der Offenbarung Gottes nach außen, darum Vier die Zahl der Evangelien, die aller Creatur die frohe Botschaft bringen. Viermal zehn Tage steigt die Sündfluth [3], fastet Moses auf dem Berge [4], Elias [5] und Christus [6], viermal zehn Tage bereitet der Herr nach der Auferstehung die Seinen vor zu ihrem Berufe; viermal zehn Wochen bildet die schöpferische Natur den Menschen im Mutterschooße; viermal zehn Jahre bereitet Israel in der Wüste sich vor zur Besitznahme des hl. Landes; viermal tausend Jahre bereitet die Menschheit sich vor auf das in Christus erscheinende Heil. Drei ist die Signatur der Gott-

[1] Ephes. 2, 14—18.

[2] Vgl. Bähr a. a. O. I. S. 157 ff. Kreuser, Christl. Kirchenbau. I. S. 520 ff. Augustin. Serm. CCLII. 10: In quaternario est insigne temporalium.

[3] Genes. 7, 12 ff. [4] Exod. 34, 28.

[5] 3 Kön. 19, 8. [6] Matth. 4, 2.

heit [1], Vier die Signatur der Welt; insoferne Drei und Vier in der Siebenzahl zusammentreten, ist Sieben die Signatur der Verbindung Gottes mit der Welt, demnach die religiöse Zahl, die heilige Zahl, die Cultuszahl in ganz besonderer Weise, und darum die Signatur des Heils und Segens [2]. Ihr häufiger Gebrauch in allen alten Religionen und besonders im A. B. ist Thatsache [3]. Sie ist die Grundzahl der Woche und des gesammten mosaischen Festcyclus; siebenfach ist das Licht des Leuchters im Heiligthum; Sieben ist die bestimmende Zahl im Bau der Stiftshütte und beherrscht das Ganze des Buches der Offenbarung. Sind aber die Sacramente die Heiligungsmittel der Menschheit, dann erscheinen sie mit vollem Recht in der Zahl, in welcher die alte Welt das Symbol der Heiligung erblickte.

Was Pallavicini [4] eben in Bezug auf diese heilige Zahlensymbolik einem Sarpi gegenüber bemerkte, dürfte auch noch in unserer Zeit Berücksichtigung verdienen.

‚Was die mystischen Verhältnisse und Beziehungen der Siebenzahl betrifft,' sagt er, ‚so ist zu beachten, daß es etwas Anderes ist, dieselben als dogmatischen Beweis anzuführen, und etwas Anderes, nachdem der Beweis schon auf anderem Wege geführt worden war, die Convenienz dieser Zahl darzuthun. Da wir mit der größten Zuverlässigkeit wissen, daß Gott eine unendliche Weisheit inne wohnt, und daß wir kein Verhältniß und keine Angemessenheit, mögen sie auch noch so fein und verborgen sein, auffinden können, welche ihm unbekannt wären, so dürfen wir nicht befürchten, es möge uns bei der Erklärung seiner Werke und Worte das begegnen, was Plutarch widerfuhr, da er in den Ver-

[1] Cf. Aristotel. De coelo. I. 1. Bähr a. a. O. S. 140 ff.

[2] Augustin. Serm. CCLXX. 5: In septenario numero prima sanctificatio.

[3] Bähr a. a. O. S. 189 ff.

[4] Geschichte des Concils von Trient. IX. 4, 6.

sen Homer's solche Geheimnisse entdeckte, an die dieser vielleicht nie gedacht hat. Außerdem gründen die Katholischen die Angemessenheit der Siebenzahl in den Sacramenten nicht sowohl auf die Vortrefflichkeit dieser Zahl im Allgemeinen, sondern darauf, daß das Alte Testament überall dieser Zahl sich bedient bei den im alten Gesetze vorgeschriebenen Reinigungen, welche bekanntermaßen nur die Schatten und Figuren anderer wirksamerer Reinigungen waren, die dem Gesetze der Gnade vorbehalten wurden. Es war daher sehr wahrscheinlich, daß der Zahl der Vorbilder auch jene der Urbilder entspreche.'

Mit vollem Recht aber sehen wir in der Zahlensymbolik mehr als ein zufälliges Zusammentreffen und willkürliches Spiel. Denn die gesammte Schöpfung ist eine Selbstbezeugung Gottes [1]; doch ist es nicht so fast die formlose Materie, als vielmehr ihre Formung und Bildung nach bestimmten Ordnungen und Gesetzen, wodurch sie zu einem vollendeten Organismus, einem in sich abgeschlossenen Systeme, dem ‚Schmucke des Weltalls' sich erhebt, welches der Spiegel ist der absoluten Vernunft, die Offenbarung einer unendlichen Weisheit. Diesen ewigen Gottesplan, der alle Einzelwesen trägt und bestimmt, spricht die hl. Schrift so häufig aus [2]. Alle Ordnung aber und Gestaltung wird durch Zahl- und Maßverhältnisse bestimmt [3]. Zahl und Maß sind darum das Bild und die concrete Darstellung der absoluten Vernunft und ewigen Weisheit, welche über der Welt der Natur und noch mehr im Reiche der Gnade waltet und beiden ihre Gesetze vorzeichnet [4].

---

[1] Röm. 1, 20.

[2] Röm. 1, 19. 20. Weish. 13, 1. Jes. Sir. 42, 20; 43, 2. 5. 29. Jerem. 10, 12. 51. Hiob 38, 5 und bes. Ps. 73. 88. 135.

[3] Weish. 11, 21. Hiob 28, 25; 38, 5.

[4] Hierauf ruht die Annahme der Pythagoräer, die Zahl sei das Princip und Wesen der Dinge. Vgl. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie S. 62.

So wird die heilige Sieben, die Zahl der musikalischen Intervalle und darum schon den Pythagoräern [1] das Symbol der in geordnetem Ebenmaß sich bewegenden Himmelssphären, der Ausdruck der großen organischen Gliederung in Berufe, Stände und Gnaden im Reiche Gottes und Christi [2], die heilige Zahl der Stufen, auf denen die Menschheit zu dem Ziele der seligen Vollendung aufsteigt.

Das Abbild dieses Reiches Gottes auf Erden aber unter seinem Könige und Herrn haben die Münster und Dome des Mittelalters dargestellt, die Fr. v. Schlegel mit Recht eine „zu Stein erstarrte Musik" genannt hat. Es waren die über der Grundform des Kreuzes sich erhebenden heiligen Zahl- und Eintheilungsverhältnisse, welche Plan und Maß bestimmten. Da ist denn alles Natürliche vom Geiste, alles Irdische und Menschliche vom Himmlischen und Göttlichen erfaßt, durchdrungen und geweiht. Blumen, Blätter und Thiere müssen sich zu dem mannigfaltigsten Ornamente gestalten, um der großen architektonischen Idee zu dienen. Alles wird da hereingezogen, um als Theil dem Ganzen sich unterzuordnen, die verschiedenen und an sich widerstrebenden Elemente werden zusammengehalten durch die über Allem waltende und das Ganze beherrschende geistige Macht, die auch dem Niedrigsten und Unscheinbarsten eine höhere Weihe verleiht, es veredelt und verklärt im Widerschein der wundervollsten Harmonie und so ihm gewissermaßen eine höhere Natur einhaucht, indem sie das Sinnliche und Vergängliche zum symbolischen Ausdrucke der unvergänglichen Idee umgestaltet [3].

---

[1] Creuzer, Symbolik. III. S. 245. 248.

[2] Thom. Aquin. Summ. theolog. I. II. Qu. CXII. Art. 4.

[3] Vgl. Kreuser, Der christl. Kirchenbau. 1851. S. 500 ff. Reichensperger, Die vierzehn Standbilder im Domchor zu Köln. Stieglitz, Geschichte der Baukunst S. 26. 38.

## Bemerkungen zum dreizehnten Vortrag.

### I.

‚Beging Jemand ein Unrecht,‘ sagt Platon [1], ‚dann muß er freiwillig selbst dahin gehen, wo er büßen wird, zum Richter, wie zum Arzte, bemüht, daß nicht die eingewurzelte Krankheit der Ungerechtigkeit die Seele unterschwierig und unheilbar mache . . . Vor Allem muß man sich anklagen und die Missethat nicht verheimlichen, sondern an den Tag bringen, damit er (der Fehlende) büße und zur Genesung gelange, und muß sich selbst und Andere nöthigen, nicht zaghaft zu sein, sondern, indem man dem Guten und Schönen nachstrebt, sich herzhaft und die Augen zudrückend hinzugeben, wie beim Schneiden und Brennen dem Arzte, ohne das Schmerzliche zu berücksichtigen; hat Einer ein Schläge verdienendes Unrecht begangen, so muß er sich schlagen, oder die Fessel, sich fesseln lassen, oder Geldstrafe, sie entrichten, oder Verbannung, dahin wandern, oder den Tod, ihn erleiden, indem man als der erste Ankläger auftritt seiner selbst und der anderen uns Angehörigen, und dazu der Redekunst sich bedienen, damit sie, nachdem ihre Missethaten an den Tag kamen, vom größten Uebel, der Ungerechtigkeit, befreit werden.‘

### II.

Pestalozzi [2] sagt: Ich habe erst neulich meinen guten Nachbar L. von H. gefragt, warum bei ihnen im Freiamt so wenig Exempel von Kindsmord vorkommen.

‚Das macht die Beicht,‘ war die Antwort. ‚Nein, wir dürfen nicht, wie Ihr. Ich war auch jung, aber man sagt's Einem so allein und so an's Herz; man wiederholt's

[1] Gorgias p. 480.

[2] Sämmtliche Werke VIII. B. S. 5.

so oft und so feierlich und rathet nicht in den Tag hinein, sondern auch just und eigentlich auf das, was noth thut und obhanden schwebt, daß es hilft, wo so ein Unglück geschehen könnte. Der Pfarrer kommt mit der Beicht immer leicht vorher auf den Grund und hütet den Anfängen, wo man sich auch noch so scheut und schämt. Und dann ist's noch das: man hört bei uns mit der Unterweisung nicht auf, wenn die Kinder 14 bis 15 Jahre alt sind. Jesus, Maria! die Seelsorge sollte ja eigentlich erst dann für sie recht beginnen.‘

Es ist Wahrheit in dieser Antwort, und wenn sie schon mißbraucht worden sein mag, so hat die Beicht dennoch in ihrem Wesen gewiß große Kräfte für die Bildung des Volkes. Die Reformation hat das Band aufgelöst, welches das Volk zu dem Ohr seiner Seelsorger hinzulenkte, und man darf sich nicht verläugnen, das Wesentliche der priesterlichen Seelsorge, die enge, nahe Kenntniß der Pfarrkinder, verliert sich durch die Folgen der zu allgemein und zu unbedingt weggeworfenen Beicht täglich mehr, und eben so entkräften sich die engen, das Herz wahrhaft zusammenbindenden Verhältnisse zwischen den Pfarrern und dem Volk immer sichtbarer . . . Die Priester des Landes sind in unserer Mitte vielseitig gesunken zu gelehrten, vom Volke nicht verstandenen Predigern und zum Spott der armseligsten, niedersten Laune eines jeden, auch des unwürdigsten Beamten im Land, so wie jedes Reichen. —

Hofprediger Ackermann[1] sagt: ‚Gewiß, wer seine Fehler nicht gesteht, der hat auch nicht Lust sie zu lassen; wo sich die Lossagung von der Sünde nicht äußert, da ist auch die Lösung von ihr im Innern noch nicht erfolgt.‘ Sprüchw. 28, 13. Ps. 33, 3. Es leuchtet nunmehr ein, in welchem Zusammenhang das Beichten gefaßt werden muß, wenn es

[1] A. a. O. S. 88. 92. 100.

recht christlich gefaßt und seine wahre Herrlichkeit recht deutlich erkannt werden soll, nämlich im Zusammenhange mit der Erlösung ... Das Beichten, das Bekennen seiner Schuld und Sünde ist eine That, eine wahre, wirkliche That. Denn es gehört Ueberwindung dazu; es gehört Muth und Entschlossenheit dazu. Schweres muß gehoben, Widerstrebendes muß bezwungen und beseitigt werden, ehe es zum Beichten kommt, ehe das Schuldbekenntniß auf die Lippen tritt. Das Beichten ist eine That der Freiheit und des Gewissens. Die Privatbeichte ist die wichtigste, einflußreichste Handlung der Seelsorge. Mit dem Verlust des Beichtstuhles sinkt die Möglichkeit der Ausübung der Seelsorge fast bis zur Unmöglichkeit herab; denn wo soll der Geistliche die Seelenzustände und Seelenbedürfnisse genau kennen lernen, wenn sie sich ihm nicht mehr in der Beicht offenbaren? Und wie soll er für die wahre Befriedigung dieser Bedürfnisse sorgen und ihnen Befriedigung verschaffen, wenn sich ihm das Verlangen darnach nicht mehr besonders zu erkennen gibt? Wer beichtet, sagt nicht bloß etwas, sondern er fragt auch. Er fragt, was muß ich thun, damit ich selig werde? Sein Inneres ist also aufgethan; er hat Gehör und Empfänglichkeit; er läßt sich gern verbinden, und läßt Oel und Wein in seine Wunden gießen. In der That! ein besseres Feld, um die Seelsorge in Blüthe und Frucht zu bringen, als die Privatbeicht, gibt es nicht ... Wenn ihr die Sache recht ansähet, so machtet ihr uns nicht darüber Vorwürfe, daß wir euch die Privatbeichte wiedergeben wollen, sondern darüber, daß wir sie haben eingehen und schwinden lassen. Ihr würdet uns nicht zurufen: Wehe euch, daß ihr uns wieder bevormunden wollt, sondern: Schämt euch, daß ihr so träge und pflichtvergessen gewesen seid und seid bloß Prediger gewesen und habt bloß schöne Predigten gehalten, aber das Schwerste im Gesetz und eurem Amt, die Privatseelsorge, habt ihr hintangesetzt! —

Den evangelischen Grund der katholischen Bußdisciplin entwickelt der lutherische Oberkirchenrath Dr. Kliefoth. Er sagt[1]: ‚Gebeichtet und absolvirt wurde schon vor Christo auf Christum; so zwischen David und Nathan, 2 Sam. 12, 13. So zwischen dem Täufer Johannes und denen, die zu ihm in die Wüste kamen.‘ Matth. 3, 6. Selbst als regelmäßige Institution findet sich seit 3 Mos. 16, 31 ff. im Alten Bunde das Bekennen und Versöhnen der Sünden, Beichte und Absolution des ganzen Volkes, freilich in der alttestamentlichen Form des Opfers, aber eben in dieser Form auf Den hinausweisend, in welchem allein Vergebung der Sünden ist.

Als darnach dieser rechte Mittler Mensch geworden ist, legt er sich nicht allein sofort die Macht bei (Matth. 9, 6. Marc. 2, 10. Luc. 5, 24.), als der Menschensohn auf Erden Sünden zu vergeben, sondern er übt auch selbst diese Macht aus mit der That, nimmt Beichte entgegen und absolvirt. So ertheilt er Luc. 7, 36 ff. der Sünderin auf ihre in ausdrucksvollen Geberden gethane, und Luc. 23, 40 ff. dem Schächer auf seine ausgesprochene Beichte die Absolution. Und Matth. 9, 1—8. (Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17. 26.) absolvirt er den Gichtbrüchigen ohne ausdrückliche Beichte, weil er wußte, was in dem Menschen war, weil er ‚seine Gedanken sah‘. Denn allen diesen predigte er nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern er vergibt ihre Sünden, er absolvirt sie, d. h. er versichert sie der durch ihn geschehenden Vergebung ihrer Sünden mit ausdrücklichem Wort.

Und daß ‚auf Erden‘ die Sünden vergeben werden, hört nicht mit dem Wandeln des Menschensohnes auf Erden auf, sondern, indem der Herr Matth. 16, 18; Joh. 20, 21—23 das Predigtamt, welches er bisher selbst getragen, seinen Jüngern befiehlt, damit sie es wiederum treuen Menschen

[1] Liturgische Abhandlungen. 1856. S. 6 ff.

befehlen, überträgt er ihnen mit und in demselben zugleich die Macht und die Pflicht, zu binden und zu lösen, das Amt der Schlüssel: Wie der Vater Ihn gesandt hat, so sollen sie von Ihm gesandt sein; und wenn sie also Wort und Sacrament und in denselben Ihn selber und sein Heil als seine Boten zu den Menschen tragen, soll solchem ihrem Thun die in die Gnadenmittel gelegte Wirkung folgen, je nachdem zur Lösung oder zur Bindung dessen, an welchen sie die Gnadenmittel handeln. Diese Wirkung folgt mithin nicht ihren Personen, sondern den von ihnen gehandelten Gnadenmitteln; und sie sind in weiterer Folge in der Ausübung dieser Amtsgewalt nicht auf ihre Willkür gestellt, sondern an die durch Stiftung der Gnadenmittel vom Herrn dem Amte Gottes gesetzte Ordnung gebunden. Auch soll sich diese sündenbehaltende und sündenvergebende Kraft der Gnadenmittel, diese Macht und Pflicht des Schlüsselamtes nicht allein durch Worte und Taufe erweisen, so daß Jeder nur zu Einem Male, nämlich wenn er durch das Wort berufen und durch das Bad der Wiedergeburt in das Volk Gottes eingeleibt wird, Absolution erlangen könne, sondern ausdrücklich erstreckt der Herr Matth. 18, 15—18 Macht und Pflicht des Schlüsselamtes auch auf die gesammelte Gemeinde, so daß die Absolution als auch den bereits berufenen und getauften Gläubigen, wenn sie nach der Taufe wieder in Sünden fallen, möglich und nöthig hingestellt wird ... Aus diesen Vorschriften (besonders die Gnadenmittel nicht an Menschen zu verwenden, an denen die Vorbedingungen nicht genugsam vorhanden seien) erhellt zugleich, daß der Herr keineswegs bloß eine allgemeine Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden will, sondern daß diese Predigt auch im Munde des Hörers zur Beichte, und im Munde des Amtes zur Absolution und Retention werden soll, wiewohl der Herr dafür formirte Ceremonien nicht ordnet ... Das ist die Sachlage in der apostolisch-canonischen Zeit; sie bestätigt uns das

Urtheil der älteren Theologen, daß sich im Neuen Testamente, freilich nicht das formirte Institut der Beichte und Absolution, aber allerdings Alles finde, woraus dieses in der kirchlichen Entwicklung geworden ist.'

## III.

Ueber die Beicht sagt Hallam[1]: ‚Die lebenskräftigste Disciplin der katholischen Kirche, die Quelle des meisten Guten, das sie zu wirken vermag, findet sich im Beichtstuhle. Hier ist es, wo die Schlüssel bewahrt werden, hier, wo die Lampe brennt, deren Strahlen sich über jede Seite des kirchlichen Lebens verbreiten. Keine Kirche, welche diese Prärogative aufgegeben hat, kann jemals eine bleibende Herrschaft über die Menschen begründen, keine, welche sie in wirksamem Gebrauche sich bewahrt, kann die Hoffnung oder Aussicht, die Lenkerin der Menschen zu werden, verlieren.'

## IV.

„Für das Eingreifen des Cultus in das Mark und Leben der Einzelnen,' sagt J. J. Wagner[2], ‚ist die Beichte das wesentliche und natürliche Mittel. Die Idee der Beicht ist, daß der Mensch religiös und sittlich sich selbst schaue, und dieses Schauen einem Andern ausspreche, der es prüft und läutert und durch zweckmäßige Ermahnung die Wirkung dieses Selbstschauens in dem bekennenden Menschen vollende . . . Uebrigens muß die Beicht Privatbeicht sein, und das Siegel unverbrüchlicher Verschwiegenheit haben; auch soll Niemand aus der Welt gehen, ohne gebeichtet zu haben. Denn es ist nicht genug, daß er seine Sünden erkenne; diese Erkenntniß soll auch in einem Bekenntniß objectiv werden, sich an der Gegensprache des Beichtvaters läutern, und von diesem, nicht von sich selber, die Absolution nehmen. Wer ohne Beicht

---

[1] Introduction to the literat. of Europ. III. London 1839. p. 318.

[2] Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat. S. 279 ff.

verscheidet, ist mit sich und der Welt nicht fertig geworden.'

V.

,Il me semble,' sagt E. Naville, ,qu'il suffit de descendre en soi-même pour comprendre combien l'Église romaine, avec les grâces dont elle dispose et sa divine autorité, trouve d'appui dans les besoins les plus profonds de notre âme. ... Qui n'a tourné des regards d'envie vers le tribunal de la pénitence! Qui n'a souhaité, dans l'amertume du remords, dans l'incertitude du pardon divin, entendre une bouche qui pût lui dire, avec la puissance du Christ: Va en paix, tes péchés te sont pardonnés! ..

,Pour moi, je ne sais si je suis seul de mon avis, si je croyais trouver cette puissance surnaturelle que l'Église s'attribue, cette puissance, source puissante et intarissable de réconciliation, de restitution, de repentirs efficaces, de ce que Dieu aime le plus après l'innocence, debout à côté du berceau de l'homme qu'elle bénit, debout encore à côté de son lit de mort, en lui disant, au milieu des exhortations les plus pathétiques et des plus tendres adieux: Partez; si je croyais trouver une pareille puissance sur la terre, il est bien des moments où j'irais déposer joyeusement à ses pieds cette liberté d'examen, qui parfois se présente à l'esprit comme un fardeau bien plus que comme un privilége' [1].

---

[1] Cf. Laforet, Dogmes catholiq. III. p. 174.

## Vierzehnter Vortrag.

# Das allerheiligste Sacrament des Altars.

Das Sacrament des Altars und die Sacramente. — Bestimmungen der Kirche. — Verheißung der Eucharistie. — Keine bildliche Deutung. — Die Einsetzungsworte. — Transsubstantiation. — Folgerungen. — Die Tradition. — Das Mysterium vor der Vernunft. — Drei Fragen. — Der Substanzbegriff. — Das Wesen des Körpers. — Die Ausdehnung Eigenschaft, nicht Wesen des Körpers. — Weise der Gegenwart Christi. — Die Wesensverwandlung. — Bedeutung der Eucharistie. — Verlangen des Menschen nach der Gegenwart Gottes. — Gott gegenwärtig in Israel. — Gott gegenwärtig durch die Incarnation. — Gott gegenwärtig in der Eucharistie. — Congruenz seiner eucharistischen Gegenwart. — Sie ist die Krone aller Werke Gottes. — Die Eucharistie als Opfer. — Congruenz des eucharistischen Opfers. — Die Meßfeier in der Kirche. — Opfer und Opferleben. — Mittelpunkt des Cultus und der Welt. — Die ‚ewige Anbetung'. — Die Gemeinschaft mit Gott. — Die Verklärung. — Mystisches Leben in der Kirche. — Bemerkungen.

Läuterung, Erhebung, Durchweihung mit göttlichen Kräften und Verklärung des Menschengeschlechtes war das Ziel aller Werke und Veranstaltungen Gottes von Anfang; ihren Höhepunkt, Abschluß und ihre Vollendung haben sie erreicht in Jesus Christus. Denn in ihm hat der Urheber aller Gnade sich selbst eingesenkt in die Menschheit, ist die Menschheit in unaussprechlicher Weise durch das Band der persönlichen Einigung in die Gottheit eingegangen, Gott selbst Mensch, der Mensch Gott geworden. So ist Läuterung,

Erhebung und Durchweihung des Einzelnen mit Himmelsgnaden die Aufgabe aller Sacramente; aber ihr Mittelpunkt, ihre Krone und Vollendung ist das Sacrament des Altars. Nicht einzelne Gnaden empfängt der Gläubige hier, sondern den Herrn und die Quelle der Gnade selbst[1], und während die übrigen Sacramente zunächst für bestimmte Abschnitte, Bedürfnisse des Lebens und Berufsarten ihre Gnaden spenden, ist es der Erlöste als solcher, ist es der ganze Mensch nach allen Richtungen und Bedürfnissen seiner geistig-leiblichen Natur, ist es der Mensch, so lange er auf Erden weilt, der hier ganz hineingetaucht und versenkt wird in das tiefe, weite Meer der Liebe und Gnade Gottes, das ihn mit göttlichem Leben umfluthet, ihn ganz mit Göttlichem durchdringt, ihn selbst vergöttlicht.

Wo in der Wüste eine Quelle springt, da wachsen Palmen rings um sie her, und neues, fruchtbares Leben erblüht. Das ist das Sacrament des Altars in der Wüste dieser Zeitlichkeit; von hier gehen die Ströme aus, das Reich der Kirche zu befruchten mit himmlischen Kräften nach Aufgang und Niedergang, Mitternacht und Mittag; hier entspringt der siebenfache Strahl der Sacramente; hier um diesen Brunnen der Gnaden stehen alle Blüthen erhabener Tugend; hier schöpft alle Creatur Wasser des Heils; hier ist der Herzpunkt, wo alles höhere Leben in der Kirche pulsirt, der Himmel die Erde berührt, die nun Wohnung Gottes geworden.

Die Würde und Stellung des Sacraments des Altars fordert eine nähere Betrachtung; die Wahrheit und Bedeutung desselben bilde den Gegenstand dieses Vortrages.

Christus ist wahrhaft, wirklich und wesentlich im hl. Sacrament des Altars unter den Gestalten von Brod und

---

[1] Concil. Trident. Sess. XIII. Cap. 3. Cf. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LX. Art. 3.

Wein gegenwärtig mit Leib und Blut, Seele und Gottheit [1]. Verheißen hat der Herr das Sacrament seines Leibes nach der Speisung der Fünftausend; eingesetzt hat er es beim letzten Abendmahl. ‚Das Brod, das ich geben werde,‘ spricht er, ‚ist mein Fleisch für das Leben der Welt‘ [2]. Die Juden nahmen Anstoß an seinen Worten: ‚Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?‘ [3] Sie denken an einen materiellen, roh sinnlichen, nicht an den verklärten, vom Geiste Gottes durchdrungenen, lebendigen und Leben gebenden Leib [4] des Herrn. Der Herr aber, weit entfernt, sein Wort zurückzunehmen, bestätigt positiv und negativ das Gesagte: ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr nicht das Leben in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage; denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm‘ [5].

Nach Entlassung des Volkes findet eine Unterredung mit seinen Jüngern statt. Einigen aus ihnen ist seine Rede hart [6], d. i. schwer zu glauben, anstößig. Der Herr sieht den Anstoß der Jünger, erklärt jedoch den Ausdruck als ‚bildlichen‘ nicht. Er weist sie vielmehr hin auf das andere Wunder der sichtbaren Verklärung seines Leibes bei der Himmelfahrt und schließt die grobsinnliche Auffassung aus; das Fleisch, d. i. der grobsinnliche, der Sünde untergebene,

---

[1] Concil. Trident. Sess. XIII. Can. I. Cap. 1. *Εὐχαριστία* Danksagung, hebr. בְּרָכָה vom Segensspruch, den der Hausvater spricht beim Passahmahl. Der Leib des Herrn ist unser Dankopfer. Justin. C. Tryph. C. 41. 114. Iren. C. haeres. IV. 18. Ignat. ad Smyrn. C. 7.

[2] Joh. 6, 52. [3] Joh. 6, 53.

[4] Vgl. 1 Cor. 15, 44. 45: *σῶμα πνευματικόν.*

[5] Joh. 6, 54—59. [6] Joh. 6, 61.

sterbliche Leib, ist nichts nütze, wohl aber das durch den Geist durchweihte, durchwirkte, verklärte, vergeistigte Fleisch [1]. „Meine Worte sind Geist und Leben,' d. i. seine lebendige, verklärte, vom hl. Geist durchwirkte Leiblichkeit wird in uns das Princip des neuen, unsterblichen Lebens, nicht das todte Fleisch [2]. Auch der Evangelist fügt keinen das Mißverständniß hebenden Zusatz bei, was, wäre es bildlich gesprochen, geschehen wäre [3], vielmehr erscheint bei ihm die Betheuerungsformel des Herrn zur Bestätigung des Gesagten [4], so daß jede bildliche Deutung im Sinne Zwingli's und des modernen Rationalismus durch den Zusammenhang ausgeschlossen wird, wäre sie es nicht schon von vornherein durch den Sprachgebrauch [5].

---

[1] Joh. 6, 64. Caro non prodest quidquam, quomodo illi intellexerunt: quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur; non quomodo spiritu vegetatur. Nam si caro omnino nihil prodesset, verbum caro non factum esset. Augustin. Tract. XXVII. 5. in Joan. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 35 (T. IV. p. 324): Es war das Fleisch, in dem der belebende Logos wohnte, der diesem seine ganze Kraft mittheilte. — Die verklärte Menschheit ist das Medium unserer Verklärung, das Vehikel der Vereinigung unseres Leibes mit seinem Leibe und durch seinen Leib mit seiner Seele und Gottheit.

[2] Vgl. Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14. 1 Joh. 4, 2. Wenn des Herrn Worte Geist und Leben sind, was von der ganzen hl. Schrift und allen Theilen der Erlösung gilt, da alles Leibliche nur durch das Geistige Wirksamkeit und Bedeutung empfängt, so folgt daraus nicht, daß es nur figürlich und metaphorisch zu verstehen sei. Bildliches und Geistliches sind ganz verschiedene Dinge.

[3] So erklärt er Joh. 3, 5; 4, 15 ff.; 4, 32; 11, 11; 16, 18. Matth. 16, 11.

[4] Joh. 6, 54. Wahrlich, wahrlich (ἀμὴν), ich sage euch. Vgl. Joh. 8, 51; 6, 42. Matth. 26, 13; 24, 47.

[5] ‚Fleisch essen' kann das Aneignen der erlösenden Thätigkeit Christi deßwegen nicht bedeuten, weil dieses Wort, insoferne es als Bild gebraucht wurde, den constant festgehaltenen und bestimmt ausgeprägten Sinn hatte von ‚heftig verfolgen', ‚verläumden'. So schon im Hebr.

Was der Herr versprochen, hat er beim letzten Abendmahl erfüllt. ‚Als sie beim Abendmahle saßen, nahm Jesus Brod, segnete, brach es und gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset, denn dieß ist mein Leib. Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihn ihnen, sprechend: Trinket aus ihm Alle! Denn das ist mein Blut, das des Neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden‘ [1]. Dem Osterfeste Israel's entsprechend, das Gott zum Danke für die Befreiung aus Aegypten [2] und zur Erinnerung seines Bundes mit dem Volke gestiftet hatte, stiftet der Herr das Mahl des Neuen Bundes zum dankbaren Gedächtniß seines Leidens [3], da er durch seinen Leib, den er in den Tod dahingegeben [4], und durch sein Blut, das am Kreuze vergossen ward, uns aus der Knechtschaft der Sünde erlöste. In dem Maße aber, als der Neue Bund höher steht als der Alte Bund, ist das neutestamentliche Bundesmahl erhaben über jenes des Alten Bundes [5]. Darum feiern wir in ihm nicht bloß eine Erinnerung an den vergangenen Erlöser und sein Werk, sondern Er selbst feiert, unter den Gestalten von Brod und Wein gegenwärtig, mit uns das Mahl, in dem Er sich selbst mit der Fülle seiner Erlösungsgnade uns täglich auf's Neue schenkt. So hat auch der Neue Bund sein Opfer und sein Opfermahl, wie das Passahlamm ein Opfer war [6].

---

Ps. 26, 2; Hiob 19, 22; besonders aber im Chaldäischen: Dan. 3, 8; 6, 25 (אֲכַל קַרְצֵי) im Syrischen (אכל קרצא) für διάβολος. Eben so im Arabischen, vgl. Gesenius, Handwörterbuch s. h. v. Vgl. Bemerkungen zum vierzehnten Vortrag.

[1] Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 24. 25.

[2] Deuteron. 26, 1 ff.

[3] Das thut zu meinem Andenken. Luc. 22, 19.

[4] 1 Cor. 11, 24.

[5] Cf. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LXXV. Art. 1.

[6] Dieß hatten die älteren Protestanten, wie Chemnitz, Gerhard u. s. f. im polemischen Interesse geläugnet.

Eine Abschwächung des Mysteriums im Sinne Zwingli's und der modernen Rationalisten, welche die reale Gegenwart läugnen und die Einsetzungsworte nur in metaphorischem Sinne zu deuten suchen, hat weder im Wort der Schrift, noch im Zusammenhang der Rede, noch im Sprachgebrauche auch nur den geringsten Anhaltspunkt. Denn jede Rede ist so lange wörtlich zu deuten, als diese Deutung nicht zu einem Widerspruche an sich oder mit dem Zusammenhange führt. Die Unmöglichkeit des Mysteriums aber kann nur der entschiedene Unglaube behaupten, den Nachweis zu liefern ist er nicht im Stande. Ohnehin enthalten die Einsetzungsworte eine Emphase [1], welche die wörtliche Deutung nur noch bestärkt, abgesehen davon, daß in diesem entscheidenden Augenblicke, wo der Herr als Stifter des Neuen Bundes erscheint, die Worte aus doppeltem Grunde Klarheit und Bestimmtheit fordern. Wohl begegnen wir in den Schriften des Alten wie Neuen Bundes einer Reihe bildlicher Redensarten, welche jedoch gerade durch den gewohnten und eingebürgerten Sprachgebrauch, den Zusammenhang wie die Absicht der Sprechenden klar und bestimmt als solche gekennzeichnet sind. Während aber hier auch nicht der entfernteste Grund zu ähnlicher Deutung vorliegt [2], ist dieselbe vielmehr durch die erläuternden

---

[1] *τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.* Matth. 26, 28.

[2] Schon die Verfasser des berühmten Werkes: La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie. IV Vol. Paris 1704 haben darauf hingewiesen, daß *εἶναι* immer ‚Sein' ausdrückt, entweder im Sinne des schlechthinigen Seins im Gegensatze zum Nichtsein (actu esse, existere, das *ὄν* der Kategorien, Aristotel. Metaphys. V. 2), oder als Bezeichnung des durch ein Prädicat bestimmten Subjects (Copula, *ὂν ὡς ἀληθές*, Aristotel. l. c.). Bei figürlicher Redeweise liegt der Tropus entweder im Subject (z. B. Der Same ist das Wort Gottes), oder im Prädicat (Ich bin der Weinstock). Die hier im Prädicat dem Subject zugeschriebene Idee — lebenspendendes

Worte des hl. Paulus vollständig ausgeschlossen. ‚Der Kelch,‘ spricht er, ‚den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn?‘ Und nach Erwähnung der Einsetzung fährt er fort: ‚Daher, wer immer unwürdig von diesem Brode ißt und den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldig sein am Leibe und Blute des Herrn. Darum prüfe der Mensch sich selbst, und so esse er von dem Brode und trinke er von dem Kelche. Denn wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich selbst das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet‘ [1].

Die Art und Weise der Gegenwart Christi im hl. Sacrament bezeichnet die Kirche als eine substantiale; nur die Gestalten von Brod und Wein bleiben nach der Consecration, die Substanz derselben ist umgewandelt in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi [2] — Trans-

---

Princip — wird eben statt begrifflich in einem Bilde ausgedrückt; was der Weinstock für die Reben, das bedeutet Christus nicht bloß, das ist Christus für uns. Christus bedeutet nicht bloß, er ist wirklich das Licht der Welt, freilich nicht in materiell-sinnlicher Weise. Alle Beispiele aus dem A. und N. Testament finden auf unsere Stelle einfach deßwegen keine Anwendung, weil dort, wie besonders bei Erklärung von Träumen, prophetischen Gesichten, Parabeln, symbolischen Handlungen Jedermann weiß, daß von einer bildlichen Darstellung die Rede ist. Hier handelt es sich keineswegs um Erklärung eines Bildes, sondern um Einführung des heiligsten Actes der neutestamentlichen Liturgie. Luther neigte anfangs zur bildlichen Erklärung (An die Christen in Straßburg 1521): ‚weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff geben können.‘

[1] 1 Cor. 10, 16; 11, 26—29. Weil Christus gegenwärtig ist, begeht der unwürdig Genießende ein Verbrechen an Christus selbst.

[2] Si quis dixerit, in St. Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. C. negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem con-

substantiation. ‚Man sollte billig sein, einzugestehen,‘ sagt ein neuerer protestantischer Schriftsteller[1], ‚daß die Einsetzungsworte nichts enthalten, was mit der Transsubstantiation in Widerspruch stände, und es läßt sich die Transsubstantiation vom lutherischen Standpunkt aus durch Verweisung auf die Einsetzungsworte nicht widerlegen.‘ Vielmehr schließen die Einsetzungsworte jede andere Weise der Gegenwart als jene durch Wesensverwandlung aus; denn von dem, was Christus in der Hand hält, und das Brod war[2], spricht er: Dieses ist mein Leib; es ist darum schlechterdings unmöglich, daß es Brod und des Herrn Leib zugleich sei, wie Luther annahm[3]. Ist aber der ganze verklärte, ewig lebende Christus gegenwärtig, wie er nach seiner Himmelfahrt zur Rechten des Vaters thront[4], so ist er unter jeder Gestalt und jedem Theile jeder Gestalt ganz zugegen[5]; so ist er so lange zugegen, als die Gestalten währen, und nicht bloß im

versionem Ecclesia catholica aptissime transsubstantiationem appellat, a. s. Concil. Trident. l. c. Can. II. Cf. Cap. 4.

[1] Robatz, Ueber die Einsetzungsworte.

[2] Τοῦτο γάρ ἐστι. Non esset verum, si substantia panis remaneret; potius esset dicendum: Hic est corpus meum. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LXXV. Art. 2.

[3] Cf. Bellarm. De Eucharist. III. 2. Luthardt, Compendium der Dogmatik S. 250. ‚Es ist unzweifelhaft‘, sagt selbst der Lutheraner Kahnis (Luth. Dogmatik. I. S. 617), ‚daß der Satz: das Brod ist der Leib, der Wein ist das Blut Jesu, eigentlich genommen logisch unmöglich ist... Das Brod ist (soferne es Brod ist) nicht der Leib Christi (soferne er Leib Christi ist). Brod und Leib sind heterogene Begriffe, welche so wenig in die Einheit eines Urtheils gebracht werden können als die Sätze: Das Holz ist das Eisen.‘

[4] Concil. Trident. Sess. III. Cap. 3. Joh. 6, 51. 58. Röm. 6, 9.

[5] Concil. Trident. l. c. Can. III: ‚separatione facta‘. Joh. 6, 58. 59. 1 Cor. 11, 24. Unter der Brodsgestalt ist das Blut und unter der Gestalt des Weines der Leib gegenwärtig per realem concomitantiam.

Augenblicke des Genusses [1], ist er als unser Herr und Gott und höchstes Gut Gegenstand unserer Verehrung, unseres Dankes, unserer Liebe und steten Anbetung [2].

Der uralte Glaube der Kirche an das hl. Sacrament des Altars ist durch die eingehendsten Forschungen katholischer Gelehrten bis zu jener Evidenz erhoben worden, welche keine eigentliche Gegenrede mehr zuläßt. Schon die apostolischen

---

[1] Concil. Trident. l. c. Can. IV. Der Gebrauch der sogen. προηγιασμένων bei den Griechen, welche die am Sonntage consecrirten Hostien für die übrigen Tage aufbewahrten, beweist den alten Glauben; eben so ihre Aufbewahrung für die Kranken; Mönche trugen sie in ihre Einsamkeit; in der Kirche wurden sie an einem besonderen Orte (pastophoria, ciboria, columbae) aufbewahrt. Cf. Justin. Apolog. I. 67. Euseb. H. E. V. 44. VII. 44. VII. 11. Pelliccia, De eccles. polit. III. 1. Constit. Apostol. VIII. 13. Tertull. ad uxor. II. 5. Luther selbst hatte noch geraume Zeit die Elevation im Augenblick der Consecration beibehalten. ‚Was sollte dieß anders‘, bemerkt Thiersch (Vorlesungen II. S. 254), ‚als das Volk darauf hinweisen, daß kraft der Consecration Christus bereits gegenwärtig sei?‘ Freilich geschah dieß zuerst dem ‚Karlstadt zum Trotz‘, wie später deren Abschaffung dem ‚Papstthum zum Trotz‘. Vgl. Planck, Geschichte der Entstehung des protest. Lehrbegriffes I. S. 353. Hierauf ruht die dogmatische Berechtigung der Communion (aber nicht des Opfers) unter einer Gestalt. ‚So sich ein Fall ergäbe, daß ein Concilium beide Gestalten zuließe, so wollen wir Alle verfluchen, so auf Befehl des Concilii beide Gestalten gebrauchen würden.‘ Luther (Opp. Tom. III. Jen. Deutsch fol. 274 b). ‚Diejenigen, welche nur unter einer Gestalt das Abendmahl empfangen, sündigen nicht, indem Christus nicht befohlen hat, sie beide zu genießen.‘ (Ibid. Tom. I. Jen. fol. 215 a. b.) Gerade die Einheit soll hervortreten beim Empfang der hl. Communion, dieser sichtbaren Erscheinung der Einheit Aller in Christo, darum stellte die Kirche, der Willkür wehrend, eine Ordnung auf im Empfange. Vgl. Bemerkungen zum vierzehnten Vortrag.

[2] Concil. Trident. l. c. Can. VI. Cf. Augustin. in Ps. XCVIII. 8. Joan. Chrysost. Hom. XXIV. 4. in Ep. I ad Cor. De sacerdot. I. 4. Cyrill. Hieros. Catech. Mystag. V. 22. Ambros. De Spir. sanct. III. 79.

Väter sprechen sich in den klarsten Worten darüber aus [1]; sie halten ausdrücklich die Ansicht fern, als ob bloß im Bilde oder Glauben Christus gegenwärtig sei, sie nennen uns Christusträger und Blutsverwandte [2] Christi, weil wir ihn leiblich genießen und so eines Leibes mit ihm werden; sie stellen die Macht Gottes, die in der Eucharistie erscheint, der Macht in der Schöpfung und Menschwerdung gegenüber [3], sie fordern die Gläubigen auf, nicht den Sinnen zu glauben [4], nicht an Gottes Allmacht zu zweifeln, und heben die Unsterblichkeit des Leibes als die besondere Frucht dieses Mahles hervor [5]. Die Art und Weise der Gegenwart Christi

[1] Ignat. Ep. ad Smyrn. C. 7. *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται* (die Doketen) *διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Justin. Apolog. I. 66: Die Eucharistie ist nicht gemeines Brod, sondern ‚*ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*‘ Iren. Adv. Haeres. IV. 18: Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinem ejus etc. Cf. l. c. 5: *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην;* ‚Wir opfern ihm,‘ heißt es weiter, ‚was sein ist, und verkünden dabei die Mittheilung und Vereinigung des Fleisches.‘ Ebenso Tertullian (De idololatr. C. 7): Die Verfertiger von Götzenbildern wagen es, ‚eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt.‘ Cf. Adv. Marcion. V. 8. Cf. IV. 40. De resurr. carn. C. 8. Cyprian. De Laps. p. 186. ed. Maurin. De coron. C. 3. Kann es einen größeren Gottesraub geben, sagt Optatus v. Mileve (De schism. Donat. VI.), als die Altäre Gottes umzustürzen, auf denen die Glieder Jesu Christi gelegen waren, ... was hat euch Christus gethan, dessen Leib und Blut auf diesen Altären zu gewissen Zeiten wohnte?

[2] Cyrill. Hieros. Catech. Mystag. IV. 3.

[3] Chrysost. in II. Cor. Hom. II. 4. Ambros. Myster. IX. 53.

[4] Cyrill. Hieros. l. c. 9. Epiphan. Ancor. C. 57. Joan. Chrysost. Hom. LXXXIII. 4. in Matth.

[5] Wenn die hl. Väter die Ausdrücke ‚signum‘, ‚figura‘, ‚sym-

bezeichnen die Väter, besonders die ältesten Liturgieen auch der von der katholischen Kirche getrennten Secten, als eine substantiale, durch Wesensverwandlung gewirkte [1].

---

bolum', ,τύπος' gebrauchen, so geschieht dieß keineswegs im Sinne Zwingli's. Cf. Augustin. Serm. CCLXXII: Ista dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem. Tract. XXVI. in Joan.: Corpus Christi veritas et figura est; veritas, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus sancti ex panis et vini substantia efficitur, figura vero est id, quod exterius sentitur. Cf. Chrysostom. Hom. XLVII. 2. in Joan. Hom. LXXXIII. 4. in Matth. ,Unter dem Typos des Brodes wird dir der Leib, und unter dem Typos des Weines wird dir das Blut Jesu Christi gegeben,' sagt Cyrill von Jerusalem (Catech. Mystag. IV. 3. V. 21). Das äußere, sichtbare Zeichen sind die Gestalten, ohne ein solches wäre es nicht Sacrament. So finden die Aeußerungen Augustins ad Adamant. c. 12. De Trinit. III. 10. ihre Erklärung.

[1] Vgl. besonders Perpétuité de la foi. Paris 1670. III. 8. Die Ausdrücke waren ,μεταβάλλειν', ,μεταβολή' (Cyrill. Hieros. l. c. Justin. Apolog. I. 66), ,μεταποίησις' (Gregor. Nyss. Orat. Catech. magn. C. 37), ,μεταστοιχείωσις', ,μεταῤῥύθμισις' (Joan. Chrysost. De Prod. Jud. I. 6. II. 6), ,mutari', ,transmutari', ,immutari', ,transformari' bei den Lateinern. Cf. Ambros. De fid. IV. 124. Myst. IX. 50. Brod und Wein werden verwandelt, darum scheinen sie nur noch Brod und Wein; Cyrill. H. Catech. myst. IV. 9: Was als Brod erscheint, ist nicht Brod, wenn es auch wie Brod schmeckt; und was als Wein erscheint, ist nicht Wein, wenn auch der Geschmack dieß sagt, sondern das Blut Christi. Ambros. De myst. c. 9: Probemus, non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit.... Non valebit sermo Christi, ut species mutet elementorum? (Pseudo) Ambros. De sacram. IV. 5: Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est. Theophyl. in Matth. 26, 26: ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν. Jacob. Sarug. De pass. Dom. Serm. LXVI: Von der Zeit an, da Jesus das Brod nahm und es als seinen Leib bezeichnete, war es nicht Brod, sondern sein Leib, und diesen genossen sie staunend. Maruthas (Bibl. Orient. I. p. 179): Christus nannte es (Brod und Wein) nicht das Bild und Zeichen,

Versuchen wir es nun, das Geheimniß dieses Sacraments vor der Vernunft zu rechtfertigen.

In der That, ein Abgrund thut sich auf vor unseren Blicken, und es schwindelt unserem Geiste, der es wagt, bis in seine Tiefen zu blicken. Drei Fragen sind es aber insbesondere, die sich uns aufdrängen.

---

sondern: Wahrhaft dieß ist mein Leib und dieß ist mein Blut. Isaac M. (l. c. 220): Er nannte das Brod nicht seinen Leib, als ob es geweiht wäre, und den Wein nicht bloß deßwegen sein Blut, als ob er höhere Würde empfangen hätte, sondern sprach über beides, wahrhaftig das ist mein Leib und Blut. Um den Glauben zu stärken, weisen sie auf Analogien aus den Wundern des Herrn hin; Cyrill. H. Catech. myst. IV. 2: Einst verwandelte er Wasser in Wein, der mit dem Blute einige Verwandtschaft hat, sollten wir ihm nicht Glauben schenken dürfen, wenn er Wein in sein Blut verwandelt? Andere (Greg. Nyss. Catech. 37. Theodor. Abucar. Op. 22. Theophyl. in Joan. VI. 22.) vergleichen die Verwandlung des Brodes in den Leib des Herrn mit der Verwandlung der Nahrung in dem menschlichen Leibe durch den Prozeß der Assimilation. Nach Irenäus (Adv. Haeres. I. 13) gaben die Anhänger des Gnostikers Marcus dem Weine künstlich die Farbe des Blutes. Die i. J. 1839 zu Autun gefundene christlich-griechische Inschrift bestätigt diesen Glauben: ‚Nimm die honigsüße Speise des Heilandes der Heiligen, iß und trink', den Fisch (d. i. Christus) in beiden Händen haltend.' Vgl. J. Franz, Christl. Denkmal von Autun erklärt. Berlin 1840. Die trotz der Disciplina arcani (vgl. Matth. 7, 6. Hebr. 5, 12—14. Cyrill. Alex. T. VI. 249) verbreitete Beschuldigung Thyestischer Mahle (Athenag. Leg. C. 3) weist auf diesen Glauben hin. Die Darstellungen der Eucharistie und des hl. Opfers in dem neu aufgefundenen Theile der römischen Katakomben (coemeterium s. Sixti) gehören wenigstens der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts an. Auf einem dreifüßigen Opfertische liegt Brod und ein Fisch, zur Seite ein Priester, der segnend die Hände ausstreckt. Der Fisch ist Christus, *ΙΧΘΥΣ*, d. i. *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱός Σωτήρ*. Im Cömeterium der Lucina erscheint ein schwimmender Fisch, der auf dem Rücken einen Korb mit fünf Broden und einen Kelch voll Wein trägt. Andere Darstellungen gleichen Inhaltes aus ältester Zeit bei F. Wolter, Die römischen Katakomben, Frankfurt 1866 (nach De Rossi, Roma sotterranea).

Wie ist es möglich, daß die Substanz des Leibes und Blutes unseres Herrn an die Stelle der Substanz von Brod und Wein tritt, ohne die Gestalten dieser letzteren zu ändern? — Wie ist es möglich, daß der wahre Leib des Herrn gegenwärtig ist in der hl. Hostie, ja in dem geringsten Theile der hl. Hostie? — Wie endlich ist es möglich, daß der Leib des Herrn, der zur Rechten des Vaters sitzt, gegenwärtig ist an so vielen und verschiedenen Orten?

Die Antwort auf die erste Frage ist nicht möglich ohne Erörterung des Begriffes Substanz; sie ist zugleich, wie schon Aristoteles [1] bemerkt hat, der erste und wichtigste Gegenstand der philosophischen Untersuchung. Sie ist jenes, was wir schlechthin als „Dieses da" [2] bezeichnen, ein für sich Daseiendes, das wir als Solches von jedem Andern unterscheiden; das Accidens dagegen — Größe, Gestalt, Beschaffenheit — ist an Diesem, demnach nicht für sich bestehend. Die Substanz schließt zugleich das Wesen des Dinges in sich, wodurch es ist, was es ist [3]. Sie bedarf demnach kein Subject, dem sie inhärirt, ist aber selbst das Subject der Accidentien, die ihr inhäriren, ist Träger ihrer Erscheinungen [4]; dieses ist das secundäre, jenes das primäre Moment in dem

---

[1] *μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον, ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.* Metaphys. VII. 1.

[2] *τόδε τι ὄν — πρώτη οὐσία.* Metaphys. V. 8. Categ. C. 3. — Metaphys. V. 8: *τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται.* Die Läugnung der Realität der Substanz und Verflüchtigung derselben in eine bloß subjective Vorstellung durch Locke (Essai sur l'entend. hum. II. 23) bedarf keiner weiteren Widerlegung.

[3] *τί ἐστιν — δεύτερα οὐσία.* Cf. Metaphys. VII. 7. VII. 10. Anal. post. II. 11. Cat. V. 1.

[4] Substantia, quae est subjectum, duo habet propria; quorum primum est, ut non indigeat intrinseco fundamento, in quo sustentatur, sed sustentatur in se ipso — per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod sit fundamentum accidentibus. Thom. Aquin. Quaest. disp. De pot. Qu. IX. Art. 1.

Begriffe der Substanz [1]. Da all' unser Erkennen von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, so erkennen wir aus und durch die Accidentien die Substanz, welcher diese inhäriren, sie selbst aber erkennen wir nur mittelbar und nicht durch die Sinne als das allen accidentellen Veränderungen zu Grunde liegende Eine und Bleibende.

Wenden wir nun diese Bestimmungen auf unseren Gegenstand an, so ergibt sich: Die Substanz des Leibes und Blutes Christi ist gegenwärtig unter den Accidentien von Brod und Wein; nur das primäre Moment im Begriffe der Substanz erscheint, nicht auch das secundäre, denn der Leib des Herrn ist nicht Subject der Accidentien des Brodes. Die Substanz des Leibes Christi erscheint demnach unter den Accidentien von Brod, diese ohne das ihnen zukommende Subject — Brod, Wein —, dem sie inhäriren [2]. Da aber das Wesen

---

[1] Unde in Deo perfectissima ratio substantiae invenitur. Est ergo haec ratio prior et essentialis. Suarez, Metaph. D. XXXIII. Sect. 1. Die Dinge werden demnach eingetheilt in entia per se (nicht a se) und entia in alio tanquam in subjecto. Maur. Quaest. phil. Vol. I. Qu. 53. (ὂν κατὰ συμβεβηκός. Aristotel. Metaphys. V. 2.)

[2] Catechism. Rom. P. II. Cap. IV. Qu. 22. 37. Nach Thomas von Aquin (Summ. theolog. III. Qu. LXXVII. Art. 1) sind sie nicht bloß sine subjecto proprio, sondern ohne jegliches Subject (quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum. Deus autem, qui est causa prima, a qua effectus magis dependent, quam a causa secunda, potest conservare in esse accidens, subtracta substantia), und sie wirken als solche (habent virtutem substantiae). Cf. ibid. Art. 4. Suarez, De eucharistia. P. I. Disp. LVII. Sect. 2. Disp. LVIII. Viele Theologen (Suarez l. c. Disp. LVI. Sect. 1. Lugo, De eucharistia. Disp. X. Sect. 1) finden einen dogmatischen Beweis für den Satz: Accidentia manent sine subjecto in der Verurtheilung der Prop. XLV damn. Wikliff's, dessen Prop. II heißt: Accidentia panis non manent sine subjecto in Sacramento altaris. Vgl. die Censur dieses Satzes durch die Theologen auf dem Concil von Constanz bei Mansi T. XXVIII. p. 58 seqq. Die Accidentia modalia, z. B. die Beziehung des Brodes zum Raum,

der Substanz eben das Fürsichbestehen und die Substanz darum dem Begriffe nach früher als die Accidentien[1] ist, so widerspricht es keineswegs, daß durch die Macht Dessen, der Substanz und Accidens, Wesen und Erscheinung geschaffen, die Substanz allein in wunderbarer Weise unter den Ge-

können nicht bleiben, ‚quia modus nec divinitus esse potest sine re, quam modificat,‘ wohl aber die Accidentia realia, wie Farbe, Geschmack u. s. w. Uebrigens spricht die Kirchenlehre einfach von einer Gegenwart Christi ‚remanentibus dumtaxat speciebus‘. Concil. Trident. Sess. XIII. Can. II. Species (*εἶδος*) ist zunächst das unmittelbare Object unserer Sinnenwahrnehmung; die Kirche wollte nicht dessen Beziehung zur Substanz, sondern zur Sinneswahrnehmung aussprechen, darum wählte sie diesen Ausdruck und nicht ‚remanentibus dumtaxat accidentibus‘. Die Ansicht einiger Theologen aus der Schule des Descartes, es seien die Species zwar etwas objectiv Reales und nicht eine bloß subjective Modification unserer Sinne, aber diese Realität sei doch nur eine Wirkung Gottes oder des Leibes Christi, von dem örtlichen Punkt aus, wo früher Brod und Wein war, ist kaum haltbar. Denn es widerstreitet dem Begriffe Sacrament, als sichtbarem Zeichen der unsichtbaren Gnade; in der angeführten Hypothese bliebe aber außer der Wirkung auf unsere Sinne (species intentionalis tantum) und die umstehenden Körper von einem objectiv Realen nichts übrig: Si ex phantasia et veritate (Sinneswirkung ohne objective Realität und wahrer Leib) sacramentum Christi confici creditur, jam confectio non erit. Alger. De sacram. corp. et sang. Chr. Die hl. Väter unterscheiden immer zwischen dem äußeren sichtbaren Zeichen (res terrena Iren. Adv. Haer. IV. 18: *αὐτὸ τὸ ὑλικόν*. Origen. in Matth. XI. 14 *αἰσθητὰ πράγματα*. Chrys. Hom. LXXXII. in Matth. vgl. S. 200 Anm.) und dem unsichtbaren Inhalt (*νοητά* Chrys. l. c.). Augustin. Serm. CCLXXII. dicuntur Sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur. Theodoret. Dial. II. sagt darum von den Gestalten *τὰ μυστικὰ σύμβολα οὐδὲ τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως*, ebenso Gelas. C. Eutych. und der Verfasser der Epist. ad Caesarium, was Anlaß gab, als hätten sie, die Realität der Species behauptend, die Wirklichkeit der Transsubstantiation geläugnet. Auch bestätigt der theologische Sprachgebrauch zur Zeit des Concils die objective Realität der Species.

[1] Metaphys. VII. 4.

stalten von Brod und Wein gegenwärtig ist [1]. ‚Die Substanz eines Dinges', sagt Leibnitz [2], ‚welche macht, daß es dieses Ding ist und dieses eine und selbe Ding bleibt unter den verschiedensten Veränderungen, ist eine gewisse Kraft oder ein thätiges Vermögen oder eine ursprüngliche Entelechie, welche allerdings gewisse secundäre Vermögen und Acte fordert, aber die Natur kann sie derselben berauben und andere an ihre Stelle setzen, und Gott kann sie alle hinwegnehmen. Wenn nun die Substanz eines Dinges darin besteht, daß es die Identität des Dinges bewirkt, wenn auch bei verschiedener Größe und bei verschiedenen Eigenschaften, und wenn demnach dieselbe Substanz sich nicht theilt und nicht ändert mit der Theilung und Aenderung ihrer Dimensionen, und nicht wechselt bei dem Wechsel ihrer Eigenschaften, so folgt, daß sie real von ihnen verschieden ist. Alles aber, was real ver-

[1] In sua substantia nobis adest. Concil. Trident. Sess. XIII. Cap. 1. Christi sacramentale esse connotat habitudinem ad species. Diese Gegenwart besteht in ‚vera et reali unione inter corpus Christi et species'. Suarez l. c. Disp. XLVIII. Sect. 2. Lugo bestimmt dieß näher (De euch. Disp. VI. Sect. 2): Sie ist ‚primo et potissimum illa actio Christi in species, per quam exercet munus substantiae respectu earum per modum causalitatis; secundum est alligatio ad species sive insolubilitas intimae praesentiae ac vis quaedam data divinitus speciebus, ad trahendum secum intime corpus Christi.'

[2] System. theolog. n. XLIX. ‚Es fällt mir nicht ein,' schreibt Leibnitz an Sturm (Op. phil. p. 145; vgl. Lettre au père Bouvet p. 146), ‚das Wort Substanz in einem andern Sinne zu brauchen, als in dem altherkömmlichen. Vielmehr stimme ich darin vollkommen überein mit Plato und Aristoteles, selbst mit den Scholastikern, und dieser Begriff ist ganz geeignet, die antike, nach meinem Dafürhalten wahrhafte Philosophie wieder herzustellen. Ich bekämpfe manche Ansichten von Gassendi und Cartesius; ein verkehrter Begriff der Substanz hat ihre ganze Philosophie verwirrt, und sie haben in den Dingen alle höheren Principien, als die des bloßen Mechanismus, aufgehoben.' Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule. 1855. S. 78 ff.

schieden ist, kann durch Gottes Allmacht getrennt werden, und zwar der Art, daß das Eine subsistirt, während das Andere zerstört wird, oder daß Beides getrennt existirt. Und die Natur selbst nimmt die Dimensionen und Eigenschaften hinweg und läßt bloß die Substanz bestehen, aber dann substituirt sie ihnen andere[1]. Nichts steht aber entgegen, daß Gott die natürliche Substitution hindert, oder sie unterbricht und zugleich aufhebt, und so das Wesen ohne seine Dimensionen und Eigenschaften bleibt. . . Und eben so kann er nach Hinwegnehmung der Substanz die Dimensionen und Eigenschaften erhalten. Wir können hierin keinen Widerspruch finden; denn die Gründe sind nach beiden Seiten hin dieselben, wenn einmal ein realer Unterschied angenommen wird; hängt ja doch das Dasein selbst, wie die Verbindung von Substanz und Accidentien, vom Willen Gottes ab'[2].

So ist denn Jesus Christus gegenwärtig dem Wesen nach; denn nur die Substanz des Brodes und Weines wird umgewandelt in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi. Eine Täuschung der Sinne findet nicht statt, da schon im Natürlichen die Sinne nur über die Erscheinungen,

---

[1] In unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. Potest enim et diminuta magnitudine manere eadem figura et idem color; et figura eadem non manente tam magnum esse et eodem modo coloratum; et quaecunque alia simul dicuntur de corpore, possunt et simul et plura sine ceteris commutari. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo. Augustin. De trinit. VI. 6.

[2] Cum effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut et alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis. Thom. Aquin. III. Qu. LXXVII. Art. 1.

nicht über das Wesen zu entscheiden vermögen [1]. Die Gestalten von Brod und Wein bleiben, als sacramentale Zeichen, Symbole des unsichtbar gegenwärtigen wahren Lebensbrodes, als Schleier, den der Schöpfer über das höchste Geheimniß der Religion geworfen in Rücksicht auf unsere Schwäche und die Ordnung dieses irdischen Lebens und zur Stärkung des Glaubens [2]. Alle äußere Veränderung betrifft demnach nur die Gestalten, und diese selbst verbleiben in ihrer Thätigkeit durch die Kraft Dessen, der sie in ihrem Sein wunderbar erhält [3].

Dieß führt uns zur Beantwortung der zweiten Frage: Wie ist es möglich, daß der wahre Leib des Herrn gegenwärtig ist unter der Gestalt der hl. Hostie und selbst in dem kleinsten Theile derselben?

Die Lösung ergibt sich aus der richtigen Bestimmung des Wesens des Körpers. Weder die Atomistik [4], welche im Körper nichts als einen ausgedehnten Stoff ohne Kraft erblickt, noch der Dynamismus [5], welcher die Körper aus Spannung der Kräfte entstehen läßt, sind im Stande, das Wesen der Körper zu erklären; jene nicht, weil sie weder die Ausdehnung, noch die Cohäsion, Widerstandsfähigkeit [6], ja

---

[1] Intellectus, cujus est proprium objectum substantia, per fidem a deceptione praeservatur. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXV. Art. 5. ad 2. Dalgairns (Die hl. Communion. S. 70 der deutschen Uebersetz.) findet diesen Satz ‚vereinzelt' dastehen in der Scholastik. Er ist vielmehr ein Grundprincip der alten Schule.

[2] Thom. Aquin. l. c. Catechism. Rom. l. c. Qu. 38.

[3] Thom. Aquin. l. c. LXXVII. Art. 3: Unumquodque agit, in quantum est ens actu... Quia igitur speciebus sacramentalibus datum est, ut maneant in suo esse quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est, quod etiam remaneant in suo agere.

[4] Cartesius, Gassendi, Newton.

[5] Boscovich, Kant, Cousin u. A.

[6] Vgl. George, Kritik der bisherigen Theorie der Materie; Fichte's Zeitschrift für Philosophie. XXIX. S. 103.

nicht einmal die Einheit des Seins[1] zu erklären vermag[2]; dieser eben so wenig, weil er für die Verschiedenheit der Körper, ihre Ausdehnung und Wirksamkeit keinen Erklärungsgrund hat. Das Wesen des Körpers ist demnach in einem Doppelten zu suchen, einem passiven Moment, dem Stoffe — Materie[3] —, in Folge dessen derselbe ausdehnungsfähig ist, welches das Substrat, die Basis des activen Moments, der Kraft — Form —, bildet, die den Körper als solchen constituirt, ihn wirklich ausdehnt, von anderen unterscheidet, in ihm wirkt und deßwegen seine Wesensform ist[4]. Ausge-

---

[1] Ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. LXXII. 22. Art. 4.

[2] Andere Gründe vgl. B. I. 1. Abth. S. 178 ff.

[3] Die Materie ist nach Aristoteles (Metaphys. VII. 3): *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Cf. Augustin. Confess. XII. 6. 13. Moshem. Not. ad Cudworth. Tom. II. 5. 2. Die Anschauung von der *ὕλη* theilt Aristoteles mit Platon (*ἄμορφον, ἀόρατον, πανδεχές*) Tim. p. 49. 50. 51. 52. Phileb. p. 23. Der Materie gegenüber steht *τό πέρας*, die Begrenzung, Form.

[4] Forma substantialis. In simplicibus forma est ipsa natura rei, in compositis constituit naturam rei. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XIII. Art. 1. ‚Au commencement,' sagt Leibniz (Syst. nouv. de la Nat. Opp. philos. ed. Berolin. p. 124), ‚lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas des parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points, dont il est constant que le contenu ne saurait être composé; donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint à revenir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité.

dehntsein des Stoffes heißt eine Stelle im Raume einnehmen und diese Räumlichkeit dergestalt behaupten, daß kein anderer Körper zu gleicher Zeit dieselbe Stelle einzunehmen vermag. Alles Ausgedehntsein setzt mithin die **Kraft** der Ausdehnung voraus, weil es einer Kraft bedarf, um eine Stelle im Raume einzunehmen und zu behaupten. Ausdehnung ist demnach nichts Anderes, als die Aeußerung, Bethätigung dieser Kraft. Sie besteht darin, daß sie Widerstand leistet gegen jede andere Kraftäußerung, welche sie aus ihrer Stelle zu verdrängen sucht. Ausdehnungs- (Widerstands-)kraft ist demnach die Fundamentalkraft, mit der alle anderen Kräfte nur verbunden existiren können [1].

Nicht der Stoff demnach als solcher ist ausgedehnt, sondern der Körper, d. i. die aus Stoff und Kraft zusammengesetzte Substanz. Doch dieses Ausgedehntsein des Körpers ist wohl eine Aeußerung seines Wesens, eine naturgemäße Folge desselben, aber nicht das Wesen selbst; es ist eine Wirkung der Form (Kraft) auf die Materie, Erscheinung oder Eigenschaft, die als solche allen Körpern gemeinsam, wohl in die Definition des Körpers vom physikalisch-empirischen Standpunkt aus aufgenommen werden kann [2], aber durchaus nicht eine philosophische und eigent-

Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles.' Cf. Hartenstein, Commentatio de materiae ap. Leibnitium notione. Lipsiae 1846.

[1] Vgl. Ulrici, Gott und Natur. S. 354. Cf. Thom. Aquin. Summ. theolog. I. Qu. LXXVII. Art. 2. C. Gent. IV. 65: Sola quantitas sine subjecto subsistit, et ipsis aliis accidentibus praebet sustentamentum.

[2] ‚Sämmtliche Wahrnehmungen, besonders jene, welche der Tastsinn vermittelt, nöthigen uns, etwas im Raume Existirendes und denselben Erfüllendes anzunehmen, was den Erscheinungen zu Grunde liegt. Wir bezeichnen es mit dem Worte Materie.' Baumgartner, Naturlehre. 6. Aufl. 1839. S. 3. ‚Wir können uns im Raume die Undurchdringlichkeit vorstellen, und die Undurchdringlichkeit ist die Materie.'

liche Bestimmung seines Wesens ist. Denn das Wesen der Dinge wird vom Verstand erschlossen, nicht aber mit den Sinnen wahrgenommen [1]. So definirt denn selbst die Physik, wenn sie genauer unterscheidet, die Ausdehnung als Eigenschaft, nicht aber als das Wesen des Körpers [2]. So pflegt man auch den Geist als eine mit Vernunft und Willen begabte Substanz zu bestimmen, während doch diese beiden Vermögen nicht das Wesen des Geistes selbst, sondern die aus seinem Wesen zunächst fließenden Eigenschaften sind, da das Wesen des Geistes eben in seiner Immaterialität, d. i. in seinem Unabhängigsein von einem materiellen Substrat, besteht, woraus Denken und Wollen als die nächsten und nothwendigen Vermögen sich ergeben [3]. Wie das Wesen des Geistes — Immaterialität — diese Zusammensetzung aus Materie und Form ausschließt, so schließt das Wesen des

---

Pouillet, Experimental-Physik, deutsch v. Schnuse. I. S. 4. ‚Ausgedehntsein und Undurchdringlichsein sind zwei Eigenschaften, welche allen Körpern zukommen.' Graham-Otto, Lehrbuch der Chemie. I. B. 3. Aufl. S. 1. Cf. Thom. Aquin. De ente et essentia. C. 6. Suarez (Metaphys. Disp. XXXVI. Sect. 1) unterscheidet zwischen materieller und körperlicher Substanz. Jene bezeichnet die Zusammensetzung der Substanz (im Gegensatz zur geistigen Substanz), diese das Vermögen der Ausdehnung, d. i. die hieraus resultirende Eigenschaft.

[1] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. LXXV. Art. 5.

[2] ‚Allgemeine wesentliche Eigenschaften des Körpers sind Ausdehnung, Figur und Undurchdringlichkeit.' Eisenlohr, Physik. 8. Aufl. S. 1. 4. Eben so Graham-Otto u. AA.

[3] In quantum supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis. Thom. Aquin. De spirit. creat. Art. 2. Cf. Summ. theolog. I. Qu. LXXV. Art. 3. Suarez, De anim. I. 9: Per substantiam spiritualem intelligere oportet talem substantiam, quae neque ex materia constet neque illi coextendatur nec ab illa in suo esse dependeat. Aus den Erscheinungen einer Substanz schließen wir auf ihr Wesen. Thom. Aquin. l. c. LXXVII. Art. 3.

Körpers — Materialität — dieselbe ein; jeder Körper ist demnach, weil aus Stoff (Materie) und Kraft (Form) zusammengesetzt, d. i. weil materiell, ausdehnungsfähig, d. i. körperlich, und in seinem natürlichen Zustande wirklich ausgedehnt [1]. Als Eigenschaft des Körpers, d. i. einer zusammengesetzten oder materiellen Substanz [2], nicht aber als Wesen desselben, wie Cartesius [3] annahm, bezeichnen wir demnach die Ausdehnung [4].

In der Ausdehnung, als der Eigenschaft eines jeden Körpers ist diesem zugleich seine Stellung auf der Stufenleiter der Wesen zugewiesen. „Zwei Dinge,' sagt Augustinus [5], ‚hast Du geschaffen, das Eine (Engel) nahe bei Dir, das Andere (Materie) nahe bei dem Nichts.' Je mehr die Materie, von welcher der Körper sein Neben- und Auseinandersein, seine Quantität und Theilbarkeit hat, in dem Körper vorwiegt, desto niedriger steht dieser — Mineral, Pflanze, Thier. Je mehr die Form (Kraft) die Materie beherrscht und durchwirkt, desto höher steht der Körper [6].

---

[1] Cf. Suarez, Metaphys. Disp. XXXVI. Sect. 1. Thom. Aquin. IV. Phys. Lect. 2. Summ. theolog. I. Qu. LXXVI. Art. 4 ad 4. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. S. 260.

[2] σύνολον oder σύνθετον nach Aristoteles (Metaphys. VIII. 2, 15).

[3] Les princip. de la philos. P. II. Qu. 13.

[4] Eben so Aristoteles (Metaphys. VII. 3, 8): τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία. Thom. Aquin. Opusc. XL. C. 16: Pars et pars in aliquo est per quantitatem, quae est accidens primum corporis. Summ. theolog. III. Qu. LXXVI. Art. 6: Natura substantiae est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur. Catechism. Rom. l. c. Qu. 36.

[5] Confess. Lib. XII. 6.

[6] Im Menschen ist die Materie mit der vernünftigen Seele als

„In der That,‘ bemerkt Leibnitz [1], ‚wenn der Ort von dem, was sich am Ort befindet, oder der Raum vom Körper verschieden ist, so wird auch ein Unterschied sein zwischen der Materie und der Ausdehnung. Von Natur aus werden wir auf diese Unterscheidung hingeführt, und wir erkennen in der Materie außer den Dimensionen etwas, was die Alten πυκνότης, wir Dichtigkeit nennen können, woraus die Eigenschaft der Körper entspringt, daß sie sich nicht gegenseitig durchdringen, sondern Stoß und Gegenstoß hervorrufen, und daß bei einem Körper von größerer Dichtigkeit bei derselben Schnelligkeit der Bewegung ein größerer Stoß oder eine größere Gewalt ist, was man gewiß nicht aus der bloßen Ausdehnung herleiten kann. Es liegt auch in der Natur des Körpers, daß er in einer steten Vibration thätig ist und andere Körper verdrängt und seinen Ort behauptet; und von dieser inneren Bewegung des Körpers entsteht die Verbindung der Theile. Diese Dichtigkeit und diese Bewegkraft unterscheidet sich von der Materie oder der ersten Potenz der Thätigkeit, dem ersten Act; denn die zweiten Potenzen können verringert oder vermehrt werden, während die ersten bleiben. In der That, nichts verhindert Gott, daß er die Dichtigkeit

ihrer Form verbunden; darum ist der Mensch die Krone und das Ziel der materiellen Schöpfung. Höher als er steht der Engel, weil reiner Geist; am höchsten Gott, der reines Sein, reine Thätigkeit, reine Form ist (actus purus), daher in ihm höchste Einfachheit, höchste Untheilbarkeit, die von da an immer sinkt bis zur Materie, dem höchst Theilbaren. Vgl. Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie S. 185. Maurus, Quaest. philos. Vol. I. Qu. XXIX: Deus, qui summe est unus, est summe perfectus. — Materia prima, quae est omnium maxime divisibilis ac minime una, cum facta quacunque divisione conservetur, est imperfectissimum ens et minime unum. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXVI. Art. 4. Qu. LV. Art. 3. Qu. LXXXIX. Art. 1.

[1] L. c.

der nämlichen Materie vermehre, indem er bei derselben Schnelligkeit ihr eine höhere Kraft beilegt. . . . Daß aber die Bewegkraft geändert werden könne, unbeschadet der Substanz des Körpers, ergibt sich schon aus den Gesetzen der Natur. Wir haben demnach zwei absolute Eigenschaften oder reale Accidentien, die Dichtigkeit oder Widerstandskraft und die Kraft des Stoßes, welche Eigenschaften gewiß nicht zum Wesen der Substanz gehören, sondern zu ihr hinzukommen; denn mit ihrer Veränderung wird die Substanz nicht geändert.' Gäbe es aber keine realen oder absoluten Accidentien, welche nicht bloß dem Modus nach von der Substanz verschieden sind (wie die Relationen), so wären eben alle realen Veränderungen am Wesen zugleich Veränderungen des Wesens, was widerspricht. Ohnehin wirkt jede Substanz nur durch ihre accidentalen Vermögen [1].

Vernehmen wir nun einen Neueren [2]: ,Mit dem Momente der Widerstandskraft ist der Begriff des Stoffes, wie ihn die Erfahrung darbietet, noch nicht erschöpft. Jeder Stoff, jedes Atom äußert nicht nur Widerstand, sondern besitzt noch andere Kräfte, äußert noch andere Thätigkeiten [3]. Jedes Atom erscheint demnach als ein Punkt (Substanz), in welchem mehrere Kräfte sich einigen; als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäußerungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt. Eben damit aber erscheint es als das Thätige [4], das die mannigfaltigen Thätigkeiten übt und jeder einzelnen als ihr Ausgangspunkt unterschiedlich gegenübersteht. Es muß so erscheinen. Denn es ist in der That als Einigungspunkt aller Kräfte

[1] Cf. Thom. Aquin. l. c. I. Qu. LIV. Art. 1.

[2] Ulrici a. a. O. S. 356.

[3] Actus secundi.

[4] Actus primus. Illud, quo ens primo operatur, est forma ejus. Thom. l. c. Qu. LXXVI. Art. 1.

nicht nur von jeder einzelnen, sondern auch von der Gesammtheit derselben verschieden, aber nicht, weil es das Gegentheil der Kraft (der sogenannte Stoff) wäre, sondern vielmehr, weil es zugleich noch eine besondere, von allen übrigen verschiedene Kraft ist [1]. Denn die mannigfaltigen Kräfte, die in ihm zusammentreffen, können nicht in Einigung sein und bleiben ohne eine Kraft, die sie eint und zusammenhält [2]. Diese Kraft, die jedem Körper zukommen muß, wenn er als eine feste Einheit von Atomen bestehen soll, kann man die Substanz des Atoms [3] nennen; denn sie subsistirt allen anderweitigen Kräften desselben, und nur so lange sie besteht, kann das Atom bestehen. Sie wirkt aber nicht nach außen, sondern nach innen [4], in den von ihr geeinigten Kräften. . . Und indem es verschiedene solche Centra gibt, indem in dem einen Centrum andere Kräfte andderermaßen geeinigt sind, als in dem andern, so erscheint nothwendig jedes derselben als ein bestimmter Stoff, dem bestimmte Kräfte inhäriren, und von dem unter Umständen bestimmte Thätigkeiten ausgehen.'

---

[1] Was die Alten forma substantialis, actus primus nannten.

[2] D. i. Substanz. Aristotel. Metaphys. VII. 6: ἡ οὐσία τὰ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LXXVII. Art. 1 ad 3: Quidditati seu essentiae accidentis competit habere esse in subjecto. Aber ein esse (secundum quid) kommt doch dem Accidens zu; nicht jedes Accidens ist eine bloße Relation.

[3] Forma substantialis. Aristotel. Metaphys. VII. 8. 10. 11: τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον . . . τὸ τοιόνδε σημαίνει.

[4] Proprium objectum intellectus (non sensuum) est substantia. Thom. Aquin. l. c. ‚Das Wesen eines (körperlichen) Dinges,' sagt Oerstedt (Geist in der Natur. I. S. 56), ‚ist dessen lebendige (realisirte) Idee. Giftige Pflanzen und die, welche uns zur Nahrung dienen, sind nicht verschieden durch die Grundstoffe, die sie gebildet, sondern durch die Art, wie dieß geschehen ist.'

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich:

1) Sowohl nach den Principien der peripatetischen Philosophie und Scholastik, wie nach den Resultaten der neueren Wissenschaft ist nothwendig ein realer Unterschied zwischen der materiellen Substanz und ihren Accidentien, dem Wesen der Körper und seinen Erscheinungen, Wirkungen, Eigenschaften zu statuiren.

2) Mag nun auch die Größe so mit dem Wesen des Körpers verbunden sein, daß derselbe im natürlichen Zustande nie ohne Größe ist, d. i. daß er die Kraft der Ausdehnung und des Widerstandes immer bethätigt, so geht das Wesen des Körpers doch nicht in ihr auf, sondern diese bezeichnet nur seine Beziehung und Wirkung auf den Raum. Erst muß der Körper, d. i. die Substanz, das Centrum der Kräfte, existirend gedacht werden, ehe er sich bethätigt.

3) Ist demnach die Substanz des Körpers nicht Eins mit dessen Ausdehnung, jene daher real von dieser unterschieden, so ist sie in übernatürlicher Weise lösbar von dieser, wie von der Widerstandskraft und den übrigen mit ihr verbundenen Kräften und Eigenschaften. Diese sind vorhanden, aber nur potentiell, nicht in ihrer natürlichen Bethätigung, da das Wesen in der Erscheinung sich reflectiren kann, keineswegs aber reflectiren muß. Eine Parallele hiefür ist die Erscheinung Christi in seiner Niedrigkeit und seiner Verklärung.

4) Demnach ist die Gegenwart des verklärten Heilandes unter den Gestalten — Erscheinungen, Eigenschaften — von Brod und Wein kein natürlicher Vorgang, aber eben so wenig eine physische, mit dem Wesen der körperlichen Substanz streitende Unmöglichkeit. Wohl bleibt dieses allerheiligste Sacrament ein undurchdringliches ‚Geheimniß unseres Glaubens‘, aber in ihm sind die Gesichtspunkte für eine Auffassung des Wesens körperlicher Substanzen gegeben, welche

jede tiefere Philosophie und Naturbetrachtung immer auf's Neue wieder bestätigt.

‚Wir sagen nicht,' spricht daher der Römische Katechismus [1], ‚daß Christus in der Art und Weise im Sacrament gegenwärtig ist, in welcher er groß oder klein ist, was der Quantität zukommt, sondern wie er als Substanz ist. Denn die Substanz des Brodes wird in die Substanz Christi, nicht in Größe oder Quantität verwandelt. Niemand aber bezweifelt, daß die Substanz sich im Großen wie im Kleinen befindet. . . . Da also auf die Substanz des Brodes der Leib unseres Herrn folgt, so müssen wir bekennen, daß er vollständig in derselben Weise im Sacrament sei, wie es die Substanz des Brodes war vor der Consecration. Ob er aber in größerer oder kleinerer Quantität da ist, gehört nicht zur Sache' [2].

Wir sehen, berühren, brechen darum den Leib des Herrn nur im weiteren, uneigentlichen Sinne, da alle diese Thätigkeiten zunächst nur auf die Accidentien als ihr eigentliches Object sich beziehen und daher von der Substanz des Leibes des Herrn nur uneigentlich ausgesagt werden, der unter diesen Accidentien verborgen gegenwärtig ist [3], insofern diese Species mit dem real gegenwärtigen Leibe des Herrn Ein Sacra-

[1] P. II. C. 4. l. c.

[2] Natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur . . . sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris et sub qualibet parte panis est tota natura panis. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXVI. Art. 4.

[3] Corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Id. l. c. LXXVII. Art. 7 ad 2. In diesem Sinne, um jeder Häresie zu begegnen, mußte Berengar auf der Römischen Synode unter Nicolaus II. 1059 bekennen: panem et vinum post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate (weil gegenwärtig unter den Gestalten) manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.

ment, ein Ganzes bilden. Andere Aussagen kommen bloß den Accidentien als solchen zu, z. B. riechen, schmecken u. s. w., können daher in keiner Weise von dem Leibe und Blute Christi ausgesagt werden. Dagegen, da der Leib des Herrn nur unter den Gestalten gegenwärtig ist, können wir im eigentlichen Sinne sagen: der Leib des Herrn wird ausgesetzt auf dem Altare, wird vertheilt u. s. f. Wohl fordert der organische Leib die entsprechende Entfernung seiner Theile und Glieder, demnach eine bestimmte Meßbarkeit; hier aber ist Christi Leib nicht im natürlichen, sondern sacramentalen Zustande, substantial, nicht quantitativ-meßbar gegenwärtig [1]. Er ist gegenwärtig nicht in gleicher, aber ähnlicher Weise, wie die Seele gegenwärtig ist im Leibe; denn beide sind im Raume, hier und nicht dort — die Seele, wo der Körper, Christus, wo die Gestalten — aber sie sind nicht räumlich im Raume, nach Art der Körper [2]. Nicht in gleicher Weise; denn die Seele ist mit dem Leibe substantial Eins, nicht so die Substanz des Leibes Christi mit den Accidentien; diese enthalten den Leib des Herrn, aber sie sind nicht der Leib des Herrn [3]. Sie sind Zeichen der substantialen Gegenwart des Herrn, aber sie sind weder Accidentien seines Leibes, noch werden sie von ihm in Weise der Substanz gehalten und getragen [4]. Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß die

---

[1] Quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum, sed per modum substantiae. Id. l. c. LXXVI. Art. 4.

[2] Suarez, De euchar. Disp. XLVIII. Sect. 1.

[3] Thom. Aquin. l. c. LXXVII. Art. 5 ad 3.

[4] Accidentia non transeunt de subjecto in subjectum. Thom. l. c. Qu. LXXVII. Art. 1. ‚Unser Herr,‘ sagt Faber (Das allerheiligste Altarssacrament S. 27), ‚dient den sacramentalen Gestalten statt einer Substanz. Sie stützen sich auf ihn, wiewohl sie ihn nicht berühren, und gleichwie in der Menschwerdung seine hl. Menschheit keine menschliche Person hat, die sie stützt, so sind hier in der Eucharistie die

Gestalten ‚schwebende Phantasmen, grund- und wesenlose Erscheinungen‘ sind; sie haben vielmehr ein reales Sein eben als Gestalten, ähnlich wie eine aus übernatürlicher Kraft gewirkte Wundererscheinung kein bloßes Phantasma ist, wiewohl diese Wirkung nicht von der ihr eigenthümlichen Ursache ausgeht, oder bei der eigenthümlichen Ursache eine entgegengesetzte Wirkung eintritt [1]. Die Geburt aus der Jungfrau, die Auferstehung aus dem versiegelten Grabe, der Hindurchgang durch verschlossene Thüren bieten aus dem Leben des Herrn die Analogieen für die über die natürlichen Gesetze der materiellen Substanz erhabene Existenzweise seines heiligen Leibes [2]. Es ist jener verklärte, geistliche Leib [3] des Herrn, der sich erhob gen Himmel und zur Rechten des Vaters sitzet und nun gegenwärtig ist im allerheiligsten Sacrament.

Accidentien ohne eine Substanz, die sie hielte.‘ Nos ponimus duo, scilicet causalitatem corporis Christi in species, per quam exercet munus substantiae respectu earum; et intimam praesentiam provenientem ex vi ipsarum specierum ad trahendum secum corpus Christi. Lugo, De eucharistia. Disp. VI. Sect. 2.

[1] Quidditati seu essentiae accidentis competit esse in subjecto. In sacramento non desinunt esse accidentia. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXVII. Art. 1. Accidentia modalia, quae immediate afficiebant substantiam panis, non remanent; de accidentibus vere realibus non est dubium, i. e. de omnibus illis, quae sensibus percipi possunt. Lugo l. c. Disp. X. Sect. 1.

[2] Cf. Thom. Aquin. Opusc. LIX. C. 3. Suarez l. c. Accipe quemadmodum sermo Christi mutat, quando vult, instituta naturae. Consuetudo est, ut non generetur homo nisi ex viro et muliere, vides ergo, quod contra instituta et ordinem homo est natus ex virgine. Liquet, quod praeter naturae ordinem virgo generavit; et hoc, quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid ergo quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine? (Pseudo) Ambros. De sacram. IV. 4. Ambros. Myst. IX. 53.

[3] 1 Cor. 15, 44.

Hieraus ergibt sich die Antwort auf die dritte Frage: Wie ist es möglich, daß der Leib des Herrn, der zur Rechten des Vaters sitzt, gegenwärtig ist an so vielen und verschiedenen Orten? Ist nämlich der Leib des Herrn der Substanz nach, nicht aber nach seinen räumlichen Dimensionen in dem hl. Sacrament, so ergibt sich von selbst, daß die räumlichen Bestimmungen und Verhältnisse auf ihn keine Anwendung finden [1]. „Im Himmel,' sagt Bellarmin [2], ‚hat der Leib des Herrn seine natürliche, wenngleich verklärte Existenzweise, im Sacrament aber die sacramentale. Die sacramentale Existenzweise, welche eine wahre und wirkliche ist, konnte nicht besser bezeichnet werden, als durch das Wort ‚substantial'. Denn es besagt, daß der ganze Christus im Sacrament existirt in Weise der Substanz, aber nicht in Weise der Quantität, weil eben die Substanz des Brodes verwandelt wird in die Substanz des Leibes Christi. . . . Die Substanz aber als solche hat keine Beziehung zum Ort, noch zu den umstehenden Körpern.' So ist er denn gegenwärtig unter den Gestalten von Brod und Wein, und dieß unterscheidet die sacramentale Gegenwart von jener der Seele, die an den Körper gebunden nur dort ist, wo der Körper ist [3]; sie unterscheidet sich von seiner leiblichen, aber natürlichen Gegenwart, die im Raume in räumlicher Weise gegenwärtig ist [4]; sie unterscheidet sich eben so von der Gegenwart seiner Gottheit, die überall gegenwärtig ist. So ist sein

---

[1] Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, i. e. per modum, quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, i. e. non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva alicujus loci. Thom. Aquin. Summ. theolog. LXXVI. Art. 3. 5.

[2] De eucharistia. I. 11.

[3] Definitive.

[4] Circumscriptive.

sacramentaler Leib an vielen Orten, aber nicht überall[1]. Seine Gegenwart ist demnach eine ganz eigenthümliche, übernatürliche, die jene aller Creatur überragt, aber der Allgegenwart Gottes keineswegs gleichkommt. Eine adäquate Vorstellung hiervon zu gewinnen, ist allerdings uns nicht möglich, eben so wenig, als es möglich ist, uns vorzustellen, was vor der Weltschöpfung war und nach ihr sein wird. Unsere Erkenntniß beginnt mit der Sinneswahrnehmung; sinnliche Vorstellungen und vor Allem die Kategorieen der Zeit und des Raumes, der Formen des Endlichen, in denen wir uns bewegen, begleiten uns bis zur Höhe des abstractesten Gedankens, und es wird uns schwer, die Wahrheit festzuhalten und in allen ihren Consequenzen durchzuführen, daß diese Kategorieen auf Gott und das Göttliche keine Anwendung finden. Kant hat auf diesen Widerstreit zwischen sinnlicher Vorstellung und geistiger Idee seine bekannten Antinomieen gebaut. Böte uns diese sichtbare Welt ein adäquates Bild von Gott, Ewigkeit, Unendlichkeit, Geist, Himmel, Verklärung — dann wären die Mysterien des Christenthums keine Mysterien mehr. ‚Man hat behauptet,' sagt Lewis[2], ‚der Schöpfer selbst vermöge keinen Körper ohne Ausdehnung zu schaffen, denn solch' ein Körper sei unmöglich. Der Satz sollte lauten: es sei für uns unmöglich, solch' einen Körper zu begreifen (uns vorzustellen). Aber unsere unauflösbaren Ideenverbindungen sind kein Maßstab für das Wirkliche. Daß wir einen Körper ohne Ausdehnung nicht begreifen können, ist wahr; aber daß deßhalb die Sache an sich falsch sei, ist ein voreiliger Schluß.'

So ist das Geheimniß des allerheiligsten Sacraments

---

[1] Im Gegensatze zur Ubiquitätslehre Luther's; vgl. sein ‚Großes Bekenntniß vom Abendmahl' v. J. 1528.

[2] History of Philosophy p. 445. Vgl. Dalgairns a. a. O. S. 81.

ein Wunder, ja der Inbegriff aller Wunder des Herrn. Und das mit Recht; denn dem Wunder seiner Liebe, die wir in diesem Geheimnisse anbeten, müssen die Wunder seiner Allmacht gleichen, die hier im Dienste seiner Liebe steht. So ziemt es diesem Sacrament, welches das dritte ist in der Dreizahl der Fundamentalgeheimnisse des Christenthums, um welche alle übrigen sich gruppiren, in dem alle Wege Gottes sich vollenden [1]. Die Trinität ist das Geheimniß Gottes, darum wunderbar und unbegreiflich; die Incarnation ist das Geheimniß Gottes in der Menschheit; die Eucharistie das Geheimniß des Gottmenschen in der gesammten Natur. In der Tiefe des dreieinigen Gottes hat der Rathschluß der Erlösung von Ewigkeit geruht, durch Christus ist er erschienen in der Zeit, in der Eucharistie waltet er fort bis an's Ende aller Zeiten.

Noch übrigt, die Art und Weise zu betrachten, in welcher die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im allerheiligsten Sacrament sich vollzieht. Es geschieht dieß durch Wesensverwandlung, so daß eine Wandlung der ganzen Substanz des Brodes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut des Herrn stattfindet [2]. In dem Begriff einer jeden Verwandlung aber liegt ein Dreifaches: einmal das Aufhören des einen positiven Terminus und das Werden des andern [3]; sodann das Werden des Andern auf Grund des Aufhörens des Einen, demnach eine Verbindung, ein Uebergang des Einen zum Andern, so daß das Eine in gewisser Weise aus dem Andern folgt [4];

---

[1] Cf. Hilar. De Trinit. VIII. 13 seqq. Vgl. Bemerkungen zum vierzehnten Vortrag.

[2] Transsubstantiatio. Concil. Trident. Sess. XIII. Can. II. Cap. 4. Cf. ‚Auctor. fidei'. Prop. XXIX.

[3] Sei dieß eine Substanz (conversio substantialis) oder eine Eigenschaft (c. accidentalis), in beiden Fällen transformatio.

[4] Denn eine schlechthinige Vernichtung des Einen und Neuschaffung

endlich ein gemeinsames Drittes, an und in welchem die Verwandlung stattfindet, wie es bei natürlichen Verwandlungen die Materie ist, welche eine neue Form erhält, bei accidentalen Wandlungen die gemeinsame Einzelsubstanz [1]. Alle diese drei Momente nun erscheinen bei der Wandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut unsers Herrn. Durch die Consecration setzt Gottes Allmacht die Substanz des Leibes und Blutes unsers Herrn unter den Gestalten von Brod und Wein, so daß die Substanz von Brod und Wein aufhören muß, da jedes Wesen nur eines und nicht zugleich ein anderes sein kann; das Gemeinsame, in und unter dem diese Wandlung stattfindet, sind die Gestalten. Es ist aber diese Wandlung nicht zu denken, als ob die Materie von Brod und Wein zur Constituirung des Leibes und Blutes Christi diene, wie z. B. im Processe der Vegetation nur die Wesensformen sich ändern [2], die Materie aber beiden gemeinsam ist, es ist vielmehr eine Verwandlung der ganzen Substanz in eine neue Substanz mit ihrer Form und Materie [3].

---

des Andern wäre keine Verwandlung. Substantia panis et vini in hoc Sacramento non annihilatur. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXV. Art. 8.

[1] Suarez l. c. Disp. XLI. Sect. 1. 2. Bellarm. De eucharist. III. 18. Ut enim generatio naturalis, quod forma in ea mutatur, recte ac proprie transformatio dici potest, ita etiam, quod in Sacramento Eucharistiae unius rei substantia in totam alterius rei substantiam transeat, verbum transsubstantiationis recte et sapienter a majoribus nostris inventum est. Catechism. Rom. P. II. C. IV. Qu. 35.

[2] Conversio formalis.

[3] Deus est actus infinitus, unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius. . . Unde haec con-

Doch mit dem Gesagten möge den Fragen des grübelnden Verstandes ihr Genüge geschehen sein. Wir werden diese und ähnliche Untersuchungen, welche die erhabensten Geister der christlichen Vorzeit beschäftigten, und wozu das Geheimniß des Sacraments immer hindrängt, keineswegs überschätzen; hoch über ihnen, und von den Meinungen der Schulen unberührt, steht das Mysterium auf dem festen Grund des Glaubens. Es sind menschliche Versuche, das

versio non est formalis, sed substantialis. Id. l. c. Qu. LXXV. Art. 4. Ratio desitionis panis sequitur rationem adductionis corporis Christi, sicut ante erat. Suarez l. c. Disp. IV. Sect. 1 seqq. Nach Suarez, Koninck, Lessius, Faber (Altarssacrament S. 76) wirkt die Transsubstantiation in Weise einer eigentlichen Hervorbringung (productio) des Leibes des Herrn, so daß, ‚wenn er aufhören würde, im Himmel zu sein, er im hl. Sacrament erhalten werden könnte.‘ Doch scheint uns dagegen zu sprechen, a) daß der Wortlaut des Tridentinum eine solche Hervorbringung nicht erfordert, b) daß wir ohne Noth keine neuen Wunder zu statuiren haben, c) daß die Hervorbringung seiner selbst philosophisch unbenkbar ist, d) daß das Aufhören des Leibes Christi bei Corruption der Gestalten nur schwer erklärt werden kann. Cf. Lugo l. c. Disp. VII. Sect. 2 u. 3. Bellarmin. l. c. Vasquez in III. D. Thom. Disp. CLXXXI. C. 2 seqq. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXV. Art. 4. Der Act der Transsubstantiation ist demnach eine actio constitutiva corporis Christi sub accidentibus, nicht eine bloße adductio localis, wie Scotus annahm. Bei Corruption der Gestalten hört Christi Leib auf, unter ihnen gegenwärtig zu sein. Dieß ist jedoch weder eine Vernichtung des Leibes Christi, noch eine Umwandlung desselben in die Substanz der Gestalten. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXVII. Art. 4. Suarez l. c. Disp. LIV. Sect. 1. 2. ‚Sicut enim quum disposita est materia corporis humani sufficienter, Deus animam creat et infundit et hoc non dicitur miraculum, quia hoc exigit ordo rerum a Deo institutus; ita etiam, quando per alterationem specierum panis eo devenit, ut adsint dispositiones requisitae ad aliquam formam introducendam, exigente ordine rerum, Deus materiam substituit et in illo ipso instanti ab agente naturali, dispositionibus praemissis, introducitur forma substantialis.‘ Bellarm. l. c. 24.

Geheimniß mit den Gesetzen der Wissenschaft zu vermitteln — auf ihnen ruht unser Glaube nicht. Aber auch nicht verwerfen werden wir sie als unnütze Subtilitäten oder haltloses Netz dialektischer Begriffe. Denn nur in menschlichen Denkformen vermag der Geist das Uebermenschliche zu erfassen, irgendwie seinem Verständnisse nahe zu bringen und es näher bestimmend zugleich dem Irrthume zu wehren. Darum hat auch die Kirche selbst einzelne Begriffe, wie sie die Schule vorbereitet hatte, wie jenen der Substanz und der Transsubstantiation, adoptirt, wodurch sie den eigentlichen Sinn dieses Geheimnisses den Entstellungen der Häresie gegenüber für immer feststellte.

Betrachten wir nun die Bedeutung dieses allerheiligsten Sacramentes.

Die älteste Urkunde der Welt erzählt von dem vertrauten Verkehre der Gottheit mit dem ersten Menschenpaare; der Himmel war niedergestiegen zur Erde, und darum gab es auf der Erde ein Paradies. Als aber die Sünde in die Welt gekommen war, da zog statt der Liebe die Furcht vor Gott ein in des Menschen Herz, der Schrecken vor seiner Gegenwart statt der vertrauenden Hingabe an ihn; aber die Erinnerung an diese ersten Zeiten konnten sie nicht tilgen, sie blieb wach unter den Völkern. Und darum hofften, sehnten und verlangten sie nach einem ‚Wohnen Gottes' in ihrer Mitte, nach seiner Gegenwart in höherer, vollkommenerer Weise, als er in der Schöpfung durch sein Wesen, seine Macht und sein Walten gegenwärtig ist, in sichtbarer, leiblicher Gestalt für die sichtbare, vom Leibe umkleidete Menschennatur. In der That, das tiefste Wesen aller Religion concentrirt sich in der einen Idee des Immanuel, Gott mit uns; Gott ferne dem Menschen, der Mensch fern von Gott, das ist das Wesen der Irreligion in Lehre und Leben, unter welchen Formen sie immer erscheinen mag. Da, wo der Mensch zwar an die Gottheit noch glaubt, aber keine andere

Gemeinschaft zwischen ihm und dem Geschöpfe gestattet, als in und durch die Gesetze und Kräfte der Natur, nicht außer und über ihnen, da wird eben die Natur eine Scheidewand zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer, da ist kein ächtes, rechtes Gebet mehr, weil keine wahre, unmittelbare Gemeinschaft, da ist die Religion selbst nur noch ein Name. Und so tief in dem Innersten des Menschen begründet und so unabweisbar ist dieses sein Verlangen, in sichtbarer Gestalt seinen Gott zu schauen, daß wir in ihm die tiefste Wurzel und treibende Kraft des Götzendienstes erkennen müssen. Ist ja doch jeder Irrthum nur eine mißbrauchte Wahrheit, und verdankt er seine Macht über die Gemüther eben nur dem Rest von Wahrem, das er in sich trägt.

Was die Menschheit im Ganzen und Großen bewegt, tief innerlich ergreift und bestimmt, und zwar nicht das eine oder andere Mal, sondern durch die Jahrtausende der Weltgeschichte, das kann nicht bloß und ausschließlich ein Irriges sein; denn dann wäre der Irrthum stärker, als die Wahrheit. Das Heidenthum, was war es anders, als der laute, mächtige Ruf der Menschheit nach ihrem Gott, den sie verloren, der sich ihr verborgen hatte hinter dem Vorhang seiner Schöpfung? Darum baute der Mensch seine Altäre, errichtete Bilder und Heiligthümer, damit der Gott in ihnen wohne [1]; der Germane erblickt ihn in seinen heiligen Hainen, der Grieche in dem Bilde des Zeus zu Olympia [2], der Chaldäer schaut in dem klaren Licht der Sonne und in dem Sternenheere am heiteren Nachthimmel seine Götter [3]; er wirft sich nieder vor den Gebilden von Holz und Stein und betet sie an; er spricht zur Creatur: Sei du mein Gott!

[1] Apostelgesch. 17, 27.

[2] Lucian. De sacrif. II. 11. Plutarch. De Isid. 11.

[3] Deuter. 4, 15—19.

denn er kann, er will nicht leben ohne eine gegenwärtige Gottheit. In einem gewissen Sinne war sein Verlangen berechtigt; denn wenn keine Heiligthümer mehr auf Erden ständen, welche die Nähe der Gottheit verkünden, dann wäre die Erde furchtbar leer und alles Trostes baar. Daher kein Volk, dem nicht sein Nationalheiligthum zugleich das Fundament und der Mittelpunkt seiner nationalen Kraft und Größe geworden; daher dieser tiefe, allgemeine Hang, in jeder außerordentlichen menschlichen Erscheinung eine in irdische Gestalt gehüllte Gottheit zu vernehmen [1]; daher dieses ungestüme, wie ängstliche Hindrängen, gerade nach dem Verfall der väterlichen Religionen, zu den Mysterien, zu Magie und Theurgie, als müßte hier diesem Hunger der Seele nach Gott Befriedigung werden [2]. Und der Pantheismus in der alten, wie in der neuen Welt, der überall Gott schaut, der falsche Mysticismus, Spiritualismus und Fanatismus von den Sufi's des Orientes bis zu den Quietisten und Quäkern der christlichen Jahrhunderte, die in jedem Bilde ihrer Phantasie Gott erblicken, in jeder Regung ihres Gefühles Gott fühlen, das Alles ist nur die Ausartung jenes Dranges, Gott in anderer Weise zu sehen, zu hören, zu vernehmen, als in den äußeren Umrissen seiner Macht, Weisheit und Liebe, die seine Hand der Schöpfung aufgeprägt, als er sie in's Dasein rief.

Ist so der Glaube an die Gegenwart Gottes unter den Menschen der Hintergrund aller Religion, dann kann die Offenbarung ihn nicht verläugnen, dann muß in der höchsten und vollendeten Offenbarung, dem Christenthum, in höchster und vollkommenster Weise Gott gegenwärtig werden. Oder sollten für die wahre Religion keine Heiligthümer auf Erden stehen? sollte der Mensch nur suchen und

---

[1] Apostelgesch. 14, 10.

[2] Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 176. 656.

nie finden? Darum ist die Gottheit der Welt erschienen nicht bloß im Worte, das an den Geist sich wendet, nicht bloß in der Gnade, welche sich hineinlegt in das Herz; sie erscheint sichtbar für die in die Sichtbarkeit versenkte, durch sie in allweg bedingte Menschenseele. Darum erbaute Er in Israel sich ein Heiligthum, und ‚wahrhaftig, es war kein Volk, das seine Götter so nahe hätte, wie Israel's Gott sich genaht' [1]. Wie Er im Paradiese in sichtbarer Gestalt mit Adam gewandelt, so erscheint Er in der sichtbaren Flamme des Dornbusches dem Bundesstifter, ward der Ort, wo Moses stand, heiliges Land [2]. Er zieht mit dem erwählten Volke durch die Wüste, und die Rauchwolke am Tag und die Feuersäule in der Nacht sind ihm die Zeichen, daß sein Gott in seiner Mitte wohnt [3].

Vor Allem aber und in besonderer Weise wohnte Er sichtbar gegenwärtig im Allerheiligsten des Tempels, unter dem Symbole der Wolke erscheinend, die über der Bundeslade ruht [4]; hier war die Herrlichkeit des Herrn erschienen, den der Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen [5]. Darum war hier das Herz des Volkes, denn hier suchte und fand es seinen Gott; vor dieser heiligen Stätte und zu ihr gewendet bringt der Betende seinen Dank, Preis und Bitte dem Herrn dar [6]. Darum jauchzt Israel seinem Gott entgegen: ‚Wie lieblich sind Deine Wohnungen, o Gott! es sehnt sich und schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Tempels, wann darf ich kommen, wann vor ihm erscheinen?' ‚Mein Herz und mein Fleisch frohlocken zum lebendigen Gott! Glückselig, die in

[1] Deuter. 4, 7. [2] Exod. 3, 5. [3] Exod. 13, 21. 22.
[4] Levit. 16, 2. Ps. 26, 8. Exod. 25, 22. Num. 7, 8. 9.
[5] 3 Kön. 8, 27. 1 Kön. 4, 4. Ps. 80, 2; 99, 1. Ueber die שְׁכִינָה, vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cult. I. S. 395 ff.
[6] Jos. 7, 5. 3 Kön. 3, 15. Ps. 41. 83.

Deinem Hause wohnen, o Herr, in alle Ewigkeit preisen sie Dich; besser ist ein Tag in Deinen Vorhöfen, als Tausende; lieber will ich verachtet sein im Hause meines Gottes, als in den Zelten der Sünder wohnen!' Dieser Jubel der Seele vor Gottes Angesicht, ihr Schmerz, daß sie ferne weilt von ihm und seinem Heiligthum, bildet den Grundton der Psalmen. Und darum weinte Israel, als es saß an den Flüssen Babel's [1], als es zerstreut lebte unter den Nationen, weil es wohnte ohne Heiligthum und ohne Altar, ohne Ephod und ohne Teraphim [2]. Und darum verkündet der Prophet die Verheißung: Nur noch kurze Zeit, und ich will bewegen Himmel und Erde, Land und Meer, und ich will bewegen alle Völker, und ich will dieses Haus erfüllen mit Herrlichkeit. Und größer wird sein die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses, als es war die Herrlichkeit des ersten, und ich will Frieden setzen an diesen Ort, spricht der Herr der Heerschaaren [3]. Die Herrlichkeit des ersten Hauses war aber keine andere, als diese Wohnung Gottes im Tempel, das Zelt Gottes unter den Menschen, und ‚er wohnte bei ihnen' [4]. Wie darum das Opfer des Neuen Bundes höher ist und unendlich erhabener, als jenes des Alten, so ist erhabener die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes im Heiligthum des Neuen Bundes. Und seine Erscheinung, wie sie der Alte Bund geweissagt, Israel erwartet hatte [5], verkündet der Liebesjünger: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit' [6]. Der Mensch durfte ihn sehen, hören, mit seinen Händen berühren [7]. Der Vorhang des Tempels zerreißt,

---

[1] Ps. 136, 1 ff. [2] Hos. 3, 4.
[3] Hagg. 2, 7—9. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 319.
[4] Offenb. 21, 3.
[5] Luc. 17, 21 ff. Augustin. De catech. rud. C. 3.
[6] Joh. 1, 14. [7] 1 Joh. 1, 1.

denn nicht mehr geschieden, mitten unter seinem Volke ist Gott gewandelt, die Erstlinge der Heidenwelt ziehen heran, ihre Gaben zu bringen; denn Gott ist erschienen. Israel in seinen auserlesenen Söhnen betet an, wie einst Moses in der Wüste; Alles ist erfüllt, was der Prophet verkündet, was die Menschheit verlangt, wonach die Welt sich gesehnt, erschienen der Immanuel, die wahre Schechina, die Wohnung Gottes unter den Menschen, ist lebendig dahin gewandelt über die Erde. Da ist das Paradies wiedergekehrt auf die Erde, denn Gott wohnte auf ihr, sie ist geweiht und gesegnet von dem begnadigten Menschen an, dem er die Hand aufgelegt und Heil gespendet, bis zum Staube, den seine Füße berührten. Die Erde ist ein Heiligthum geworden und Bethlehem das Allerheiligste; und alle Creatur ward geheiligt durch ihn, der zur Creatur hinabgestiegen; die Sonne hat sein Haupt beleuchtet, als er segnend durch die Fluren wandelte, das Sternenheer hat auf ihn geblickt, als er nächtlich im Gebete weilte; die Winde haben sein Antlitz umweht, und die Berge und die Thäler vernahmen seine Rede, die wie befruchtender Thau auf die Herzen der Menschen fiel; mit seinen Thränen hat er diese Erde benetzt, mit seinem Schweiße sie besprengt, sein heiliges Blut ist über sie geflossen. Da ward die Erde in höherer Weise als ehedem Gottes Wohnung unter den Menschen, der Mittelpunkt der Welt, der Vorhof des Himmels, ja der Himmel selbst.

Aber Jesus Christus ist heimgegangen zum Vater. Sollte nun die Erde wieder veröden, wieder der Himmel sich verschließen, der einen Augenblick sich aufgethan, auf den kurzen Tag der Freude wieder eine lange, düstere Nacht sich lagern über die Welt? Und den Millionen und Millionen nach ihm, in deren Brust eben so tief, eben so mächtig, eben so unvertilgbar die Sehnsucht liegt, ihren Gott gegenwärtig zu schauen, jene Sehnsucht, die einen Simeon ausrufen ließ: „Herr, nun laß meine Seele in Frieden scheiden, denn meine

Augen haben das Heil gesehen' [1], — was sollte diesen werden? Sollte der Gläubige des Neuen Bundes, des Bundes der Liebe und der Gnade, in welchem das Geheimniß der göttlichen Erbarmung offenbar geworden, die Gnade und Menschenfreundlichkeit Jesu Christi erschienen ist [2], ärmer sein, als der ärmste Israelit, der nach Jerusalem pilgert zur heiligen Stätte, wo sein Gott wohnt, dessen ‚Augen und Ohren hier offen sind jederzeit' [3]; sollte der Neue Bund auf eine tiefere Stufe zurücksinken, als jene war, auf welcher der Alte Bund stand?

Der stufenweise Fortschritt vom Niederen zum Höheren, zu immer reicherer, gnadenvollerer Entwicklung ist ein Grundgesetz der Offenbarungsgeschichte, das mit dem Eintritt jeder neuen Periode sich auf's Neue bewährt. Die Geschichte Israel's ist nichts Anderes, als die immer deutlicher hervortretende Verwirklichung der Erscheinung Gottes unter seinem Volke, die Propheten und Vorbilder des Alten Bundes sind nur die fortschreitende Selbstverkündigung, ein fortgesetztes näher und näher Kommen der Gottheit, deren Glanz in einzelnen Strahlen durch das Dunkel leuchtet, die in den Propheten ihre Herolde sendet, bis der volle Tag anbricht, an dem ‚die Fülle der Gnade und Wahrheit' [4] erscheint. Sollte nun das Wort Fleisch geworden sein, um ein kurzes Menschenleben auf Erden zu wandeln und dann auf immer sie wieder zu verlassen? Ist die Menschwerdung nicht die Krone und Vollendung aller Offenbarung, das Ende aller Wege Gottes, durch die Gott mit Fleisch und Blut der Menschheit sich einverleibt und auf ewig ihr gehört?

Nein, Gott nimmt nicht mehr zurück, was Er seiner Ver-

---

[1] Luc. 2, 30. [2] Tit. 3, 4. [3] 2 Paralip. 7, 15.
[4] Joh. 1, 14. Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat. Hymn. Eccles.

heißung gemäß der Welt gegeben. Darum spricht der Herr zu den wegen seines Scheidens trauernden Jüngern: „Ich lasse euch nicht zurück als Waisen. Ich bleibe bei euch bis an's Ende der Welt'[1]. Und dieses Wort ist darum eben so wahr, als jenes, daß er sitzet zur Rechten des Vaters[2]. Er, der zu den zagenden Jüngern gesagt: „Fühlet mich an und sehet, daß ich kein Geist bin'[3], dem Thüre und Riegel keine Schranken zogen, der in der Mitte seiner Jünger erschien[4], ohne daß sie wußten, woher er kam und wohin er ging, der nun zur Rechten des Vaters sitzet, was mag ihn hindern, zugleich unter uns zu sein? Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Dieser Ruf ward hineingerufen in unsere arme Erde und hat sie mit Wonne erfüllt. Und er ist nicht mehr verhallt, Gott hat sein Wort nicht mehr zurückgerufen; es ist hindurch gedrungen durch alle Jahrhunderte, es ertönt vom Anfgang bis zum Niedergang, alle Geschlechter haben es vernommen, die ganze erlöste Menschheit bis zum letzten Sterblichen am Ende der Tage; wahrhaftig, wirklich und wesenhaft wohnt Er in ihrer Mitte. Er ist nicht gegenwärtig in der Weise, wie Er mit seinen Jüngern gewandelt, denn die Tage seiner Erniedrigung sind vorüber; als Mensch uns gleich in Allem, konnte er nur auf Erden weilen, so lange das kurze Menschenleben währt, ein Leben durch die Jahrtausende seiner Kirche wäre eine Erscheinung, welche diesem seinem ‚Uns in Allem gleich sein', der Wirklichkeit seines menschlichen Leibes, dem Plane der Erlösung, der Ordnung der Gnade geradezu widerspräche. Er ist nicht gegenwärtig im Glanze seiner Verklärung; denn dann würde der Anblick seiner ewigen Schönheit mit Uebermacht das Menschenherz zu ihm hinziehen, wie ehedem auf Tabor, dann wäre kein Kampf, keine Versuchung und

[1] Joh. 14, 18. Matth. 28, 20. [2] Marc. 16, 19.
[3] Luc. 24, 29. [4] Joh. 20, 26.

darum keine Krone mehr. Wie nun wird er unter uns weilen?

Seine Weisheit hat den Weg gefunden, und seine Liebe hat es nicht verschmäht, ihn zu betreten, ist er gleich der Weg der tiefsten Erniedrigung, tiefer noch, als jene der Menschwerdung. Er ist gegenwärtig unter dem einfachsten, natürlichsten, allgemeinsten Gebilde der Erde, dem Symbol der Nahrung und des Menschenlebens, Brod und Wein. Wie er einst die Majestät Gottes verborgen unter dem Geheimnisse seiner Kindheit, seiner Armuth, seiner Schwäche und seines Kreuzes, so birgt er sie hier in dem Geheimnisse des Sacraments. Es ist der tiefste Grad seiner Erniedrigung, das höchste Wunder seiner Liebe [1]; denn hier schweigt die Macht seines Wortes, aus dem die Weisheit Gottes sprach; hier verschwindet der Glanz seiner Thaten, der die Herzen zum Glauben führte und den Mund der Widersacher verstummen machte; hier erblickst du nicht das Siegel der göttlichen Würde, das sein Angesicht verklärte. Auch nicht ein Strahl seiner Herrlichkeit, die ehedem selbst aus der tiefsten Knechtsgestalt hervorleuchtete und die Welt mit heiligen Schauern und Ahnungen erfaßte, fällt auf dieses Sacrament. Alles ist hier still, glanzlos, arm und niedrig. Nur Eines von Allem erscheint, wodurch im Leben er die Herzen gewonnen, seine Demuth und Liebe. Ja, diese Herablassung Jesu zu unserer Verlassenheit, sein Weilen unter uns bis an's Ende der Tage trotz unserer Kälte und Gleichgültigkeit, trotz Unglaube und Gottesraub, ist nur die Krone seines ganzen, großen, alle Zeiten und alle Geschlechter umfassenden Opferlebens.

Weil es die Liebe des Unendlichen ist, darum hat sie so Unendliches gethan; und darum glauben wir an diese

---

[1] Sui moras incolatus
Miro clausit ordine. Hymn. Eccles.

unendliche Liebesthat unseres Gottes, die dem heidnischen Verstand ewig eine Thorheit ist, aber nicht mehr unbegreiflich dem, der an die Liebe seines Gottes glaubt [1]. Die Vernunft hätte es nicht erfunden, denn sie erfindet nicht, was sie nicht begreift; nun aber, da dieses Wunder der Liebe erschienen, da fiel es wie ein zündendes Feuer in das Herz der Menschheit; und darum beugen sich alle christlichen Bekenntnisse vor diesem Mysterium, wenn gleich die katholische Kirche allein es in seiner ganzen Bedeutung und unversehrt bewahrt hat.

Und fürwahr, wenn der Sohn so sehr die Welt geliebt hat, daß er die menschliche Natur für uns angenommen, wer mag ihm vorschreiben, wie weit seine Liebe gehen dürfe, was er noch thun darf für uns und was nicht? Wenn Gott gibt, wird er nicht seiner Liebe würdig geben? Wenn wir dem Worte des Apostels geglaubt, der verkündet hat: Das Wort ist Fleisch geworden, sollen wir ihm nun den Glauben verweigern, wenn er uns sagt, daß Er sein Werk vollenden wollte, indem Er sich uns gab in der demüthigen Hülle von Brod und Wein? Wenn Derselbe, der gesprochen: Ich und der Vater sind Eins, in der letzten Stunde seines Wandelns auf Erden das Brod bricht und den Seinen austheilt und spricht: Dieß ist mein Leib —

---

[1] Depuis qu'il a plu à Dieu de mettre dans le coeur que son amour est la cause de tout ce que nous croyons, cette réponse me persuade plus que tous les livres... Que, si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contester son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire? Et nos credidimus charitati, quam habet Deus in nobis (1 Joan. 4, 16). C'est la cause et l'abrégé de tout le symbole. S'il a fait de si grandes choses pour déclarer son amour dans l'incarnation, que n'aura-t-il pas fait pour le consommer dans l'eucharistie, pour se donner non plus en général à la nature humaine, mais à chaque fidèle en particulier? Bossuet, Orais. funèbre d'Anne de Gonzague.

dürfen wir da unterscheiden zwischen Wort und Wort?[1] Wenn Gott ist, dann waltet er gegenwärtig in seiner Schöpfung, und wenn Christus Mensch geworden, dann weilt er fortan unter den Menschenkindern. Wie der Deismus das System des abwesenden Gottes ist, das zur Gotteslaugnung führt, so ist jene Confession, welche dieses allerheiligste Sacrament läugnet oder verkürzt, die Lehre vom abwesenden Christus, welche zur Christusläugnung führt.

‚Der herrschenden Ansicht zufolge gibt es in der protestantischen Kirche nur ein Christusbild, aber keinen wirklichen Christus. Die rationalistische Ansicht, die noch viele Anhänger zählt, meint, daß Christus seine Funktionen beendet habe mit seinem Hingange von der Erde‘[2]. — ‚Denjenigen‘, sagt Fr. v. Baader[3], ‚welche die Eucharistie läugnen, muß man sagen, daß, wenn sie einmal die Menschwerdung anerkennen, die Frage eigentlich umgekehrt sich stellt, warum der Mensch Gewordene und Mensch Gebliebene nicht vielmehr überall wirklich uns gegenwärtig sich kund gibt, als warum er nur gleichsam durch einzelne Stellen des finstern Vorhanges hindurchblickt und uns berührt — wie ein mit unzähligen Lichtern flammender Baum der Christbescheerung, welcher bereits, obwohl hinter dem Vorhange versteckt, doch

---

[1] Die Zusammenstellung der Menschwerdung und Eucharistie finden wir bei den meisten Vätern: Joh. Chrysostomus (De S. Philog. Hom. VI. 3), Petrus Chrysologus (Serm. LXVII u. LXVIII), Hilarius (Trinit. VIII. 15), Ephrem (Advers. Scrut. Serm. X. XIX. XL), Joh. Damascenus (Fid. orthod. IV. 13), Justinus (Apolog. I. 66), Ambrosius (Myst. l. c.). Dieser inneren Einheit der Mysterien der Incarnation und Eucharistie hat die Kirche in der Präfation auf Fronleichnam, welche dieselbe wie jene an Weihnachten ist, Ausdruck gegeben. Alle Einwendungen gegen das Sacrament wenden sich daher nothwendig auch gegen die Menschwerdung.

[2] Martensen, Die christliche Taufe. S. 26.

[3] WW. VII. S. 245.

uns gegenwärtig ist. Der Mensch gewordene und Mensch gebliebene Gott ist diesen Spiritualisten darum nur ein Geist, d. h. ein Abgeschiedener als Gespenst und Revenant.'

So ist das hl. Sacrament nur die Vollendung des Werkes der Erlösung, des Werkes der Liebe; durch seine Geburt ward er der Gefährte, das Vorbild und Licht auf dem Pfade unseres irdischen Lebens, durch seinen Tod ward er das Versöhnungsopfer für unsere Sünden, im allerheiligsten Sacrament stets gegenwärtig ist er unser Trost, unsere Speise, unsere Wonne, unser Himmel auf Erden [1]. Nicht in der Erinnerung ist er hier, sondern Er selbst. Nicht Eines aus den Geheimnissen seiner Menschwerdung und seines Lebens ist es, was wir hier anbeten; es ist die Summe aller Geheimnisse, der Menschgewordene selbst, die Krone, Vollendung und der Schlußstein seiner gesammten, göttlich-menschlichen, erleuchtenden, begnadigenden und erlösenden Thätigkeit; es ist nicht bloß Eine Gnade, es ist die Quelle der Gnaden, ja ein Meer von Gnaden, Weg zur Glorie und die Glorie selbst! Alle Schätze der Natur und Schöpfung, alle Wunder der Gnade und Erlösung, alle Herrlichkeiten des Himmels begegnen sich hier in diesem Sacrament, dem Mittelpunkte des Alls. Hier, im Menschensohn, dem ,Schönsten unter den Menschenkindern', hat die gesammte Schöpfung ihre reinste, duftigste Blüthe getrieben; hier im geopferten Gotteslamm ist der Quell der Gnade entsprungen, und alles Heil fließt aus seiner stets offenen Seite und strömt dahin über die gesammte Menschheit; hier in dem verklärten Fronleichnam, der zur Rechten des Vaters sitzet, ist ein Himmel uns verbannten Söhnen Eva's aufgethan und das Paradies wieder auf diese Erde gekommen; denn

[1] Se nascens dedit socium,
Se moriens in pretium,
Convescens in edulium. Hymn. Eccles.

dieß Geheimniß, spricht Chrysostomus [1], macht die Erde zum Himmel.

Nun haben wir keine Ursache mehr, die Jünger zu beneiden. So Viele sprechen: Wohl möchte ich sein Antlitz schauen, seine Gestalt, seine Gewänder bis zu den Schuhriemen an seinen Füßen! Siehe, du schaust ihn, du rührst ihn an. Nur seine Gewänder begehrst du zu sehen, er aber gewährt dir, nicht bloß ihn zu sehen, sondern auch zu berühren, zu genießen und in dich aufzunehmen [2]. Nun ist die Erde nicht mehr eine öde, gott- und liebeleere Wüste, nicht bloß ein Jammerthal, ein Grab, das Alles verschlingt, nicht mehr liegt der Fluch des Todes und der Nichtigkeit wie ein Trauerflor über unserem Leben. Die sacramentale Gegenwart unseres Gottes strahlt hinein in die Finsterniß der Welt und verscheucht die Nacht, erleuchtet, verklärt und vergöttlicht Alles. Nun ist die Sichtbarkeit dieser irdischen, materiellen Welt nur der Schleier, unter welchem die Herrlichkeit des ewigen Lebens, die neue Erde heranreift, wie unter dem Schleier der Gestalten die Glorie des Heilandes sich verbirgt. Und das große Trauerlied, das durch die Welt geht, welche keinen Heiland hat und keinen Altar, wo er wohnt, wo wir Himmelsfreuden kosten und Kräfte des Ewigen empfangen, wandelt sich um in die Jubelhymne:

Tantum ergo Sacramentum
Veneremur cernui! [3]

---

[1] Hom. XXIV. 5 in I. Cor. Keine Conception Raphael's ist so tief und ächt theologisch, wie seine unter dem Namen Disputà bekannte Darstellung der himmlischen und irdischen Kirche. Dort in Mitten der Chöre der Engel, der Patriarchen und Apostel und aller Heiligen Christus der Verklärte; hier in Mitten der Kirchenlehrer und Gläubigen Christus im Sacrament; von jenem ausgehend über das Sacrament und die gesammte Kirche der hl. Geist.

[2] Joh. Chrysost. in Matth. Hom. LXXXIII. 3. 4.

[3] Catechism. Rom. l. c. Qu. 22.

Nun ist das tiefste Bedürfniß des Menschen befriedigt, jene allgemeine Sehnsucht gestillt, welche die alte Welt gerade in den letzten Jahrhunderten vor Christi Erscheinen so mächtig bewegte, das Heidenthum überwunden, der Zauber der Creatur gebrochen, welche das nach einer gegenwärtigen Gottheit lechzende Herz zu seinem Abgott macht.

Christus aber, hier zugegen, ist derselbe, der am Kreuze für uns geopfert ward; so ist er denn gegenwärtig für uns als jenes unblutige Opfer, welches er, der Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedech [1], als stete Darstellung seines blutigen Opfertodes am Kreuze beim letzten Abendmahle eingesetzt hat. An jenem Abend hat er das Priesterthum des Alten Bundes und seine Opfer, die ja gar nicht reinigen konnten von den Sünden [2], aufgehoben, ein neues Priesterthum und Opfer eingesetzt, wie es verheißen ward durch den Propheten Malachias [3], das nun gefeiert werden soll auf der ganzen Erde, nicht bloß in Israel, sondern auch unter den Heiden, das rein ist aus und durch sich und Gott wohlgefällig, Eins mit dem, das er am Kreuze dargebracht, nur verschieden in der Weise seiner Darbringung [4], als mystische,

---

[1] Quia per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima . . . ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur . . . sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit . . . et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem. Concil. Trident. Sess. XXII. Cap. 1.

[2] Hebr. 9, 9.

[3] Malach. 1, 11; 3, 3; vgl. Jes. 66, 21.

[4] Concil. Trident. l. c. Cap. 2: Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in

aber reale Repräsentation seines Opfertodes, indem durch die Worte der Consecration Leib und Blut getrennt dargestellt und dem Vater aufgeopfert werden, ‚der Leib, der für uns unter den Gestalten des Brodes gebrochen wird, das Blut, das für uns unter den Gestalten des Weines ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden‘ [1], eine fortgesetzte reale Verkündigung des Todes des Herrn [2].

So hat auch die Kirche des Neuen Bundes sichtbar, wie sie selbst sichtbar ist, einen Altar [3]. ‚Wir haben einen Altar,‘

---

cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Vasquez (In III. D. Thom. Disp. CXX. 3) nennt darum mit Recht das Meßopfer ein sacrificium commemorativum (θυσία ἀναμνηστική). Vor Christi Ankunft waren die Opfer ein Hinweis auf das wahre Opfer, sein Tod war die Verwirklichung, nach seiner Auferstehung sind sie eine reale Erinnerung an sein Opfer. Hebraei in victimis pecorum, quas offerebant Deo, multis et variis modis prophetiam celebrabant futurae victimae, quam Christus obtulit. Unde jam Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. Augustin. C. Faust. Manich. XX. 18. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per Sacramentum memoriae celebratur. Id. l. c. XX. 21.

[1] Vulg. fundetur Luc. 20, 20; effundetur (ἐκχυνόμενον) Marc. 14, 24. Matth. 26, 28; datur (διδόμενον) Luc. 22, 19; traditur (κλώμενον) 1 Cor. 11, 24. Cf. Thom. Aquin. C. gent. IV. C. 61. Das constitutive Element des Meßopfers ist demnach die Consecration, wie der Kreuzestod des Herrn den Höhepunkt seiner sühnenden Thätigkeit bildet. Cf. Constit. ‚Auctor. fidei‘. Prop. XXVIII. Bete für uns, wenn du ‚durch dein Wort das Wort Gottes herniederrufst, in unblutiger Trennung den Leib und das Blut des Herrn trennst, indem du dein Wort anwendest als Schwert.‘ Gregor. Nazianz. ad Amphiloch. Ep. CCXL.

[2] 1 Cor. 11, 26.

[3] Hebr. 13, 10. 1 Cor. 10, 20. 21. Hier stellt der Apostel den Tempel des N. B., nicht von Menschenhänden erbaut, jenem des A. B.

sagt der Apostel, ‚von dem die Diener der Stiftshütte nicht essen dürfen; ein Opfer und Opfermahl, aber ein unendlich höheres, als jenes des Alten Bundes war, da Christus, der ewige Hohepriester[1], unsichtbar gegenwärtig, mit seinem eigenen Blut, eingegangen in das Heiligthum des Himmels, fort und fort sein Opfer darbringt[2], das Alle versöhnt, für Aller Sünden fürbittet‘[3].

---

gegenüber; Altar gegen Altar, Opfermahl gegen Opfermahl. Christus im Himmel und zugleich in seiner Kirche, gegenüber dem Cultus im Vorbild des A. B. Unter dem Altar konnte nur die protestantische Exegese, von polemischem Interesse geblendet, das Kreuz verstehen; ‚vom Kreuze essen‘, wäre ein den Hebräern ganz unverständliches Symbol, während das Essen vom Geopferten ihrem Ideenkreise und dem Ideengang des Apostels im Hebräerbrief entspricht. 1 Cor. 10, 20. 21 verbietet er die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, weil dieß eine thatsächliche Theilnahme am heidnischen Opfer ist; den tieferen Grund gibt er an in dem Gegensatze der zwischen ihrer Theilnahme am Opfer Christi durch das eucharistische Opfermahl und dem Opfer, das den Dämonen gebracht wird, besteht.

[1] Hebr. 7, 24.

[2] Hebr. 9, 12; 10, 14. Offenb. 6, 9; 8, 3. **Illud sacrificium vespertinum fecit in resurrectione munus matutinum. Augustin. in Ps. CXL. 5. Quid ergo? Nos jam hoc tempore sine sacrificio dimissi sumus? Absit. Id. in Ps. XXXIX. 12. Quis est sacerdos, nisi unus sacerdos, qui intravit in Sancta Sanctorum? Id. in Ps. CXXXII. 7. Humiliavit se, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, ut jam de cruce commendaretur nobis corpus et sanguis Domini novum sacrificium. Id. in Ps. XXXIII. 6.**

[3] **Ut . . . illius salutaris sacrificii virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur.** Concil. Trident. Sess. XXII. Cap. 1. Cf. Constit. ‚Auctor. Fidei‘. Prop. XXX. Nichts steht in der Tradition so fest, als der Opfercharakter des hl. Abendmahles. ‚Es ist nur ein Fleisch des Herrn, ein Altar, ein Bischof‘, sagt Ignatius (ad Philadelph. c. 4). ‚Täglich wird sein kostbarer Leib und sein Blut auf dem mystischen und göttlichen Tische zum Andenken an jenen ewig denkwürdigen und ersten Tisch des ge-

So hat sich denn der Herr hingegeben an seine Kirche mit der ganzen Fülle seiner Gnaden, und alle Reichthümer,

---

heimnißvollen göttlichen Mahles geweiht und geopfert', sagt Hippolyt (Opp. ed. Fabricius I. 282). ,Sein göttliches Fleisch und sein kostbares Blut gab er uns zu essen und zu trinken zur Nachlassung der Sünden (l. c.). Nach Schaff (Geschichte der alten Kirche. 1867. S. 381) lehren die Väter nach dem nicänischen Concil das katholische Dogma vom Opfer; nach Höfling (Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. 1856. Vorwort) hat ,Cyprian einen folgenreichen Fortschritt zur Verkehrung der früheren Anschauungsweise gethan!' nach Kliefoth (Liturgische Abhandlungen. 1858. Bd. V. S. 324) schon Justinus den ersten ,Anlaß zu späteren schweren Verwicklungen gebildet', nach Rückert (Das Abendmahl. 1856. S. 248) hat jedoch schon ,der Apostel Paulus diese Bahnen betreten!!' ,Wir opfern Christum, den für unsere Sünden Geschlachteten', sagt Cyrillus von Jerusalem (Catech. XXIII. 10). ,Der Priester', spricht Cyprian (Ep. LXIII), ,vertritt Christi Stelle, wenn er nachahmt, was Christus that, und das wahre und volle Opfer in der Kirche Gott darbringt'. Daß sämmtliche Liturgieen ihn aussprechen, gesteht selbst Ebrard (Geschichte der Abendmahlslehre. I. S. 321 ff.) zu. ,Je mehr die Kenntniß des kirchlichen Alterthums sich erweiterte,' sagt Thiersch (Vorlesungen u. s. w. II. S. 264), ,desto klarer wurde es den protestantischen Theologen, daß die Eucharistie schon in der allerältesten Uebung und in allen alten Liturgieen als ein Opfer aufgefaßt wurde.' Der Anglicaner Grabe (ad Iren. II. 32) sagt: ,Certum est, Irenaeum ac omnes, quorum scripta habemus, Patres Apostolis sive coaevos sive proxime succedentes S. Eucharistiam pro Novae Legis sacrificio habuisse, ac panem et vinum ... ut mysticum corpus et sanguinem Christi ad repraesentandam cruentam personalis ejus corporis et sanguinis in cruce oblationem et beneficia mortis ejus omnibus, pro quibus offerretur, impetranda. Atque hanc publicam Ecclesiae doctrinam atque praxin fuisse, quam illa ab Apostolis, Apostoli ab ipso Christo edocti acceperunt, diserte docet Irenaeus, atque ante ipsum Justinus M., cujus ut et S. Ignatii, Tertulliani, Cypriani aliorumque verba describere non est necesse. ,Hat der Herr', sagt ein anderer Protestant (Robatz a. a. O.), ,gleich am Kreuze sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen, so wäre es doch eine Absurdität, zu denken, daß er es im Abendmahl zwar darreiche, aber unter dieser Darreichung seine expia-

die aus seinem Erlösungstode geflossen, in ihren Schooß ausgeschüttet. Sein Leben und sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung, seine Erniedrigung und sein Triumph — das Alles erscheint wieder auf unseren Altären, nicht bloß in der Erinnerung, nicht im Bilde, sondern wahrhaft, wirklich und wesenhaft. Und so verlangt es der Mensch: nicht ferne will er mehr sein seinem Gotte, nachdem einmal unter dem Jauchzen der Himmel der Jubelruf über die Erde gegangen war: Das Wort ist Fleisch geworden! In der Kirche des Alten Bundes war Gott seinem Volke nahe, aber nur im Schatten und Vorbilde; in der jenseitigen, triumphirenden Kirche ist er ihm nahe und mitten unter ihm, wo Alle ihn schauen von Angesicht zu Angesicht. Hier

---

torische Kraft ihm entziehe und dieselbe gleichsam suspendire, während es sehr vernünftig ist, zu denken, daß das dargereichte Blut diejenige expiatorische Kraft, welche schon das im Glauben bloß geistig angeschaute Blut hat, auf eminente Weise in sich trage. Die katholische Lehre vom Abendmahl oder der Messe als einem sacrificium propitiatorium ist von den Unsrigen nicht selten einseitig beurtheilt worden. Dieser Ausdruck . . . sollte ursprünglich schwerlich etwas Anderes bezeugen (?), als daß es der zur Versöhnung der Sünden geopferte und sich opfernde Christus, sein Leib und sein Blut sei.' Die namhaftesten neueren Theologen des luther. Bekenntnisses, wie Höfling, Kahnis, Kliefoth, suchen darum den Opfercharakter des Abendmahls wieder zur Geltung zu bringen, beklagen die ‚ehedem kaum für möglich gehaltene' Nichtachtung des Altars und das allmähliche Verschwinden des alten Opferdienstes. Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. I. S. 510 ff. ‚Es ist kein Zweifel,' sagt Olshausen (Commentar über die Briefe Pauli zu 1 Cor. 10, 18), ‚daß der Apostel das Abendmahl auch als eine Opfermahlzeit betrachtete, d. h. nicht bloß als eine Erinnerung an das Opfer Christi am Kreuze, sondern auch als eine symbolische Darstellung desselben und als Aneignung seines Segens.' ‚Das Abendmahl ist ein Opfer', sagt Kahnis (Die Kirche ꝛc. Leipzig 1865. (S. 133 ff.), ‚nach dem, was der Mensch Gott bietet, nämlich das reale Gedächtniß des Todes Christi.'

in der streitenden Kirche ist er uns nahe, und wir schauen ihn selbst und ganz, aber hinter dem Vorhange der sacramentalen Gestalten, nicht von Angesicht zu Angesicht. Einst zerriß der Vorhang des Tempels, der das Allerheiligste den Blicken des Volkes verbarg, und der Alte Bund war vorüber; dereinst wird zerreißen der Vorhang der sacramentalen Gestalten, der unser Allerheiligstes den Blicken noch verbirgt, und dann werden wir ihn schauen unverhüllt, von Angesicht zu Angesicht, umflossen von dem Glanze seiner Majestät, das Entzücken und die Seligkeit der Seinen.

Und so will es des Menschen Herz; er selbst kämpft noch, ringt noch, duldet noch; darum zieht es ihn hin zu seinem Erlöser, der nicht in dem Glanze seiner Herrlichkeit, sondern in namenloser Erniedrigung ihm erscheint, der ihm als Opfer gegenwärtig, dessen Herniederkunft auf den Altar ein objectives, reales Gedächtniß seines Leidens ist. So verlangt es das sündige, schuldbeladene Menschenherz, dem sein Gott nahe ist, nicht als der gerechte Gott und Rächer der Sünde, sondern als das Opferlamm, das unsere Krankheiten getragen und unsern Schmerz hinweggenommen, auf das der Vater geworfen die Strafe für uns Alle![1] So verlangt es das schwache, schmerzgebeugte Menschenherz, das, so lange noch Kummer und Klage, Sünde und Versuchung unser Antheil ist in diesem Leben, hier hinblicken kann auf den Hohenpriester, der, in Allem erprobt, ‚Mitleid hat mit unserer Schwäche'.

Und wiederum ist es nicht bloß Erniedrigung ohne Ausblick, Schmerz ohne Hoffnung; denn es ist ja der verklärte Christus, den wir gegenwärtig schauen im Heiligthum, und darum schauen wir in seiner Klarheit das Unterpfand unserer baldigen Verklärung. Wie im Leben der Kirche Charfreitagtrauer und Osterjubel, wie im Leben des Einzelnen

[1] Jes. 53, 6.

Reueschmerz und Hoffnung des Heils, die Noth des Tages und die Zuversicht der Erlösung auf einander folgen und sich durchbringen, so ist Christus hier gegenwärtig arm und demüthig, wie einst in der Krippe, und wieder ist er hier auf dem Thron seiner Majestät und Herrlichkeit; denn Er ist es, der die Welt überwunden, der, am Kreuze erhöht, Alles an sich zieht, vor dem anbetend alle Creatur sich beugt. Hier ist Golgatha, wo wir trauern unter seinem Kreuze, und Tabor, wo wir Hütten bauen, um Himmelsfrieden zu empfangen, Oelbergsschauer und Ostermorgen, der mystische Tod und die Quelle des Lebens. So ist unser Heiland hier, unsichtbar und doch sichtbar, ein verborgener Gott [1] und doch wieder offenbar uns erscheinend. Denn es ist erschienen in diesem Sacrament für uns Alle die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes [2]. So bedarf es des Menschen Herz, nicht bloß Erniedrigung, nicht bloß Schmerz, und wieder nicht bloß Erhöhung, nicht lauter Beseligung. Denn beides ist dieses irdische Leben nicht. Aber in ihm, dem Freunde und Bräutigam der Seelen, der Alles, was der Mensch duldet, und noch Größeres hat gelitten, der im Schmerze leise und doch so vernehmbar Muth zuspricht, in dem verklärten Erlöser, der uns zuruft: ‚Vertraue, ich habe die Welt überwunden‘ [3], in ihm lernt die Seele die Bedeutung des Lebens verstehen und empfängt Muth und Kraft, mit dem Opfer auf dem Altar auch sich zu opfern. Nun begreift sie das Opfer, als das Herz, die Wurzel und die Krone alles großen, edlen und heiligen Lebens in der Menschheit, nun wird es ihr Lust, Liebe um Liebe, Leben um Leben, das Opfer ihrer selbst hinzugeben an Den, der sich selbst und Alles zuerst für sie zum Opfer gebracht. So wird der Altar das Heiligthum der Kirche, ein Brunnen lebendigen Wassers, aus dem alles Hohe und Hehre, alles

[1] Jes. 45, 15. [2] Tit. 3, 4. [3] Joh. 16, 33.

Herrliche und Göttliche ausströmt hin über die weite Erde. Auf dem Altare, wo der Erstgeborene unter den Brüdern weilt an seinem Kreuze und auf seinem Throne, da erscheint der Menschheit ihr Vorbild, ihre Zukunft, ihre ganze eigene Geschichte; all' ihre Schmerzen versteht sie hier, sie legt sie nieder auf den Altar, wo Er sie weiht, der Mann der Schmerzen, und als Segen ihr wiedergibt; alle ihre Freuden versteht sie jetzt, denn seine Erhöhung ist ihre Erhöhung, sein Sieg ihr Sieg, in der Schönheit seines einst von Kämpfen müden, von Schmerzen zerrissenen Leibes erblickt sie das Bild ihrer eigenen Glorie.

Nun dürfte es uns auch nicht schwer sein, den Sinn und die Bedeutung der heiligen Messe, dieses Mittelpunktes unseres Cultus, zu verstehen; sie ist ein geistiger Bau, kunstvoll, organisch gegliedert und voll tiefen Sinnes, voll Weihe, Salbung, Wahrheit und Fülle, wie der Tempel selbst, in dem sie gefeiert wird. Es sind die Geheimnisse seines Lebens, seines Leidens und seiner Auferstehung [1], welche sich hier uns darstellen, es ist seine prophetische, priesterliche und königliche Thätigkeit, die hier vor uns erscheint [2]. An seinem Prophetenamte, das, von hier ausgehend, der Welt die Wahrheit verkündet, entzündet sich unser Glaube, an seinem Priesteramte, das fort und fort das reine Opfer bringt, unsere Hoffnung auf Versöhnung, an seinem königlichen Amte unsere Liebe in der heiligen Communion. Die Gnade geht vom Centrum aus bis in die äußersten Kreise des Lebens.

[1] Ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis. Can. Miss.

[2] Sein Prophetenamt in der Missa Catechumenorum (Prophetie, Epistel und Evangelium), sein Priesteramt in der Consecration, seine königliche Glorie in der Communion. Darum betet die Kirche (Postcomm. SS. Sacramenti): Fac nos, quaesumus Domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis Tui temporalis perceptio praefigurat.

Er lebt fort in seiner Kirche, seine Geschichte ist eine ewige Geschichte, und der Festkreis des Kirchenjahres von dem Sehnen in dunkler Adventnacht bis zum hellen Osterjubel, bis zum sonnendurchleuchteten Pfingstmorgen ist nichts Anderes, als diese ewige Gegenwart, ewige Menschwerdung, das stete Lehren, Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn in seiner Kirche, die gesammte Liturgie durchdringend, in welcher so das große Drama der Welterlösung immer auf's Neue lebendig und wahrhaftig vor den Augen der christlichen Gemeinde sich vollzieht [1].

Und nun dehnen sich aus vor unserem, vom Glauben erleuchteten Blicke die Räume des Tempels, schwinden die Zeiten. Der Altar ist der Mittelpunkt der Welt, über ihm die ganze unermeßliche Majestät der Ewigkeit, die Schaaren der Engel und Vollendeten, die Alle sich vollendet, die Alle Gnade, Licht, Liebe und Herrlichkeit empfangen haben in der Kraft dieses Opferblutes [2]. Unter ihm die Büßenden und Leidenden, die in Schmerz harren und seufzen, für deren Erlösung das Opferblut auf dem Altare fließt. Und rings um den Altar vom Aufgang bis zum Niedergang, von Mitternacht bis Mittag sammeln sich alle Völker und Nationen, das ganze Menschengeschlecht in unabsehbaren Schaaren. Denn alle Altäre der Welt sind nur Ein Altar und alle Opfer nur Ein Opfer und alle Priester nur Ein Priester. Und was da immer auf Erden wahrhaftig zu Gott gebetet und gefleht, ihn gesucht und nach ihm verlangt, von Abel

---

[1] Christus lebt in der Kirche, lehrt in der Kirche, opfert sich in der Kirche immerdar; die Kirche führt uns zu Christus, in ihr empfangen wir die Wahrheit, und seine Gnade fließt aus dem Opfer, das er in der Kirche und durch sie fort und fort darbringt. So ist alle Wahrheit und alles Heil, alles Wirken des Geistes (de via ordinaria) an sein Werk und seine sichtbaren Institutionen geknüpft.

[2] Cf. Joan. Chrysostom. In diem natal. D. N. Hom. n. 7. De prodit. Jud. Hom. I. 6.

dem Gerechten bis zu dem letzten Sterblichen auf Erden, was da ringt und streitet, bangt und zagt, Versöhnung begehrt und Erlösung — Alles liegt vor diesem Altare. Und das ‚Kyrie Eleison‘ des Priesters, es ist der Ruf der großen Gemeinde Gottes von allen Punkten des Raumes und der Zeit, die da ruft im tiefsten Schuldgefühl, im schmerzlichen Bewußtsein ihres Elendes und ihrer Sünde: ‚Herr, erbarme Dich unser!‘ Und im ‚Gloria‘ mischt die Erde ihre Stimme in den Jubel der Engelchöre; und im ‚Credo‘ sprechen sie in allen Sprachen, allen Zungen ihren Glauben aus an Den, der herabgestiegen aus der Höhe in die Tiefe, ein Opfer zu werden für die Sünden der Welt, und an die erlösende, versöhnende und heiligende Kraft seines Opfers. Und die Erde bringt ihr Bestes dar, Brod und Wein, daß es Christi Fleisch und Blut werde. Und das Opfer erscheint, das Lamm, geschlachtet vom Anfang der Welt, das der Welt Sünden trägt. Es fließt herab vom Altare das heilige Blut, dahin über Millionen Seelen, es träufelt Gnade thauend und Vergebung auf die Häupter der Leidenden, es strömt hin über die ganze Schöpfung. Und mit des Priesters Händen ist unsichtbar erhoben Christi Hand, und sein Segen geht aus über alle Creatur [1].

Jetzt verstehen wir den Sinn der uralten christlichen Liturgieen. Hier auf dem Altare ist das Lamm, das ‚geopfert wird und doch nicht stirbt‘, ‚immer dasselbe Opferlamm, das, ohne abzunehmen, sich Jedem von uns mittheilt‘. ‚Christus, der das Opfer annimmt, ist selber Opfer und Opferer‘, ‚der zuerst das wahre Opfer uns gelehrt‘. ‚Hier ist nun erfüllt, was Abel im Vorbilde dargebracht, Abraham und Melchisedech angedeutet‘; hier ‚umstehen den Altar die Engelschaaren, ihrem geopferten Herrn dienend‘, hier ist ein Opfer und zugleich ein Opfermahl, das zum ewigen Leben uns nährt, das wir darbringen ‚für unsere und des ganzen

---

[1] Cf. Chrysost. in Matth. Hom. L. 2. 3.

Volkes Sünden, für die Ruhe der Abgeschiedenen, das, wie ehedem am Kreuze, fort und fort die Gefallenen aufrichtet'.

Darum hat das hl. Meßopfer einen unendlichen Werth, wie das Kreuzopfer, denn es ist ja Eins mit ihm; aber das Eine, an sich Unendliche (in actu primo) stellt sich in der zeitlich-räumlichen Entwicklung dieses irdischen Lebens und für die Bedürfnisse der Einzelnen in einer endlosen Reihe von Anwendungen (applicatio in actu secundo) dar. So wenig der Herr im Himmel und der triumphirenden unsichtbaren Kirche sein Kreuzopfer wiederholt[1], als ob, einmal dargebracht, es nicht genügte zur Welterlösung, aber dennoch hintritt vor den Vater mit dem Preise seines Blutes und immer für uns fürbittet[2]; ebenso will das heilige Meßopfer, in dem Christus sich seiner sichtbaren Kirche auf Erden geschenkt hat[3], den Kreuzopfertod nicht wiederholen oder vervollständigen, sondern den unendlichen Werth des Kreuzopfers den Einzelnen zuwenden, und jene Gnaden wirken, deren wir bedürfen in unseren Nöthen, die über Alle aus dem unendlichen Schatze seines am Kreuze erworbenen Verdienstes fließen. Wer möchte darum hierin eine Schmälerung des Verdienstes Christi erblicken? Hat denn nicht auch der Protestant den Glauben, daß er im hl. Abendmahle die Früchte jenes Opfers Christi sich aneigne?[4] Jenen besonders werden diese Gnaden zu Theil, für welche der Priester in besonderer Weise es darbringt; zwar nicht immer bringt es uns jene Güter, um die wir flehen, wohl aber die Gnaden,

[1] Hebr. 10, 14. 18. [2] Hebr. 7, 25.

[3] Trident. Sess. XXII. Cap. 1.

[4] Vgl. Kahnis, Abendmahlslehre. S. 470. So können wir im eigentlichen Sinne nur von Einem Opfer reden, da die Verschiedenheit der blutigen und unblutigen Weise nicht wesentlich ist; und doch auch wieder von vielen Meßopfern, weil zeitlich-räumlich unterschiedene reale Repräsentationen (Trident. Sess. XXIII. Cap. 1) des Einen Opfers (idem quoad substantiam, non vero idem quoad offerendi modum l. c. Cap. 2).

welche Gott uns nach seinem geheimnißvollen Willen zugedacht, so wir uns ihrer nicht unwürdig erweisen. Wie ein Bitt=, so ist es auch ein Versöhnungsopfer, durch das wir und die Seelen der Abgeschiedenen Nachlaß finden der Strafen, die wir verdient wegen unserer Sünden; ja im Hinblicke auf den hier von Neuem sich opfernden Gottessohn hält Gott zurück seine strafende Hand, verleiht er uns Gnaden zur Bekehrung, uns und jenen, für welche wir das hl. Opfer darbringen [1].

Das Leben der Kirche aber und durch die Kirche das Leben der Menschheit wird Ein Opferleben mit dem Geopferten, gesinnbildet in dem Opferbrode [2].

Das Opfer des wahren Leibes Christi fordert das Opfer seines mystischen Leibes, die Hinopferung des Hauptes wird Form und Vorbild der mystischen Opferung seiner Glieder [3].

---

[1] Conc. Trident. Sess. XXII. Cap. 2: Quoniam in divino Sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet Sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite, juxta Apostolorum traditionem, offertur.

[2] 1 Cor. 10, 17. Ipsum verum sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis (Martyribus), quia hoc sunt et ipsi. Augustin. Civ. Dei. XXII. 10.

[3] Profecto efficitur, ut tota redempta civitas, hoc est congre-

So erzieht das tägliche Opfer Christi uns zum Opferleben, an ihm lernen wir uns selbst opfern [1], und es wird die heilige Messe der Brennpunkt, von wo, wie alle Erlösungsgnade, so aller Impuls zum höheren Leben ausgeht. Die Geschichte einer namenlosen Hingebung des Höchsten für den Niedersten, des Heiligsten für den Sünder, welche die Feier der heiligen Messe an der Seele vorüberführt, macht den Opfergedanken zur Seele alles sittlichen Lebens in der Kirche, zum Princip ihrer Moral, er wird das mächtigste Motiv heroischer Hingabe in jeder Art des Martyriums. Da wird der Gläubige eingeführt in die Gemeinschaft seines Leidens, seines Sterbens, um im mystischen Tod mit ihm begraben, gestorben zu sein der Welt [2], und nur in ihm zu leben.

---

gatio societasque Sanctorum universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus secundum formam Christi... Hoc est sacrificium Christianorum: ‚multi unum corpus in Christo', quod etiam sacramento altaris frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offertur. Id. l. c. X. 6. Cf. Greg. Naz. Orat. I. Cyprian. Ep. II. 2 u. 3.

[1] Ecclesia, quae quum ipsius capitis corpus sit, per ipsum se ipsam discit offerre. Id. l. c. X. 20. Imitamini, quod tractatis, quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes mortificare membra vestra procuretis. Pontific. Rom. in Ordin. Presbyt.

[2] Col. 3, 3. Dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus IV. 14 comparat hoc sacramentum carboni, quem Isaias vidit. Carbo enim lignum est unitum igni; ita et panis communionis est unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit (Hom. XXX in Ev.), amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II. Cor. 3, 14: Charitas Christi urget nos. Et inde est, quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per

So erwahrt sich auch hier wieder ein Grundgesetz des kirchlichen Lebens, in dem immer Aeußeres und Inneres, ein von Gott Gegebenes und vom Menschen Gewirktes, Objectives und Subjectives, Christus im Sacrament und Christus in uns geeint erscheinen; an der Opferflamme auf dem Altare entzündet sich das Opferfeuer in unseren Herzen, mit dem geopferten Christus bringen wir das Opfer unserer selbst dar. Während der Protestantismus das Werk Christi in die Vergangenheit verlegt, und für die Gegenwart nur ein Herzensopfer der Gemeinde kennt [1], bildet für uns Christus, der sacramental gegenwärtige und sich opfernde, den Mittelpunkt, von dem unsere Andacht ausgeht, von dem wir lernen, auch uns Alles mit ihm, durch ihn, gleich ihm dem Vater zu opfern. Mit Recht sagt ein Protestant [2]: „In der Liturgie der alten Kirche bildet das Opfer der Eucharistie als das höchste Darbringen (nicht bloß unserer Gebete, sondern des Höchsten, Christi) den Eingang zu dem höchsten Empfangen im hl. Sacrament. Das Opfer der Eucharistie ist ein so durchaus evangelischer (in der Schrift wurzelnder) Gedanke, daß er, vom Protestantismus in Opposition gegen das römische Meßopfer aus der Abendmahlsliturgie verdrängt, in Gebeten und Liedern der evangelischen Kirche eine Stätte gesucht und einen Ausdruck gefunden hat.‘

---

hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. LXXIX. Art. I. ad 2. Tertullian. De Orat. C. 5.

[1] Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst. 1854. S. 411: ‚An die Stelle der sich selbst in Gebeten und Oblationen Gott darbringenden Gemeinde trat nun der von ihr auf's neue dargebrachte Christus.‘ Gerade in der katholischen Meßfeier vereint die Gemeinde ihr Gebet und ihr Opfer mit dem Opfer auf dem Altar, das ist ein jedem Katholiken ganz geläufiger Gedanke. Wo aber das Opferfeuer auf dem Altare erlöscht, da erlöscht es auch in den Herzen. Daher die Armuth des protestantischen Cultus.

[2] Otto, Das Abendmahlsopfer. S. 98.

Der ganze Heiligungsproceß der Menschheit aber durchläuft, wie die Erlösung und Heiligung des Einzelnen, eine dreifache Periode, die Stufe der Reinigung, der Erleuchtung, der Einigung[1]. In der Vollendung des heiligen Meßopfers in der Communion stellt sich uns dar die Vollendung des Einzelnen und der Menschheit in der Einigung mit Christus nach dem Bekenntniß der Schuld, dem großen Confiteor der sündigen Welt beim Eintritt in die Kirche, der Erleuchtung im Glauben an Ihn und sein Wort, der Aufopferung in der Entsagung und Selbstüberwindung, dem mystischen Tode mit Ihm zur Auferstehung und Glorie des ewigen Lebens.

Während das Opfer des Alten Bundes typisch hinwies auf den Opfertod Christi, ist die heilige Messe einerseits ein reales Nachbild des blutigen Opfertodes[2] in unblutiger Weise, andererseits aber zugleich wieder das Vorbild und die Anticipation jener großen, ewigen Hingabe der gesammten Creatur in ihrem Hohenpriester und Haupte an Gott den Vater in der Vollendung aller Dinge[3]. So ist die Feier der heiligen Messe der Gottesdienst[4] in eminentem Sinne, das Herz und der Mittelpunkt aller Festfeier, immer dieselbe und immer wieder sich anschließend an die Grundidee der besonderen Feste im Cyclus des Kirchenjahres; sie ist das weihende Element aller Andacht, die Mitfeier durch den Priester demnach die erste Pflicht der Gläubigen. Hier ist der Heerd und Pulsschlag alles übernatürlichen und heiligen Lebens in der Kirche, von hier geht aus die Weihe aller Creatur in dem Sacrament und den Sacramentalien,

---

[1] Via purgativa, illuminativa, unitiva.

[2] Eucharistia est rememorativa praeteritae passionis sicut agnus paschalis fuit praefigurativum futurae. Thom. Aquin. III. Qu. LXXIII. Art. 5.

[3] 1 Cor. 15, 28. Vgl. II. B. 1. Abth. S. 578.

[4] Λειτουργία.

hierher führen alle wieder [1], hier ist das Ziel, zu dem die gesammte Thätigkeit der Kirche hinstrebt. So ist der ganze Kreis des menschlichen Lebens, so sind alle seine Verhältnisse gesegnet, begnadigt und durchweiht durch das Opfer am Altare, wird in jeder Meßfeier die Erlösung der Creatur central vollzogen.

Wenn protestantische Theologen es eingestehen, zu keiner Zeit sei die Theilnahmlosigkeit der Gemeinde am Gottesdienste bei den Katholiken so groß gewesen, wie bei den protestantischen Confessionen [2], wenn sie klagen, daß ihr Gottesdienst nur eine ‚Sonntagsschule‘ [3], ‚keine Anbetung des Herrn‘ sei, daß nichts geblieben, als der Predigtdienst, und in Folge dessen eine völlige Passivität der Gemeinde und absolute Abhängigkeit derselben von der Religiösität des Predigers [4];

---

[1] Omnia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Thom. Aquin. Summ. theolog. III. Qu. LXV. Art. 3.

[2] Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung. 1856. S. 154. Nach den neuesten statistischen Nachweisen zählt die protestantische Bevölkerung Berlins nur 2 Procent Kirchengänger (Augsb. Allg. Zeitung. 1871. Beil. Nr. 41.). Nach Rothe (Protestantentag von Eisenach, 1865) kommen im Protestantismus auf 100 Männer 3—5 Kirchenbesucher.

[3] ‚Luther suchte im Gottesdienste einen Ersatz für die noch so mangelhafte Schulbildung, und als Schulübung für die Jugend (!) ist darum auch in den meisten älteren Kirchenordnungen der Gottesdienst betrachtet.‘ Schenkel a. a. O. II. S. 334.

[4] Vgl. Jörg a. a. O. S. 514 ff. ‚Die kirchlichen Gemeindegottesdienste sind oft nur Höhepunkte der Selbstverläugnung für die, welche daran Theil nehmen und die der Gemeinde angewiesene Statistenrolle der Unthätigkeit ist nicht geeignet, den gemeinsamen Gottesdienst zu beleben.‘ K. Löber, Das innere Leben. 1867. S. 290. Brückner, Die Kirche u. s. w. S. 176. Döllinger, Kirche u. Kirchen S. 447. Cunz, Das geistliche Amt und der Pastorenstand S. 66. Schöberlein, Ueber den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes S. 3. S. 170. 111. 129. Nees v. Esenbeck, Der christliche Gottesdienst.

wenn viele Kirchen in einem so traurigen Zustande sich befinden, ‚daß man ohne Schamröthe keinen Heiden hineinführen könnte‘ [1], das kirchliche Leben mehr und mehr sinkt [2], so liegt für uns der Grund von allem dem nur zu offen am Tage; sie haben kein Opfer mehr, und ohne die sacramentale Gegenwart unseres Heilandes ist die Kirche nur ein leeres, steinernes Haus, ‚in welchem der Prediger alle Sonntag redet‘ [3].

---

1854. S. 161. Hengstenberg (Evangelische Kirchenztg. v. 16. April 1856): ‚Der geistig nicht ganz verkrüppelte Mensch will und muß anbeten.‘

[1] Hengstenberg a. a. O. 1857. S. 529. Die herkömmliche Profanirung protestantischer Kirchen bei Tholuck, Die Kirche im siebzehnten Jahrhundert. Berlin, 1863. II. S. 120 ff. In den Coburger Dorfkirchen wurde das Pfingstbier gelagert und verzapft, weil es dort frischer blieb.

[2] Döllinger a. a. O. ‚Die tägliche Messe,‘ sagt v. Zezschwitz (Zur Apologie d. Christenth. S. 108), ‚birgt an sich den großen, hohen Gedanken, daß wenigstens die Priester und Geistlichen das Ideal apostolischen Lebens den Gemeinden gegenwärtig erhalten sollten.‘ Da aber die tägliche Messe die Gläubigen um sich sammelt, so erscheint hier immer noch das Bild des ‚apostolischen Lebens in der Gemeinschaft des Gebetes und des heiligen Abendmahls‘, wenn gleich dieses von den Anwesenden zum Theil nur geistlich empfangen wird. Cf. Concil. Trident. l. c. Cap. 6. ‚Auctor. Fid.‘ Prop. XXVIII. Sowohl das kirchliche Alterthum wie die heutigen orientalischen Bekenntnisse haben die Uebung der Privatmesse; im strengen Sinne gibt es keine Privatmesse, da der Priester opfert im Namen der Kirche. Cf. Joan. Chrysost. Hom. III. 4 in Ep. ad Ephes. Pelliccia, De Polit. Eccles. II. 10.

[3] Diesen Mangel der sacramentalen Gegenwart des Herrn bezeichnet ein Aufsatz der Evangel. Kirchenzeitung von Hengstenberg (1866, S. 199) als den eigentlichen und unheilbaren Grund der Kirchenflucht im Protestantismus. Daß die protestantischen Gotteshäuser so eingerichtet seien, daß das knieende Gebet fast unmöglich werde, beklagten protestantische Geistliche wiederholt. Aber diese Formen ihres Cultus sind aus dem Wesen ihrer Confession entsprungen, und lassen sich nur mit dieser selbst ändern. Vgl. Schwarz, Geschichte der neuesten

„Könnte ich an die Gegenwart Christi im Sacrament glauben,‘ sprach Lavater, ‚ich würde mich nicht mehr vor Anbetung von meinen Knieen erheben.‘ Wie arm sind die, welche keinen Altar mehr haben, vor dem sie beten können! Das Herz will, muß anbeten, um in der Anbetung alle seine Kräfte und Fibern hineinzutauchen in den Strom des Göttlichen, sich zu tränken, zu vergöttlichen. Aber nur den Unendlichen beten wir an; und der Unendliche tritt nur vor uns hin im Geheimniß; dorthinein, in eine unerforschliche Tiefe will das Herz sich versenken, wo der Verstand schweigt und jeder irdische Maßstab zerbricht. Im Geheimniß wurzelt das Gebet. Und darum beten wir an unsern geheimnißvollen Heiland, ist das heilige Sacrament der Pulsschlag des mystischen Lebens in der Kirche. Hier ist Gott, hier senkt der Himmel sich zur Erde nieder, hier steigt die Erde zum Himmel auf, hier berühren sich Zeit und Ewigkeit so unendlich nahe. Und die Millionen und Millionen seliger Geister beugen sich anbetend vor Ihm [1], der ver-

---

Theologie. S. 297. Die ‚evangelische Kirchenzeitung‘ vom J. 1865, Nr. 86 enthält einen entschiedenen Protest gegen die Sitte der Protestanten, die Kirchen nur am Sonntage auf einige Stunden zu öffnen, ›wie Bureaux, die geschlossen werden, sobald der Dienst zu Ende und der Beamte nach Hause gegangen ist‘. Aber das ist nicht von ungefähr so gekommen; was sollte der Protestant auch suchen in den leeren Mauern? Dieß wurde denn auch mit Recht in einem folgenden Aufsatze desselben Blattes entgegnet. Die Geschichte dreier Jahrhunderte mußte erst recht die Folgen der protestantischen Läugnung des numen praesens in unseren Kirchen an den Tag legen. Es ist darum gewiß nicht von ungefähr, wenn Luther das hl. Meßopfer in Folge einer Disputation mit dem Teufel (Opp. Tom. VI. 463 Jen.), der ihm diese ‚Abgötterei‘ vorhielt, abschaffte, und Zwingli die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie durch Offenbarung eines Geistes belehrt, von dem er nicht wußte, ob er weiß oder schwarz war, läugnete (Hospinian. Histor. Sacrament. II. p. 59).

[1] Joan. Chrysost. De Sacerd. VI. 3.

borgen ist unter diesen Gestalten; denn von hier, von dem Lamme, das geschlachtet ist worden seit dem Anfange der Welt [1], ist alle Gnade ausgegangen über alle Creatur, sie fluthet über in Strömen von Licht und glänzender Gerechtigkeit und tränkt alle Ordnungen und Chöre der seligen Geister mit übernatürlicher Klarheit, Schönheit und Heiligkeit und Liebe [2]; denn Erde, Meer, Welt und Sterne sind übergossen, geläutert, erhoben und vergöttlicht in dem geheimnißvollen Bade, das aus der Seite Dessen fließt, der hier wohnt als das Princip des höheren Lebens in allen Wesen, die Sonne der Gnade in allen Geistern, der König aller Herzen. Er ist der Grund des natürlichen Lebens aller Creatur, er ist der Lebensodem alles Uebernatürlichen [3]; die Macht, die das Universum stützt und trägt, sie geht aus von hier, die Hand, welche die Geschicke der Völker geleitet von Anfang, sie ist hier segnend ausgestreckt; was in den geschaffenen Geistern an Gutem und Gottgefälligem sich regt, er hat es ausgesäet, unter seiner Hut ist es gewachsen, in ihm hat es sich vollendet. Wohl hat er nicht die Natur eines Engels angenommen, sondern ist Mensch geworden, und seine Freude ist, unter Menschenkindern zu wohnen [4]; doch ist unter den zahllosen Gnaden, die den Engeln geworden, nicht Eine, unter ihren strahlenden Kronen nicht Eine, die Er ihnen nicht verdient hätte [5]. Von seiner Fülle haben Alle empfangen [6],

---

[1] Offenb. 5, 1.

[2] Terra, pontus, astra, mundus,
Quo lavantur flumine. Hymn. Eccles.

[3] Joh. 1, 3. 4.

[4] Sprüchw. 8, 31.

[5] Coloss. 1, 20. Thom. Aquin. in Joan. 1, 16: Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum, quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. Cf. Suarez, Disp. theol. Tom. XIV. P. I. Disp. 41.

[6] Joh. 1, 16.

und seine Gnade glänzte als Siegel der Auserwählung auf der Stirne des Seraphs vor dem Throne Gottes lange vorher, ehe die Sonne zum ersten Male über dem Paradiese aufgegangen war; seine Gnade leuchtet in den weißen Gewändern der Vollendeten, die da stehen vor dem Throne des Lammes und jene Jubelhymne singen, die forttönt, wenn längst das Licht der Sonne erloschen und die Gestalt dieser Erde in Staub zerfallen.

Seit der Sünde aber liegt eine furchtbare Centrifugalkraft in der Welt, die sie immer hinwegzuziehen droht von ihrem Schöpfer und hinab in die Tiefe. Darum bedarf es einer Macht, immer gegenwärtig, sichtbar und stark, noch mächtiger, als die ganze Welt, die uns hinzieht nach unserem Centrum, zu Gott. Das ist Jesus Christus, der sich im heiligen Sacrament hineingesenkt in diese Welt, um Alles zu sich heranzuziehen. Darum wenden alle Blicke zu ihm sich hin, neigen vor ihm sich alle Herzen, ist der Altar der Brennpunkt, zu dem alle Linien unserer Gotteshäuser hinstreben, in dessen Verherrlichung die Kunst ihre schönsten Triumphe gefeiert hat. Und wieder geht vom Altare ein Duft der Süßigkeit und eine Kraft aus, wie ehedem, da Jesus noch auf Erden wandelte [1], aus seiner heiligen Menschheit, die alle Krankheiten der Seele heilt. Und mächtiger, als der Segen, den einst die Gegenwart der Bundeslade — das Vorbild des heiligen Sacramentes — über Obededom's Haus gebracht, fließt von hier Friede und Gnade, zeitlicher und ewiger Segen aus; denn ‚ich will erfüllen dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht der Herr der Heerschaaren, und ich will Frieden geben an diesem Ort‘ [2].

Hier darum feiert der Mensch einen Gottesdienst der reinsten Anbetung, der nur in der katholischen Kirche gekannt und geübt wird, wo der Leib niedersinkt und die Seele

[1] Luc. 6, 19; 8, 46. [2] 4 Kön. 6, 12.

im Anschauen sich selbst vernichtend alle ihre Fähigkeiten und Gaben, ihr ganzes Sein als ein Opfer darbringt vor dem gegenwärtigen Gottmenschen. Der vertrauliche Ausdruck, mit dem wir diese Uebungen bezeichnen, ‚Besuchungen des allerheiligsten Sacraments', enthält eine Tiefe und Kraft des Glaubens und der Liebe, der Ehrfurcht und kindlichsten Zuversicht, wie sie nur das Gebet in der katholischen Kirche kennt. So gewiß ein König in seinem Palaste wohnt und daselbst von denen gefunden wird, welche eintreten dürfen; so gewiß Er selbst in der Krippe weilte, die er zu seinem Thron auf Erden gewählt und dort von den Weisen und den Hirten besucht wurde, so wahrhaftig er im Hause seiner Freunde einkehrte, und von Nikodemus, der Belehrung, und von Magdalena, die Verzeihung wollte, besucht wurde, eben so wirklich und wesenhaft wohnt er unter uns, daß wir ihn besuchen und Hülfe in unsern Nöthen heischen dürfen [1]. Hier spricht die Seele mit ihm in unbegrenzter Vertraulichkeit, wie von Angesicht zu Angesicht; nicht ist es der Herr, wie er furchtbar einst Moses auf dem Berge erschien [2]; mit Ihm, ihrem Lehrer [3], ihrem Vater [4], ihrem Hirten [5], ihrem Freunde [6], ihrem Bruder [7], ihrem Bräutigam [8], darf sie sich unterreden. Stille Wonne durchschauert sie; denn sie ist bei Dem, der gesprochen: Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig seid und beladen [9].

Hier vergißt sie die Welt und alle Kämpfe der Welt; wohl rüttelt der Sturmwind an den hohen Fensterbogen des Gotteshauses, in dem sie betet, aber in das Innere dringt er nicht; so sind Angst und Noth, Schmerz und alle Last

---

[1] Vgl. die meisterhafte Darstellung dieser katholischen Uebung durch Wiseman, Abhandl. über verschiedene Gegenstände. I. S. 407.
[2] Exod. 33, 11. [3] Luc. 10, 39. [4] Luc. 15, 13.
[5] Joh. 11, 14. [6] Luc. 12, 4. Joh. 15, 15.
[7] Hebr. 2, 11. Matth. 28, 10.
[8] Matth. 25, 6. [9] Matth. 11, 28.

des Lebens noch nicht vorüber, mögen noch Kämpfe und Versuchungen das Herz umtosen; aber in dem Innersten der Seele ist heilige Stille; denn sie hat ihre Heimath gefunden, wie der Sperling findet sein Haus und die Turteltaube ihr Nest. Wie lieblich sind Deine Wohnungen, Herr der Heerschaaren, mein König und mein Gott![1]

Ein geheimes Feuer geht aus von Ihm, der verborgen in seinem Zelte wohnt, und unsere Herzen brennen, wie sie einst brannten in der Brust der Jünger zu Emmaus bei der Gegenwart des Herrn, wiewohl ihre Sinnesaugen gehalten waren und sie ihn nicht erkannten; denn hier, wo das Feuer der göttlichen Liebe so mächtig lodert, fallen die Funken hinein in die kalten Herzen der Menschen und entflammen zur Gegenliebe; Gott muß uns zuerst lieben, die Liebe in uns wecken, wie die Mutter die Liebe weckt im Herzen des Kindes, daß wir aufwachen aus unserem Schlafe und ihn wieder lieben. Hier an diesem Quell heiliger Liebe wachsen die Lilien der Jungfräulichkeit, die sich ihm ausschließlich und auf ewig vermählt; hier empfangen die Herzen Muth, mit dem armen Jesu in der Krippe arm zu werden; hier lernen sie die Brüder lieben, wie Er sie geliebt, und schöpfen Kraft zur hingebenden Selbstaufopferung im Armen- und Krankendienste; hier ist der Brunnen, in den sich die Seele taucht und sich erneuert, wo sie getränkt von den Quellen des ewigen Lebens, die Jugend der Ewigkeit empfängt. Wo Christus nicht ist im heiligen Sacrament, da fehlt die treibende Kraft der Liebe, die Heilige schafft, die auch zu dem tiefst Verworfenen sich niederbeugt, um ihn wieder hinaufzuziehen[2]. Hier heilen alle Wunden, reifen alle großen

---

[1] Ps. 83, 4.

[2] Daß nur die katholische Kirche große Heilige bildet und tief Gefallene zu retten vermag, das haben Protestanten, wie Feuerbach, eingestanden. Vgl. Döllinger, Kirche u. Kirchen, S. 194.

Entschlüsse, von hier gehen aus alle Thaten heiligen, weltüberwindenden Heroismus. Und der Gläubige wird nie hinweggehen von hier, ohne geheimnißvolle Stimmen gehört, ohne überirdische Kraft geschöpft zu haben [1], ohne in der Seele ein Heimweh zu tragen nach dem Ort seiner Ruhe, das ihn immer wieder dort hinzieht, wo sein Gott ist und sein höchstes Gut.

Es gibt keine Feier auf Erden, so heilig und so hehr, als jene der ‚ewigen Anbetung‘ in der katholischen Kirche. Wenn Christus sichtbar unter uns träte, wenn der Himmel sich öffnete und der Ewige in dem Glanze seiner Gottheit vor uns erschiene, könnte sie mehr thun, als sie thut? Nun verstehen wir, warum der Katholik seine Kirche liebt und sie schmückt wie eine Braut, warum die Erde und alle Elemente ihre Gaben bringen müssen, die duftige Blume der Wiese und die edle Perle aus der Tiefe des Meeres, das Gold der fernsten Länder und den leuchtenden Edelstein; und keine Kostbarkeit ist kostbar genug. Und wie durch die Himmelsräume in nie endendem Chore die Sterne ihren Lobgesang tönen dem großen Gotte, der sie schuf, wie in der triumphirenden Kirche des Jenseits die vier und zwanzig Aeltesten niederfallen vor dem Lamme, um ihm zu singen den neuen Lobgesang durch alle Ewigkeit [2], so steigt vom Erdenrunde in der ewigen Anbetung Tag und Nacht, alle Sünden, alle Lästerungen der Welt übertönend, ein Lobgesang zu unserm Gott empor, der Mensch ward und unter uns wohnt im allerheiligsten Sacrament. Mögen die Jahrhunderte vorüber gehen, Millionen geboren werden und sterben, über allem Wehe und allem Wechsel des Lebens ruft immerfort das Lied der Anbetung: Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme Preis und Ehre und Herrlichkeit in

---

[1] Cyrill. Alex. I. 798. V. 389. ed. Migne.

[2] Offenb. 5, 9.

Ewigkeit! [1] Und der Jubel durchbricht die beengenden Mauern der Kirche [2]; wie Israel die Bundeslade [3], so tragen wir im festlichen Zuge unsern Herrn und Gott, verborgen im allerheiligsten Sacramente, durch die Straßen der Städte, durch Fluren und Felder; vor Himmel und Erde, vor Engel und Menschen bekennen wir unsern Glauben, wie einst die Jünger, die ihm trotz Spott und Haß seiner Feinde folgten durch die Gassen Jerusalems. Der Halleluja-Ruf hallt wieder von den Bergen, das müde Auge des Kranken glänzt, seine zitternden Hände sind freudig gefaltet; die Saat der Felder und die Früchte der Erde und alle Creatur empfängt den Segen des Gottmenschen, der unter den mystischen Gestalten verschleiert durch sie hinwandelt. ‚Es ist ein Stück der Herrlichkeit und der inneren Macht der katholischen Kirche,' bekennt ein Protestant [4], ‚daß sie mit ihren Gottesdiensten und Festen die Kirchenmauern durchbricht, das Heilige hinausträgt in das Leben, mit ihren himmlischen Gesängen das Geräusch der Erde zum Schweigen bringt, sich nicht scheut, den Altar auf den Straßen aufzuschlagen.' —

Die Kirche hat auf ihrem Altar den Leib des Herrn; wo aber des Herrn Leib, da ist auch sein Geist, der heilige Geist, der Geist der Wahrheit, unfehlbarer, göttlicher Wahrheit. Darum hat sie Worte des Lebens; wo sollten wir hingehen, außer zu ihr? Christus hat sich ihr gegeben bis an's Ende der Welt, Christus stirbt nicht, die Kirche, in der Christus wohnt, kann nicht sterben, nicht untergehen, wie die Secten um sie her. So ist die sacramentale Gegenwart des Herrn der tiefste Grund, auf

[1] Offenb. 5, 13.
[2] Trident. l. c. Can. VI.
[3] 2 Kön. 6, 12.
[4] Evangel. Kirchenzeitung 1856, S. 603.

dem die ganze Bedeutung und Wirksamkeit der Kirche sich erhebt[1].

Wo ein Opfer, da ist auch ein Opfermahl; wo das heilige Meßopfer gefeiert wird, da vollendet es sich im heiligen Mahl der Communion. Das Opfermahl bildete in der Ordnung des Alten Bundes und selbst bei den heidnischen Völkern einen integrirenden Bestandtheil des Opfers. Der Genuß der Gott dargebrachten und dadurch ihm geweihten und gehörenden Speise sollte den Genießenden in reale Verbindung mit der Gottheit setzen; er wird Gottes Tischgenosse. Eine Gemeinschaft mit Gott, Theilnahme an Gott im Opfermahl ist der Grundgedanke, der durch die religiösen Uebungen und Traditionen aller Völker sich hindurch zieht[2]. So schreitet denn dieß Geheimniß der Gegenwart Gottes vor bis zur höchsten Stufe, der Gemeinschaft mit Gott.

Jesus Christus ist der verheißene Immanuel — Gott mit uns. Die Verheißung ist erfüllt in der bleibenden Gegenwart des Herrn auf Erden; doch nur zum Theil ist sie hierdurch erfüllt. Nicht bloß schauen soll der Mensch seinen Gott, nicht bloß mit seinen Händen soll er ihn berühren dürfen, wie Thomas und Johannes, nicht bloß seine

---

[1] Wo kein gegenwärtiger Christus, da auch keine Kirche, keine sichtbare Anstalt zum Heile. Und wo keine sichtbare Kirche, da auch kein Christus, keine Sacramente, keine Gnadenanstalt überhaupt. Da lebt Christus nur in der Erinnerung, da sind die Sacramente nur Zeichen der Erinnerung, da ist keine wahre und eigentliche Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, das Princip der Spaltung von vornherein gegeben. Das Alles ist die nothwendige, wenn gleich nicht von allen Protestanten erkannte Consequenz der Lehre von der Rechtfertigung durch ‚den Glauben allein'.

[2] Levit. 8, 31. Deuteron. 13, 18; 16, 11. 1 Cor. 10, 18. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum S. 209, 535, 811. Gerbet, Das Dogma der Eucharistie S. 18 ff. v. Lasaulx, Studien des klassischen Alterthums S. 270 ff.

Kniee soll er umschlingen, wie Magdalena; ganz aufnehmen soll er ihn in sein Inneres, leben in ihm, durch ihn, von ihm, untergehen in ihm, wie in einem Meer von Gnade und Kraft und Heiligung, daß nicht er mehr lebt, sondern ‚Christus in ihm'. Der Mensch erträgt es schwer, bloß mit seinem Ich und von seinem Ich zu leben; er will ein Göttliches, an das er sich hingeben kann, in das er sein ganzes Wesen und Leben taucht, um so Theil zu nehmen am göttlichen Leben selbst. Daher die Macht des Pantheismus in seiner tausendfachen Gestalt, daher der falsche Mysticismus im Orient und Occident, daher die Naturvergötterung und Naturschwelgerei der Gegenwart. Immer ist es die Creatur, die flehend ihre Arme emporstreckt zu ihrem Gott, die sich hinaufringt an das Herz, aus dem sie hervorgegangen, um Leben zu schöpfen aus ihrem Lebensgrunde — und die ein Trugbild umarmt, das ihr statt des ewigen Gottes entgegentritt, den Tod empfängt und Vernichtung statt Leben und Unsterblichkeit.

Nur Gott lebt aus sich; denn er hat das Leben in sich [1], ist das Leben selbst, Grund und Quelle alles Lebens. Nicht so die Creatur; wie sie das Leben von einem Andern empfangen, so kann sie es auch nur erhalten durch die beständige Verbindung, Gemeinschaft ihres Lebens mit diesem Andern. Gott schöpft ewig Leben aus sich selbst, die Creatur aus Gott. Darum ist er das Brod, Speise, Nahrung, Lebensprincip der Engel [2]: „Ich habe eine unsichtbare Speise," spricht Raphael, ‚welche die Menschen nicht sehen können' [3]. Gott nährt ihn, seine Erkenntniß und Liebe. Der Mensch ist verleiblichter Geist, und sein Leib genommen von der Erde, darum nährt sich sein leibliches Leben von der Erde;

---

[1] Joh. 5, 26. 1 Tim. 3, 16.
[2] Ecce Panis Angelorum! Hymn. Eccles.
[3] Tob. 12, 19.

weil er selbst Erde ist, ißt er die Erde in ihren vorzüglichsten Repräsentanten, Brod und Wein [1]. Die Nahrung ist das Lebensbrod, das ihn eint mit der Mutter Erde. Unterbrich diese Gemeinschaft, hebe auf diese stete, innige Communion des Menschenleibes mit der Erde, und er siecht dahin, wie der Baum, gelöst von seiner Wurzel. Doch der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern vom Worte, das aus Gott kommt [2]. Und dieses Wort ist Fleisch geworden und hat sich uns gegeben zur Speise des Lebens. Denn ‚wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, so habet ihr das Leben nicht in euch'. ‚Wer aber mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, der lebt in mir und ich in ihm, und ich will ihn auferwecken am jüngsten Tage' [3]. In Brod und Wein empfängt der Mensch die Leben spendende Kraft Gottes, der als Schöpfer und Urheber der natürlichen Ordnung in ihnen wirksam ist zur Erhaltung des natürlichen, irdischen Lebens; unter den sacramentalen Gestalten von Brod und Wein empfängt er mit dem Fronleichnam des verklärten Gottmenschen und in ihm den Geist und die Kraft Gottes als Erlösers und Urhebers des übernatürlichen, überirdischen Lebens [4]. Alles Essen ist ein Assimiliren, Transformiren in die Substanz des Essenden [5]; die Erde wird durch die Nahrung aufgenommen, Eins mit uns, wird Mensch im Menschenleibe, von seinem Geiste beseelt und durchdrungen, vermenschlicht; denn das Höhere bewältigt und bildet das Niedere seinem Leben ein. Christi verklärter Leib aber ist stärker, als der Mensch, der ihn genießet; darum

---

[1] Corpus alitur ex terra, sagt Augustinus (De Serm. Dom. in mont. I. 1).

[2] Matth. 4, 4. [3] Joh. 6, 58.

[4] Was das Brod im natürlichen, wirkt darum im übernatürlichen Leben die hl. Communion ‚sustentando, augendo, reparando, delectando'. Eugen. IV. ad Armen.

[5] Catechism. Rom. P. II. C. 4. Qu. 18.

erfaßt er diesen, um ihn umzuwandeln, daß er sei in uns und wir in ihm, ihm einverleibt und in sein Bild umgebildet. „Iß,' spricht Augustinus, ‚aber nicht du wirst mich umwandeln in dich, wie eine irdische Speise, sondern du wirst umgewandelt in mich'[1]. Durch die Sünde ward der Mensch fleischlich, und sein Geist dem Fleische unterthan; Christus aber ward Fleisch, und in ihm ward das Fleisch geistlich, himmlisch, göttlich und der Träger aller Gnade und Glorie. Indem er daher im heiligen Sacramente uns aufnimmt und auf's Innigste mit sich vereint und durchdringt, feiern wir in der heiligen Communion das Fest unserer Verklärung und Vergöttlichung, empfangen wir den Quell aller Heiligkeit, das Unterpfand unserer künftigen Verherrlichung.

Der Contact seines jungfräulichen Leibes weiht unser sterbliches Fleisch und heilt die brennenden Wunden der Sinnlichkeit; wie ehedem wandelt er dahin über die aufstürmenden Wogen in unserer Brust, er gebietet, und eine heilige Stille tritt ein[2]. ‚Das gemeine Brod, der Erde abgerungen,' sagt Macarius[3], ‚kann das ewige Leben uns nicht

---

[1] Confess. VII. 10. Concil. Trident. Sess. XIII. Cap. 2. Catechism. Rom. l. c. Qu. 46. Leo M. Serm. LXIII. De pass. In id, quod sumimus, transimus. Gregor. Nyss. Or. catech. c. 37. ‚Wie verschiedenes Wachs im Feuer zusammenschmilzt, so werden wir durch den Genuß seines Fleisches und Blutes mit ihm vereinigt,' sagt Cyrill v. Alex. Tom. IV. p. 862. 863. p. 858. Suarez Disput. LXIII. Sect. 1: Reliqua Sacramenta non ordinantur per se primo et directe ad nutriendam charitatem propter solam majorem perfectionem ejus . ., sed ordinantur ad speciales effectus, propter quos conferunt specialia auxilia et aliquod augmentum gratiae; at vero hoc sacramentum per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo.

[2] Catechism. Rom. l. c. Qu. 51. Greg. Nyss. Orat. catech. C. 37. Vit. Moys. p. 245. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 57.

[3] Ap. Galland. III. p. 541.

geben. Jenes Brod aber, welches aus dem seligen Leibe Christi, der mit der Gottheit geeint ist, stammt, bringt durch seinen Genuß dem Menschen die Unsterblichkeit. Denn dieses mystische Brod eint den, der es genießt, mit Christo, macht ihn zu einem Gliede Christi, der Leib und das Blut des Herrn geben durch eigene Kraft die Unsterblichkeit; denn das Fleisch des Herrn wird durch den Genuß nicht zerstört, noch hört sein Blut auf, zu sein, nachdem es getrunken ist, denn beides ist mit einer unzerstörbaren Natur (Gottheit) unlösbar verbunden.' So wird durch den verklärten Leib Jesu Christi ein Lichtkeim des Auferstehungsleibes hineingelegt in den verweslichen Leib des Menschen[1], der immer auf's Neue bethaut und befruchtet wird vom Blute des Erstandenen, der ungesehen und verborgen vor dem Auge des Sterblichen heranwächst, eine himmlische Gestalt unter dem Gewande der Vergänglichkeit, ein Lichtleib im Leibe des Todes, ein Himmelsbild hinter dem Vorhange des Fleisches, — bis der letzte Schleier fällt und das hehre Ebenbild des göttlichen Urbildes diesen Leib des Todes abstreift und sein mit Christus in Gott verborgenes Leben[2] offenbar wird,

---

[1] Joh. 6, 55. Catech. Rom. l. c. Qu. 58. Cf. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. LXXIX. Art. 2. Chrysost. Hom. XXIV. 4. in I. Cor. Ambros. in Luc. 10, 49. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 35; 6, 52. 57. Ignat. ad Eph. C. 2. ‚Nicht als ein verweslicher, sondern als ein unverweslicher wird der durch den Empfang der hl. Eucharistie genährte Leib der Erde übergeben, und er wird auferstehen zur vollkommenen Unsterblichkeit,' sagt Irenäus (l. c.). Es bedarf kaum der Erinnerung, daß dieser ‚Lichtkeim', ‚Lichtleib' nicht von einer wenn auch noch so subtilen Physis zu verstehen ist; es ist eben unser Leib durch den Genuß des verklärten Leibes Christi ihm bräutlich vermählt und geeint, gewissermaßen sein Leib, der darum die Herrlichkeit seines verklärten Leibes als Vorbild und Unterpfand seiner eigenen Verherrlichung in der heiligen Communion empfängt.

[2] Col. 3, 3.

und er verklärt einzieht in die Wohnung des verklärten Herrn.

O heiliges Mahl, betet darum die Kirche, in dem Christus genossen wird; da wird gefeiert das Gedächtniß seines Leidens, der Geist mit Gnaden erfüllt und das Unterpfand der zukünftigen Glorie uns geschenkt!

Wie darum in der Gegenwart Christi im heiligen Sacrament der Drang des Menschen nach Gottes sichtbarer Gegenwart gestillt ward und alle falschen Heiligthümer fielen, wie im Opfer Christi alle Opfer der alten Welt sich erfüllten, so hat in diesem heiligen Sacrament der Mensch ein Mahl, das Gott selbst ihm bereitet, wo Gott selbst seine Speise wird. Und so ist denn die Communion die letzte und höchste That der unendlichen Liebe, deren Geheimnisse die Menschwerdung in sich schließt. Er ist der ‚Erstgeborene unter den Brüdern', unter ihm als dem Haupte soll nun der große Leib des Menschengeschlechts gesammelt werden[1], in ihm und durch ihn Ein Leib — Sein Leib, darum wie Er auf's Innigste mit Gott geeint, in ein Meer göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit getaucht. Wie der Vater in Christus und Christus im Vater, so ist Christus durch die heilige Communion in uns und wir in ihm. Und nun ist das Himmelreich zu uns gekommen; denn was ist der Himmel anders, als Eins sein mit Gott, — hier unter dem Schleier des Geheimnisses, dort von Angesicht zu Angesicht?[2]

---

[1] Ephes. 1, 10. Col. 1, 15; 2, 19.

[2] Cyrill. Alex. in Joan. XI. 11. Dialog. de Trinit. p. 407. Hilar. De Trinit. VIII. 15. Greg. Nyss. Orat. catech. C. 37. Cf. Petav. De Incarn. XII. 17. Suarez l. c. Disp. LXIV. Sect. 2: ‚Christus quasi quodam corporali amplexu apprehenditur.' Die Kirche hat die beiden extremen Anschauungen bezüglich der häufigen Communion verworfen, jene der Jansenisten Prop. XXII. Alex. VIII: Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam

Der Mensch, auf der Grenzscheide zweier Welten stehend, der Welt des Geistes und der Welt der Materie, war erschaffen als der Mittler im Reiche der Natur. Jesus Christus, indem er Mensch ward und sich einsenkte in seine Schöpfung, hat die gesammte Schöpfung, die Welt des Geistes und der Materie, in sich geeint, verklärt, vergöttlicht; so ist er Mittler geworden zwischen Gott und Welt. Und indem er in der heiligen Communion sich uns hingibt und eint, vollzieht und vollendet er an einem Jeden aus uns sein Mittleramt, zwischen dir, dem Sünder, und Gott, dem Heiligen, deiner Ohnmacht und seiner Allmacht, deiner Armuth und des Himmels Reichthum, überkleidet er deine Niedrigkeit mit göttlichem Glanze, überstrahlt er deinen Leib mit himmlischer Herrlichkeit, nimmt deine Menschheit Theil an seiner Menschheit Glorie. Im Menschen ward die Materie erhoben zum Leben des Geistes, in Christus die ganze Schöpfung zum Leben Gottes, ward die Menschheit hingezogen bis vor Gottes Thron. Was in der Menschwerdung im Haupte sich vollzog, das soll in dem heiligen Mahle sich fortsetzen, vollenden, ausgehen über alle Glieder des Leibes in immer weiteren Kreisen die Millionen und Millionen erfassend, daß Alle durch ihn zurückkehren zu Gott,

egerint. XXIII: Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers. Ebenso auch die zu laxe Auffassung Prop. LVI. Innoc. XI: Frequens confessio et communio, etiam in his, qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis. Soviel ist gewiß, die Kirche wünscht die häufige Communion der Gläubigen, vgl. Concil. Trident. Sess. XXI. Cap. 6: Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent. Sie entzieht Niemand, der frei ist von schweren Sünden, die hl. Communion, stellt aber den häufigen Empfang nach Maßgabe der Umstände dem Urtheile des Seelsorgers anheim. Cf. Innocent. XI. Decr. ‚Cum ad aures.‘

Eins werden mit Gott, ihre Glorie empfangen in Gott. Dem Geschlechte hatte er sich geeint auf die innigste Weise, wie sie nur seine Weisheit ersinnen, seine Liebe begehren, seine Allmacht ausführen konnte, — durch die Einheit der Person in der Menschwerdung. Und mit Jedem aus dem Geschlechte vereinigt er sich wieder so vollständig, als nur immer diese Einigung gedacht werden kann, in der geheimnißvollen Speise der Eucharistie [1]. Und diese Einheit, Durchdringung und Verschmelzung des Menschen mit Ihm ist so innig und so unaussprechlich, daß nur die Einheit des Vaters mit dem Sohne von dem Herrn selbst als Vorbild dieser Gemeinschaft bezeichnet wurde, daß die Vermählung nur ein schwaches Bild ist jener mystischen Ehe, welche Gott eingegangen mit der bräutlichen, begnadigten Seele, ein Hochzeitsmahl des Lammes, so unnennbar heilig und hehr [2], daß nur der heilige Geist, nicht Menschenlippen, zu dieser Feier des Brautliedes Worte fand im hohen Liede [3].

So ist Christus im heiligen Abendmahl das Ziel und Ende aller Wege Gottes auf Erden; Er der Erstgeborene, wir in ihm wiedergeboren durch die Sacramente und die Krone aller Sacramente, das Sacrament des Altares. Und so ist im heiligen Sacrament die Seitenwunde immerdar offen, aus der sein heiliges Blut geflossen [4] und fort und fort fließt, aus dem die Kirche geboren ward und immer auf's Neue geboren wird und sich erhält; so ist das heilige Sacrament das göttlich-menschliche, unsichtbar-sichtbare Band, das alle Glieder mit Ihm und unter sich verknüpft; ist das heilige Sacrament das Herz der Kirche, wo alles höhere Leben

[1] Cf. Joan. Chrysost. In ascens. Dom. Hom. n. 3.
[2] Offenb. 7, 7.
[3] Cf. Theodoret. in Cantic. Cantic. n. 3.
[4] Augustin. Tract. XV. 8. in Joan.

pulsirt, von wo der Strom des Heiles ausgeht über die Glieder. In seiner ersten Herabkunft auf die Erde ward Er das große Sacrament der Liebe [1], das kostbare Almosen des Himmels an die arme, bange Welt; durch seine fortgesetzte Menschwerdung auf dem Altare ist er eine Gottesgabe für jedes arme Menschenherz; dort hat er das Leben der Welt gebracht, hier ist er Quelle des Lebens für jeden Einzelnen; in der Menschwerdung ist er herabgestiegen, um in seiner Menschheit das Geschlecht zu Gott zu erheben; im heiligen Mahle wird er Mensch, um einen Jeden von uns zu Gott empor zu tragen! So ist das heilige Sacrament der Mutterschooß, welcher das irdische Menschenleben aufnimmt, um es zu einem göttlichen wiederzugebären; sein heiliges Fleisch und Blut ist die Saat, die er ausstreut durch alle Jahrhunderte dieser Zeitlichkeit, aus der ein göttliches Leben keimt und heranreift. Und durch den großen Leib der Kirche mit den Millionen, die bereits vollendet vor dem Throne des Lammes stehen, mit den Millionen, die noch hier auf Erden wallen, geht ein geheimnißvoller Lebensstrom, sein heiliges Blut.

Jetzt ist erfüllt jenes Wort der Schrift, welches die Einsetzung des hl. Sacramentes einleitet: Und da er die Seinen liebte, liebte er sie bis zum Ende. Die Liebe, die ihn zur Erde zog, die es seine Freude sein ließ, unter den Menschenkindern zu wohnen, hat Alles erreicht, wohin die Sehnsucht der Liebe strebt [2]. Sie hat alle Grenzen überschritten, und findet nicht Ruhe, bis sie das Herz des Menschen umgeschaffen zu einer Krippe, in der er ruht, zum Throne, wo er Gnaden spendet, bis sie den Sohn des Staubes zu sich herangezogen, ihn umarmt mit heißer Liebe, wie die Mutter ihr einziges Kind, und ganz sich in ihn hineinversenkt hat.

---

[1] 1 Tim. 3, 16.

[2] Mit Sehnsucht habe ich mich gesehnt, dieß Mahl mit euch zu feiern. Luc. 22, 15.

„Ihr werdet sein, wie Gott,' sprach der Versucher zum ersten Menschen. Das Heidenthum mit seiner Welt- und Menschenvergötterung, seinen Heroen und Apotheosen, die falsche Speculation und ihre pantheistischen Träume — dieser lange finstere Schatten in der Geschichte der Menschheit, das Alles ist erklärt in diesen Worten. Was der Versucher in lügnerischer Weise als Frucht des Unglaubens und Ungehorsams und im Naturgenuß versprochen, das ist nun gegeben: in Ihm und durch Ihn ‚theilhaftig zu werden der göttlichen Natur' auf dem Wege des Glaubens, der Demuth und Entsagung.

Da ist Alles erfüllt, Alles gegeben, was die Creatur je von Gott begehren, Gott je der Welt schenken konnte. Er hat sich selbst gegeben, mit sich und in sich den Himmel gegeben; wieder ist das Paradies auf die Erde gekommen, wieder steht der Lebensbaum in seiner Mitte, der uns nährt zur Unsterblichkeit.

Nun verstehen wir das Wort des Apostels: Adam ist das Vorbild des Kommenden [1]. Adam ist der Sammelpunkt der natürlichen Schöpfung; Christus, der neue Adam, die menschgewordene Einheit der Schöpfung mit Gott. Adam ist Vater und Haupt des natürlichen Geschlechts; Christus ist das Haupt der Erlösten, Vater der Ewigkeit. In Adam sind Alle gestorben; in Christus Alle zur Auferstehung geweiht. Die Geschichte der Söhne Adams ist die fortgesetzte Geschichte der Sünde; die Geschichte des Reiches Christi ist seine fortgesetzte Menschwerdung in den Einzelnen. In Adam kam der Fluch über die Erde und der Tod; in Christus ist der menschgewordene Segen erschienen. Im Schweiße seines Angesichts sollte Adam sein Brod der Erde abringen; durch Christus ist dieses Brod geworden zum Hochzeitsmahl mit Gott.

[1] Röm. 5, 14. Tertullian. C. Marcion. II. 4.

So ist das hl. Abendmahl die geheimnißvolle Kette, deren oberster Ring im Schooße Gottes ruht, die vom Himmel herabreicht bis zum Staub der Erde. So hat er Alles zu sich herangezogen.

Mit der Auferstehung, Beseligung und Verklärung des Menschen in Christo ist die Auferstehung und Verklärung der gesammten sichtbaren Schöpfung gegeben; denn ‚alle Creatur ist der Mensch‘. ‚Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen und das Meer ist nicht mehr. Und ich Johannes sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott vom Himmel niedersteigen, zubereitet wie eine ihrem Manne geschmückte Braut. Und ich hörte eine mächtige Stimme, die vom Throne herabrief: Siehe Gottes Wohnung unter den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Klage, noch Schmerz mehr; denn was früher war, ist vergangen . . . Und einen Tempel sah ich nicht in ihr; denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel und das Lamm. Und es ist nicht Sonne noch Mond, die Stadt zu beleuchten, denn die Klarheit Gottes erleuchtet sie und ihr Licht ist das Lamm‘ [1].

Nun ist das Seufzen der Natur gestillt [2]. In der Menschwerdung des Wortes ist es seine heilige Menschheit, die ganz mit Gott geeint wird; in der Communion der Kirche hier auf Erden ist es der Einzelmensch, der durch Christi Leib mit Gott geeint wird; in der Kirche der Vollendung ist es die gesammte Schöpfung, welche ein göttliches Leben durchdringt; dort wird die große Weltcommunion gefeiert, wo der Lichtglanz des ewigen Vaters sie durchfluthet, der

---

[1] Offenb. 21, 1—4. 22—23.
[2] Röm. 8, 10 ff.

Geist sie durchhaucht, die gesammte erlöste Creatur in Christo ein einziger Gottestempel ist, in dem er wohnt.

Darum wurzelt im Mysterium der Eucharistie das mystische Leben der Kirche [1]. In ihm ist der wesentliche Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde bereits im Princip aufgehoben. Wie Christi Seele mitten in der Angst des Todeskampfes und tiefster Schmach dennoch selig war in der Anschauung Gottes, so ruht Er im Schooße seiner Kirche, mögen auch draußen die Stürme wüthen, mag die Verfolgung toben, Sünde und Noth, Leid und Streit noch dieses Lebens Antheil sein. Und Alles ist ihr. Himmel und Erde, Luft und Meer, Sonne und Mond und die Sternenheere, die ganze Schöpfung mit ihren gewaltigen Kräften und Geheimnissen —. Alles gehört ihr; denn sie gehört Christo [2]. Da fallen die Schranken des Raumes, und unser Blick dehnt sich aus in die ungemessenen Weiten des Himmels; denn die Kirche reicht hinüber in das Reich der Verklärung; der in ihr wohnt, ist auch der Verklärten Haupt. Da fallen die Schranken der Zeit, ist keine Vergänglichkeit mehr; denn die Kirche besitzt Den, vor dem, in dem Alle leben, wenn sie auch längst gestorben sind [3]. Da ist kein Schmerz mehr, sondern Freude auch in tiefster Trübsal [4]. Da ist nicht Noth noch Mangel mehr; denn der Lebensbaum, von dessen Früchten Jene genießen, die den Sieg errungen [5], er ist gepflanzt im Paradies der Kirche und bietet täglich seine Früchte. Da ist der Tod kein Tod mehr, nur ein Schritt von der Kirche zu der Kirche, vom Himmel im Diesseits zum Himmel im Jenseits; denn indem der Sterbende das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu Christi empfängt, legt er sich vertrauensvoll auf die Schul-

---

[1] Catechism. Rom. l. c. Qu. 39 seqq.
[2] 1 Cor. 3, 22. [3] Joh. 11, 25.
[4] 2 Cor. 7, 4. [5] Offenb. 2, 7.

tern des guten Hirten, der ihn hütet und bewahrt und hindurchträgt durch die schauerliche Nacht des Todes und über den fürchterlichen Abgrund der Hölle zur Heimath. Und was wir gethan auf Erden, das thun wir fort und fort in alle Ewigkeit — Ihn lieben, preisen, anbeten; nur der Vorhang ist gefallen, der Ihn uns verhüllte — Gott ist Alles in Allem.

Hier schließt der Kreislauf des Lebens aus Gott, in Gott, zu Gott, der geheimnißvolle Ring aller Religion. Das Ende ist zurückgekehrt zum Anfang, die Creatur zu Gott, die Menschwerdung der gnadenreichen Gottheit feiert ihre Vollendung in der Vergöttlichung der verklärten Menschheit.

---

## Bemerkungen zum vierzehnten Vortrag.

### I.

Zur näheren Erläuterung heben wir den Zusammenhang der ganzen Rede des Herrn Joh. 6, 26 ff. hervor.

Joh. 6, 26 wirft der Herr den Juden das niedere Motiv vor, das sie trieb, ihn aufzusuchen, mahnt sie (27), sich um eine unvergängliche Speise zu bemühen, welche er ihnen geben werde. Wie beim Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin die leibliche Geburt und das natürliche Wasser, wird hier das sinnliche Brod Anknüpfungspunkt für ein höheres lebendiges Brod. Schon vorher (1—18) hatte er in der Brodvermehrung sich als den Herrn der Natur, durch sein Wandeln auf dem Meer (18—26) als den Gesetzen der niederen Leiblichkeit nicht unterworfen dargestellt. Die Speise, die er geben wird, ist nicht bloß seine Menschwerdung, die den Glauben an ihn fordert; denn diese ist schon eingetreten, jene aber wird erst in der Zukunft von ihm gegeben; die

Juden verstehen die Worte des Herrn von einer wirklichen Speise (31. 34) und fragen nach den Mitteln, um zu dieser Speise zu gelangen (28). Der Herr gibt ihnen die Bedingung an, es ist der Glaube an seine göttliche Sendung (29). Die Juden verlangen ein Wunder, um ihm glauben zu können, und um alsbald zu ihrem Zweck zu gelangen, fordern sie Brod, wie Moses Brod vom Himmel gab (30. 31). Nun erklärt der Herr, daß das wahre Himmelsbrod vom Vater gegeben ist (32. 33). Die Juden verlangen nach diesem Brode (34), fassen es aber wie die Samariterin (41, 15) immer noch sinnlich. Jesus bezeichnet sich selbst als dieses Brod (35) und bezeichnet den Glauben als das Mittel, um dieses Brod, das Lebensprincip der Welt, zu erlangen (35 bis 40). Die Juden sind enttäuscht und zeigen keine Neigung, auf das Gesagte weiter einzugehen (41—42). Der Herr wirft ihnen ihre Ungläubigkeit vor, bestätigt das Gesagte (43—52) und geht (52) erklärend auf jenes Brod zurück, das er zu geben versprochen (27). Es ist sein Fleisch und Blut. Auf's Neue nehmen die Juden hieran Anstoß, indem sie die Worte des Herrn roh-sinnlich verstehen. Der Herr (52—59) individualisirt nun die Art und Weise, wie seine Menschwerdung, das Lebensprincip der Welt an sich, das der Vater dieser gegeben hat, sich den Einzelnen mittheilt, Lebensprincip wird für einen Jeden aus uns, nämlich durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes, das Er als die Vollendung seines Werkes der Welt geben wird.

Eben deßwegen wird die leibliche Auferstehung als die nächste Frucht dieses ‚Bleibens in Christo und Christi in uns' dargestellt; der verklärte Leib des Erlösers wird durch seine reale Mittheilung und Gemeinschaft in uns der Keim unserer Auferstehung und Verklärung [1].

---

[1] Cf. Ignat. Ephes. C. 20: *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.*

Wäre nur von rein geistigen und moralischen Verhältnissen, nicht aber von realer Leibes- und Lebensmittheilung die Rede, dann stände die Erwähnung der Auferstehung des Leibes ohne allen Zusammenhang. Vgl. Olshausen i. h. l.: Die Läugnung der wirklichen Gegenwart Christi ist die Frucht desselben falschen Spiritualismus, welcher auch die Realität des Leibes Christi in der Menschwerdung läugnet, welche Lehre schon Johannes (1 Joh. 4, 2) bekämpft, und die nothwendig zur Läugnung der leiblichen Auferstehung führt im Sinne des modernen Rationalismus. Cf. Iren. Contr. Haeres. IV. 18, 5, welche Stelle Hase (Polemik S. 455) nur verstümmelt mittheilt.

## II.

„Wenn man den Inhalt und die Bedeutung der Transsubstantiationslehre erwägt,‘ sagt der genannte neuere protestantische Schriftsteller (Rodatz), ‚so muß man gestehen, daß die Einwürfe, die gegen die Communion unter einer Gestalt gemacht werden, in sacramentaler Beziehung nur wenig sagen wollen. Wenn Leib und Blut sich zunächst jedes unter seiner gegebenen Gestalt offenbart, so folgt daraus noch nicht, daß wer nur eines von beiden erhält, auch nur den halben Christus erhalte; denn der Glaube an das Verwandlungswunder geht nicht auf das Leibliche in Christus aus, sondern auf das Göttliche vermittelst des leiblichen Vehikels, und eine Lehre, wie diese, welche die höchste Resignation von Seite der Sinne und Vernunft fordert, indem sie Glauben an die Substanzen des Fleisches und Blutes unter den Accidenzen des Brodes und Weines verlangt, trifft gewiß kein Einwurf, wie der, daß die göttliche Natur je auf beide Elemente vertheilt sein müsse, wie es verschiedene materielle Bestandtheile im Leibe sind. Die Verwandlung ist übrigens nach der Lehre der Katholiken selbst Ziel und Zweck des Consecrationsactes; mit ihr ist zugleich die Wirkung des Sacramen-

tes gegeben, und sowie demnach überhaupt der physische Genuß seine Wichtigkeit verliert (?), so muß insonderheit die äußere Form dieses Genusses ohne weitere Folge für die Wirkung des Sacramentes eine gewisse Willkür gestatten, und es muß unter diesen Umständen der Kirche allerdings unverwehrt sein, eine liturgische Regel zu bestimmen, wodurch dieser Willkür Grenzen gesetzt werden[1]. Wenn sich daher die Katholiken über den Ernst und die Wichtigkeit, womit die Lutheraner diese Sache behandeln, wie über die Heftigkeit wundern, womit die Letzteren wider die katholische Communion als unchristlich eifern, wenn sie hierin einen neuen Beweis tadelnswürdiger Inconsequenz sehen, da doch die Grundlehre von Christi substantieller Gegenwart beiden gemein ist, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß die Form des lutherischen Lehrbegriffes einigen Anlaß zu dieser Rüge geben kann.' — Eine Reihe von Gründen für die Bestimmung der Kirche, das Abendmahl nur in einer Gestalt zu reichen, gibt Gerson bei Mansi, Coll. Conc. XXVIII. p. 431: Wurde ja die hl. Eucharistie nur unter einer Gestalt aufbewahrt und wenigstens bis zum siebenten Jahrhundert nur unter dieser Gestalt den Kranken gereicht; bei epidemischen Krankheiten ist die Enthaltung von dem gemeinsamen Kelche geradezu geboten. Cf. Pelliccia, De Eccl. Polit. III. 1 seqq.

III.

‚Es sprach der Herr', sagt Hilarius[2]: ‚Damit sie Eins seien, gleichwie auch wir Eins sind, damit sie vollendet sind in Einem (Joh. 17, 22. 23). Ich frage, ist Christus nun in uns durch die Wirklichkeit seiner Natur oder bloß durch die Uebereinstimmung unseres Willens? Denn wenn das

---

[1] Sie hat dieß gethan. Concil. Trident. Sess. XXI. Can. II.
[2] De Trinit. VIII. 13—18.

Wort in Wahrheit Fleisch geworden und wir in Wahrheit das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn genießen; wie kann man annehmen, er sei in uns nicht nach seiner Natur, da er durch seine Geburt als Mensch die Natur unseres Fleisches untrennbar angenommen hat und uns die Natur seines Fleisches mittheilt, um uns durch das Sacrament seiner ewigen Natur theilhaftig zu machen? So sind wir Alle Eins, weil der Vater in Christo und Christus in uns ist. Wer also läugnen will, daß der Vater seiner Natur nach in Christo sei, der muß zuerst läugnen, daß der Natur nach er in Christo und Christus in ihm sei; der Vater in Christo und Christus in uns, so sind wir Eins in ihnen. Wenn daher Christus in Wahrheit das Fleisch unseres Leibes angenommen, und jener Mensch, den Maria gebar, in Wahrheit Christus ist und wir in Wahrheit unter dem Geheimnisse das Fleisch seines Leibes empfangen und so Eins sind, weil der Vater in ihm ist und er in uns; wie kann man von einer bloßen Einheit des Willens reden, da die Eigenthümlichkeit der Natur, die wir durch das Sacrament empfangen, ein Sacrament vollkommener Einheit ist? . . .

Er ist also in uns durch sein Fleisch, und wir in ihm, und mit ihm ist zugleich das, was wir sind, in Gott. Hätte Christus nur von einer Einigung dem Willen nach sprechen wollen, warum stellte er (Joh. 14, 19 ff.) eine Stufenfolge und Ordnung der zu vollziehenden Einheit dar? Nur deßwegen, damit wir glauben, daß, gleichwie er im Vater durch die Natur der Gottheit, so hingegen wir in ihm sind durch seine leibliche Geburt und er hinwiederum in uns durch das Geheimniß der Sacramente; und damit so eine vollkommene Einheit durch den Mittler gelehrt würde, da, während wir in ihm sind, er selbst im Vater ist und im Vater bleibend zugleich in uns bleibe, und wir so vollendet werden zur Einheit mit dem Vater. Da der Sohn aus ihm geboren ist, so ist er seiner Natur nach in ihm und so sollen auch wir in

ihm der Natur nach sein, da er der Natur nach in uns weilet. . . . Er lebt durch den Vater (Joh. 6, 57. 58), und wie er durch den Vater lebt, so leben auch wir durch sein Fleisch. . . Das ist also die Ursache unseres Lebens, daß wir in uns fleischlichen Menschen Christum haben, der durch sein heiliges Fleisch in uns weilt, und wir nun leben in derselben Weise durch ihn, wie er lebt durch den Vater. Er lebt durch den Vater, da seine Geburt ihm nicht eine fremde oder geschiedene Natur gab; denn was er ist, ist er von ihm, und doch ist er von ihm nicht durch eine Unähnlichkeit der Natur geschieden, da er in sich durch die Geburt den Vater hat in Kraft seiner Natur. So sind wir mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater nicht bloß durch unseren frommen Willen verbunden, sondern es ist durch die Ehre des Sohnes, die uns gegeben ward, und durch den Sohn, der in uns dem Fleische nach weilet, wodurch wir in ihm leiblich und untrennbar geeint sind, das Geheimniß der wirklichen Einheit der Natur zu preisen.'

In ähnlicher Weise spricht Cyrillus von Alexandrien [1]:

Da die physische Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes festgestellt ist, sehen wir zu, wie auch wir leiblich und geistlich eins sind unter uns und mit Gott. Der Eingeborene, der aus dem Wesen Gottes des Vaters hervorgeht und seinen Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist Fleisch geworden, und mischte sich gleichsam unserer Natur ein durch eine unaussprechliche Verbindung und Einigung mit diesem irdischen Leibe; damit er dasjenige, was seiner Natur nach weit von einander entfernt ist, in sich vereine und die

[1] In Joan. XI. 11. Demselben Gedanken begegnen wir bei Cyrillus von Jerusalem (Catech. Mystag. IV), Gregor von Nyssa (Orat. catech. magn. C. 37), Johannes Chrysostomus (Hom. XLVI in Joan. Hom. XXIV in Ep. I. Cor.), Athanasius (C. Arian. Or. IV.), Isidor von Pelusium (Ep. III. 195).

Menschen so der göttlichen Natur theilhaftig mache. . . . Damit wir nun zur Einheit mit Gott und unter einander gelangen, hat der Eingeborene in seiner Weisheit und nach dem Rathschlusse des Vaters einen ganz besonderen Weg erdacht. Mit einem Leibe, dem seinigen nämlich, die Gläubigen durch die geheimnißvolle Communion segnend, macht er sie zu Einem Leibe mit sich und unter einander (συνσώμους). . . . So sind wir demnach Alle in dem Vater, Sohne und Geiste, durch die Einheit des Verhältnisses und die Gleichförmigkeit in der Frömmigkeit und durch die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und des einen hl. Geistes.

---

## Fünfzehnter Vortrag.

# Himmel und Hölle.

Gnade und Glorie. — Christus das Unterpfand unserer Glorie. — Uebernatürlicher Charakter des jenseitigen Lebens. — Das Jenseits des Heidenthums und Rationalismus. — Die Anschauung Gottes. — Ihr Wesen. — Ihre Folgen. — Ewiges Leben. — Einwendungen des Rationalismus. — Kein Fortschritt in's Endlose. — Unterschiede in der Seligkeit. — Die jenseitige und diesseitige Kirche. — Verehrung und Anrufung der Heiligen. — Hölle. — Ewigkeit der Höllenstrafen. — Aussprüche der Schrift. — Falschheit der Lehre von einer allgemeinen Wiederherstellung. — Rechtfertigung des katholischen Dogma's. — Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Weisheit. — Keine Vernichtung der Bösen. — Keine Rückkehr. — Art der Strafen.

Himmel und Erde, Schöpfung und Erlösung, Gnade und Freiheit, die natürliche und die übernatürliche Ordnung, die Offenbarung Gottes in der Geschichte der Welt wie sein stilles Walten in dem Herzen des Menschen — was wollen sie, was bezwecken sie? Das ewige, selige Leben; denn ‚wegen uns Menschen und wegen unseres Heiles ist Er vom Himmel niedergestiegen‘ [1]. Die Menschwerdung Gottes in Christo ist der Mittel- und Höhepunkt, dem die alte Welt entgegenstrebte, den alle Ereignisse der Geschichte vorbereiten,

---

[1] Symbol. Nicaen. 1 Petr. 1, 9: Das Ziel eures Glaubens, das Heil der Seelen.

wo die Fülle der Gnade erscheint, Himmel und Erde sich berühren; in ihm ist die Eingliederung der Menschheit in das ewige, selige Leben Gottes central vollzogen; von hier geht sie aus, in immer weiteren Kreisen die Menschheit erfassend, dem mystischen Leibe des Gottmenschen — der Kirche — sie einend und dadurch erlösend, weihend und heiligend und so den ‚Samen Gottes'[1] in sie legend.

So besitzt die Kirche, weil sie Christi Leib besitzt und ist, das ewige Leben; denn die Gnade ist die Wurzel, die Verhüllung der Glorie; aber ‚noch ist nicht erschienen, was wir sein werden'[2], noch muß der Schleier liegen auf dieser überirdischen Schönheit unserer Seelen; so lange wir im Fleische wandeln, schauen wir Gott nicht mit entschleiertem Angesicht[3]. Denn unverhüllt geschaut, zöge die ewige Schönheit Gottes und die höchste Liebe uns mit Uebermacht zu sich hin, und es würde jene Unbeweglichkeit des Willens, jene Unmöglichkeit des Sündigens eintreten, die nur Antheil der Seligen ist, Lohn nach der Arbeit und Krone nach dem Kampf[4]. So lange wir noch in dieser Sichtbarkeit wandeln, müssen wir streiten und leiden, wie ja auch unser Haupt, der Herr der Kirche, in den Tagen seines Wandelns auf Erden ein Leben der Entäußerung und Erniedrigung lebte[5]. Wie darum dem Haupt der Kirche erst dann die Auferstehung ward und Verklärung, als sein wahrer Leib am Kreuze ausgerungen hatte, so wird auch dann erst für die Kirche, seinen mystischen Leib, der Verklärungsmorgen anbrechen, wenn sie den Kampf dieses irdischen Lebens durchgekämpft hat und das letzte Glied des mystischen Leibes in Liebe, Streiten und Leiden herangereift ist zu der Aehnlichkeit des Hauptes[6].

---

[1] 1 Joh. 3, 9. [2] 1 Joh. 3, 2. [3] 2 Cor. 3, 18.

[4] Thom. C. Gent. IV. 92. Anselm. Proslog. C. XXIV. Basil. De Spir. sto. C. 9.

[5] Marc. 6, 3. Philipp. 2, 8. 9.

[6] Quia resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo,

Dann ist das Ende, die volle, ganze Verwirklichung des Heils nach dem Bilde des verklärten Heilandes, wo die Kirche nicht mehr leidet noch streitet, nur Triumphe feiert durch alle Ewigkeit. Und dann wird in der Kirche und durch die Kirche der gesammten Schöpfung die Vollendung [1]. Die ganze Schöpfung, Himmel und Erde, kam bei der ersten Erscheinung des Herrn ihm dienend entgegen und empfing die Weihe der Hoffnung; so soll nun auch die gesammte Schöpfung von der Erlösungsgnade durchdrungen, ‚ein neuer Himmel' werden und ‚eine neue Erde'.

Wie die ersten Worte der Genesis das imposante Portal bilden zu der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, so ist das letzte Buch der hl. Bücher, die Offenbarung Johannis, welche in großen, gewaltigen Umrissen die Vollendung dieses Reiches und das ewige Leben in Gott schildert, ihr würdiger Schluß. „Komm, Herr Jesu' — das ist das letzte Wort der Apocalypse, das letzte Wort der ganzen hl. Schrift — der letzte Seufzer aller Herzen, der stete Ruf der Menschheit seit Anfang der Schöpfung. Und diesem letzten Ziele ist Alles zugewendet, Alles strebt Ihm entgegen, dient Ihm; das „Heil der Seele' ist es, was vom Anfange an die heilige Lehre und Geschichte beseelt, und am Ende in seiner Verwirklichung heraustritt.

Die Lehre der Kirche verbreitet sich sowohl über das Schicksal eines jeden Einzelnen unmittelbar nach Ablauf dieses irdischen Lebens, wie über den Abschluß des ganzen

---

qui resurgens jam non moritur, ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur. Thom. Aquin. Summ. theol. Suppl. Qu. LXXVII. 1. III. Qu. LXIX. Art. 3: Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed ejus virtute auferentur a justis in resurrectione... Conveniens est, ut id agatur in membro incorporato, quod est actum in capite.

[1] Röm. 8, 18—24.

Lebens der Menschheit und die Vollendung der gesammten Weltcreatur. Vernehmen wir zuerst ihre Lehrbestimmungen.

‚Eine jegliche von Sünden reine Seele‘, heißt es im Concil von Florenz [1], ‚wird alsbald in den Himmel aufgenommen und schaut Gott den Dreieinigen wie er ist, nach Maßgabe ihrer Verdienste, die eine in vollkommenerer, die andere in weniger vollkommener Weise [2].‘ Diese Anschauung Gottes geht keineswegs aus den bloßen Kräften der Natur hervor [3], sondern findet in übernatürlicher Weise statt, noch hebt sie die Unbegreiflichkeit Gottes für jeden geschaffenen Geist auf [4]. Mit diesen Worten hat die Kirche zusammengefaßt, was die Schrift fast auf jeder Seite uns verkündet und die Väter und Lehrer der Kirche von jeher ausgesprochen haben.

‚Wo ich bin‘, spricht der Herr [5], ‚da soll auch mein Diener sein.‘ Wer über Weniges getreu war, den will er über Vieles setzen, er soll ‚eingehen in die Freude seines Herrn‘ [6] und nach

---

[1] Decret. Unionis ap. Labb. T. XIII. Col. 1167: Credimus ... illorum animas, qui nullam omnino maculam incurrerunt, in coelum mox recipi et intueri ipsum Deum trinum et unum sicuti est. Concil. Trident. Sess. XXV. De Invoc. Sanctor.

[2] Concil. Florent. l. c. Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXXII. Profess. Fid. Graec. a Gregor. XIII. ed. Const. ‚Benedictus Deus‘ (1336): Sancti vident divinam essentiam visione intuitiva et faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente.

[3] Dieß war die Lehre der aftermystischen Secte der Beguinen und Begharden im 14. Jahrhundert, verworfen auf dem Concil von Vienne 1311. Cf. Thes. damn. a Congreg. Inquis. d. 18 Sept. 1861. Th. I. II.

[4] Concil. Lateran. IV. Cap. Firmiter. Vatic. De fid. cath. Cap. I. Papst Nicolaus V. bestätigte 1449 die Verwerfung des Satzes des Augustinus v. Rom: Anima Christi videt Deum tam clare et intense, quantum clare et intense Deus videt se ipsum.

[5] Joh. 12, 26; 14, 2. 2 Cor. 5, 5.

[6] Matth. 25, 23. Philipp. 1, 23. 2 Cor. 5, 8. Hebr. 12, 24.

diesem sterblichen Leben alsbald bei Christus sein. Es ist ein ‚Eingehen in das ewige Leben‘ [1], ‚ein Besitznehmen von dem Reiche, das bereitet ist vom Anfange‘ [2]. Da sollen die Erwählten empfangen ‚eine unverwelkliche Krone‘ [3]. Da werden sie ‚ausruhen von ihren Mühen‘ [4], alle Thränen wird Gott abwischen von den Augen seiner Heiligen, und ‚es wird nicht mehr sein weder Trauer noch Klage noch irgend ein Schmerz, denn das Alte ist vergangen, nun soll Alles neu werden‘ [5]; alle ‚Trauer ist in Freude verwandelt, die Keiner mehr von ihnen nimmt‘ [6]. Da werden sie ‚Gott schauen‘ [7], ‚sitzen auf dem Throne‘ [8], Antheil haben an seiner Majestät, Herrlichkeit und Herrschaft [9]; berufen ‚zum Hochzeitsmahl des Lammes‘ [10], werden sie Gott erkennen, wie sie selbst erkannt sind [11], ihm ‚ähnlich werden‘ [12], erhoben ‚zur Gemeinschaft der göttlichen Natur‘ [13], ihn ‚schauen, wie er ist‘ [14] und herrschen mit ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit [15].

Schon bei oberflächlicher Betrachtung erscheint uns hier das Eigenthümliche und Auszeichnende der christlichen Seligkeitshoffnungen im Gegensatze zu einer bloß philosophischen Unsterblichkeitslehre. Letztere ist nur ein dürftiger Rest, ein schwacher Schatten der christlichen Lehre vom jenseitigen seligen Leben, eine farblose Abstraction gegenüber der concreten, lebensvollen Darstellung der hl. Schrift.

Doch, wie haben wir uns das ewige Leben zu denken? Gehört das Christenthum in seinen Lehren und Thaten einer

---

[1] Matth. 25, 46. [2] Matth. 25, 34.

[3] 2 Tim. 4, 6. 1 Petr. 5, 4.

[4] Offenb. 14, 13. Hier ist jeder Gedanke an einen Seelenschlaf oder eine Verzögerung der Anschauung Gottes ausgeschlossen.

[5] Offenb. 7, 17. [6] Joh. 16, 22.

[7] Matth. 5, 7. [8] Offenb. 3, 21.

[9] Matth. 19, 28. Röm. 8, 17. 1 Cor. 6, 2 ff. 2 Tim. 2, 11.

[10] Offenb. 19, 9. [11] 1 Cor. 13, 12.

[12] 1 Joh. 3, 2. [13] 2 Petr. 1, 4.

[14] 1 Joh. 3, 2. [15] Offenb. 22, 5.

übernatürlichen, geheimnißvollen Ordnung an, ist sein innerstes Wesen nichts als Wunder und Geheimniß, dann kann das ewige Leben nicht anders denn als ein höchstes Wunder, das erhabenste Geheimniß gedacht werden; ist es ja doch die höchste Blüthe und reife Frucht des Gnadenlebens, das Gott durch seinen Geist in die Menschheit gepflanzt hat. So gewiß darum das innerste Wesen Gottes dem Blicke des Geistes unerkennbar ist und nur im Glauben erfaßt wird, so gewiß bleibt uns, so lange wir in dieser Zeitlichkeit wallen, diese Theilnahme an der Natur Gottes, an seinem Leben und seiner Seligkeit ein Geheimniß; denn ‚kein Auge hat es gesehen und kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Er allein hat es uns geoffenbart durch seinen Geist‘ [1]. Wie der Blindgeborene nicht die Schönheit des Lichts und den Glanz der Farben, so wenig mag der natürliche Mensch die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens ahnen. ‚Diese Glorie, diese Schönheit, diese Majestät, die unsere Seligkeit sein wird, ist über alle Gedanken, Gefühle und Worte erhaben; was Gott seinen Freunden bereitet hat, übersteigt allen Glauben, übertrifft unsere Hoffnung und Liebe, unsere Wünsche und unser Verlangen. Diese Seligkeit kannst du erwerben, aber nie würdig schätzen, verdienen, aber nicht beschreiben‘ [2]. In einzelnen dunkeln Bildern, den Zuständen dieses irdischen und natürlichen Lebens entnommen, hat die Schrift darum angedeutet, was auf uns wartet, um so Ahnung und Verlangen zu wecken in der Brust der Gläubigen, die aber nicht in sinnlicher Weise zu deuten sind, die wir jedoch ebenso wenig in einen einseitigen Spiritualismus verflachen dürfen [3]; denn

---

[1] 1 Cor. 2, 7—12.

[2] Augustin. Serm. XXXVII.

[3] Wenn in früherer Zeit bei populären Darstellungen des seligen Lebens nach der einen Seite Ausschreitungen vorkamen, so berechtigt

sind es auch nur Bilder des Kommenden, so bieten sie doch Analogieen, denen eine Wirklichkeit zu Grunde liegt. Das war eben das grundfalsche Element in den heidnischen Vorstellungen vom jenseitigen Leben, daß sie es mit sinnlichen Freuden ausschmückten; daher die Ohnmacht dieser Vorstellungen vom Jenseits zur Begründung eines sittlichen und wahrhaft menschlichen Lebens; wohl bewies dem gegenüber die Philosophie, daß Sinnesfreuden nicht das höchste Gut der Seele sein können [1]; aber auch sie erwies sich machtlos, da sie dem jenseitigen Leben keinen Grund zu geben vermochte [2], in dem es wurzelt, die Quelle nicht kannte, an der es sich tränkt, Jenen nämlich, der gesagt: Ich bin die Auferstehung und das Leben [3].

Substanz und Mittelpunkt unserer Seligkeit ist die Anschauung Gottes [4]. ‚Er krönt und ist selbst die Krone, er verheißt und ist selbst die Verheißung, er vergilt und ist selbst die Vergeltung, er lohnt und ist selbst der Lohn' [5].

---

dieß nicht zu dem andern, von dem sentimentalen Rationalismus beliebten Extreme, welches den reichen Inhalt der christlichen Eschatologie bis zu einem bloßen ‚Wiedersehen auf einem schöneren Sterne' abgeklärt hat. Unser Gott wohnt im ‚Lande der Lebendigen'; der Rationalismus ist herabgesunken auf die Vorstellung heidnischer Völker, die nur ein ‚Reich von Schatten' kennen. Aber auch dem Vorwurf des Anthropomorphismus, den er der christlichen Vorstellung macht, entgeht er nicht, indem er bei dem ‚Wandern von Stern zu Stern' und der ‚Fortdauer unserer Gefühle' ein Fortleben in gemein irdischer Weise erwartet.

[1] Cf. Platon. Phileb. p. tot. Aristotel. Ethic. Nic. X. 2. 4. 5. Cic. Qu. Tusc. V. 29 seqq.

[2] Indem Platon (Phaed. p. 114) von dem Loose jener spricht, deren Leben ein ‚ausgezeichnet heiliges' war, gesteht er, daß er ihr Leben im Jenseits zu schildern nicht im Stande sei.

[3] Joh. 11, 25. Cf. Platon. Phaed. per tot. Cic. l. c. I.

[4] Dann werden wir ihn schauen von Angesicht zu Angesicht. 1 Cor. 13, 12.

[5] (Pseudo) Augustin. Soliloq. XXXVI.

„Der himmlische Lohn,‘ sagt der hl. Bonaventura [1], ‚besteht seinem Wesen nach in der Anschauung, dem Genusse und Besitze des einen höchsten Gutes, d. i. Gottes, welchen die Seligen schauen werden von Angesicht zu Angesicht,‘ d. i. entschleiert und ohne Verhüllung; in höchstem Entzücken und Verlangen werden sie seiner genießen, ewig werden sie ihn festhalten, so daß sich erwahrt das Wort des hl. Bernhard [2], daß Gott für die Erkenntniß sein wird eine Fülle von Licht, für den Willen eine Quelle des Friedens, für die Erinnerung ein ewiges, ununterbrochenes Leben [3]. ‚Ich will dein übergroßer Lohn sein,‘ hat der Herr am Anfange der Geschichte dem Abraham verheißen; das ist das Wesen der Seligkeit, das Ziel der gesammten Heilsökonomie, und nichts anderes kann es sein. Denn ‚Gott,‘ sagt wieder Bonaventura, ‚hat den vernünftigen Geist geschaffen und so nahe zu sich hinaufgezogen, und durch das Bild der Dreieinigkeit, das er ihm aufgeprägt, für sich befähigt. Darum kann nichts, was unter Gott ist, den vernünftigen Geist lohnen und sättigen. Darum wird ihm zum Lohne die Aehnlichkeit der Herrlichkeit Gottes, wodurch er mit seiner Erkenntniß

---

[1] Breviloq. VII. 7.

[2] In Cantic. Serm. XI. 5.

[3] Luce intellettual piena d' amore,
Amor di vero ben pien' di letizia,
Letizia, che trascende ogni dolzore.
Dante, Parad. XXX. 40.

Vgl. Thom. Aquin (Suppl. Qu. LCV per tot.). Nach den verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, haben wir das Wesen der Seligkeit bald als Erkenntniß, bald als Liebe, bald als Freude zu fassen. Dieses dreifache Glück der Seligen nennt die Schule ‚dotes‘, die Mitgift der Seele beim Hochzeitsmahl des Lammes, entsprechend dem Glauben, der Hoffnung und Liebe auf Erden. Cf. Suarez, Disp. theol. Tom. IV. Tract. I. Disp. VII. Sect. 1. Disp. XI. Sect. 1. ‚Tantum gaudebunt,‘ sagt Augustinus, ‚quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent.‘

klar ihn schaut, mit seinem Willen vollkommen ihn liebt, in seinem Gedächtnisse ihn in Ewigkeit besitzt, so daß die Seele ganz beschenkt wird in ihren drei Grundvermögen, ganz Gott ebenbildlich, ganz ihm vereinigt wird, ganz in ihm ruht.'

Das also ist' die Glorie, jene Herrlichkeit, welche die Seligen zur Aehnlichkeit mit Gott erhebt; denn die Anschauung Gottes und die aus ihr fließende Liebe und Beseligung liegt weit hinaus über dem Vermögen eines jeden creatürlichen Geistes; ist doch die Creatur durch einen unendlichen Abstand von Gott geschieden [1], und wenn jeder übernatürliche Act ein entsprechendes Princip fordert, so gilt dieß in höchster Weise von der Anschauung Gottes. Darum wird die Seele erhoben weit hinaus über die Grenzen aller Creatur, umgebildet in das Bild Gottes, in ihm und durch ihn vergöttlicht [2], damit wir so, wie wir einst das Bild des irdischen Adam trugen, nun auch tragen das Bild des himmlischen [3], denn nicht ohne Gott schauen wir Gott [4]. Die Stadt Gottes bedarf der Sonne nicht, noch des Mondes, daß sie ihr leuchten; denn die Klarheit Gottes erleuchtet sie [5]. ,Die göttliche Wesenheit,' erklärt der hl. Thomas [6], ,überschreitet Alles, was vom creatürlichen Geiste gedacht werden kann, darum kann kein creatürliches Gedankenbild ihn vollkommen und adäquat darstellen, da jede creatürliche

[1] Gregor. Naz. Orat. II. 75.

[2] 1 Cor. 15, 49. Cf. Cyrill. Alex. C. Nestor. III. 3.

[3] Wir werden umgebildet in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit vom Geist des Herrn, um zu schauen unverhüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn. 2 Cor. 3, 18.

[4] Iren. Adv. Haeres. IV. 6. Ps. 35, 10: In Deinem Lichte schauen wir das Licht.

[5] Offenb. 21, 23.

[6] Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 1. Art. 5. Cf. C. Gent. III. 53. 54.

Form einseitig ist und begrenzt; darum muß sich Gott selbst mit dem creatürlichen Geiste verbinden, damit dieser Gott schaue, wie er ist, das Wesen Gottes selbst informirt den endlichen Geist, wird die intelligible Form seiner Erkenntniß.' „Indem der Geist uns gewissermaßen in seine eigene Wesenheit umbildet,' spricht Cyrill von Alexandrien[1], ‚wird Christus in uns gebildet.' Es ist das Licht der Glorie[2], welches, ausgegossen über die Seele, diese erhebt und befähigt, Gott zu schauen und zu genießen. Wie wir darum, vom Lichte der Sonne erleuchtet, diese körperlichen Gegenstände wahrnehmen, und durch die Sonne die Sonne selbst sehen, wie wir im Lichte der Vernunft die Vernunft erkennen, so ist es Gott, durch den wir Gott schauen. Und wie Jene, welche das Licht schauen, vom Lichte umflossen dessen Glanz schauen, so sind auch Jene, welche Gott schauen, in Gott und empfangen Antheil an seinem Glanze[3]. Wie darum das Feuer die Masse Erz ganz durchdringt und durchglüht und in gewissem Sinne zur lodernden Flamme umgestaltet, so ist es Gottes Geist, der den geschaffenen Geist erfaßt und mit seiner Gluth durchdringt und in sein eigenes Bild umgestaltet. Das ist jene Klarheit, die Verklärung des geschaffenen Geistes, welche der Herr den Seinen verheißen hat[4]; das ist die eigentliche Feuertaufe, wo die

---

[1] C. Nestor. III. 2.

[2] Cf. Clement. Ad nostr. de Haeret. bei Labb. Coll. Conc. Tom. XI. P. II. col. 1566. Thom. Aquin. l. c. Art. 6: Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. Cf. Suarez, Disp. theol. T. I. L. II. 9. 14 seqq.

[3] Qui vident Deum, intra Deum existentes, percipientes ejus claritatem, quae claritas eos vivificat. Iren. l. c. IV. 21. Hilar. De Trinit. I. in fin.

[4] Joh. 17, 22.

Seele eintaucht in den lichtreinen Glanz des göttlichen Geistes, der sie ganz umfluthet und durchglüht, ausglüht und hinwegnimmt von ihr, was niedrig ist und irdisch, aus der sie hervorgeht, licht im Lichte, gezeichnet mit dem leuchtenden Siegel des Geistes, ganz verklärt und vergöttlicht. So erscheint im Reiche der Seligen die unübertroffene Größe Gottes gewissermaßen übertroffen durch seine Güte, in welcher er sich zur Anschauung hingibt [1].

Doch vernehmen wir hierüber die Lehre des Römischen Katechismus [2], der einfach, tief und klar uns das Wesen der Anschauung Gottes schildert:

Der hl. Johannes I. 3, 2 bezeichnet ein Doppeltes als zum Wesen der Seligkeit gehörig; daß wir nämlich Gott sehen werden, wie er in seiner Natur und Wesenheit ist, und daß wir zu Göttern umgestaltet werden. Denn die seiner genießen, ob sie gleich ihre eigene Wesenheit behalten, ziehen doch eine wunderbare und fast göttliche Form an, so daß sie eher als Götter denn als Menschen erscheinen. Warum aber solches geschieht, dieß wird daraus klar, daß ein jedes Ding entweder in seinem Wesen, oder im Bilde und in der Aehnlichkeit erkannt wird. Da aber nichts Gott ähnlich ist, so daß wir mit Hülfe solcher Aehnlichkeit zur vollkommenen Erkenntniß seiner gelangen könnten, so folgt, daß Niemand dessen Natur und Wesenheit schauen kann, es sei denn, daß eben diese göttliche Wesenheit sich mit uns verbindet.... Weil es nicht geschehen kann, daß irgend eines geschaffenen Wesens Aehnlichkeit ebenso rein und geistig ist wie Gott, so können wir aus keines geschaffenen Wesens Aehnlichkeit Gott schauen. — Dazu kommt, daß alle geschaffenen Wesen nur einen bestimmten Grad von Vollkommenheit an sich tragen. Aber Gott ist unendlich und kein

[1] Iren. l. c. IV. 20.
[2] P. I. C. XIII. Qu. 6. Gregor. Naz. VII. 23.

geschaffenes Wesen kann seine Unendlichkeit fassen. Daher bleibt nur jene eine Art und Weise übrig, die göttliche Wesenheit zu schauen, daß sie sich nämlich mit uns verbindet und auf eine unbegreifliche Weise unsere Intelligenz erhebt und wir so fähig werden, seine Natur zu schauen. Dieß aber erreichen wir durch das Licht der Glorie, dessen Glanz uns überstrahlt; denn die Seligen sehen Gott immer gegenwärtig.

Und so schaut der Selige den dreieinigen Gott, im Geiste den Sohn und im Sohne den Vater [1]. Wie die Erlösung und Heiligung hier auf Erden sich vollzieht durch den Sohn im Geiste, so schauen auch die Seligen Gott den Vater durch den Sohn im Geiste, so strömt in und durch den Sohn, der in seiner menschlichen Natur das Haupt und der Erstgeborne des neuen Reiches ist, ewig die Seligkeit vom Vater auf Alle über, die, seinem heiligen Leibe eingegliedert und von seinem Geiste durchhaucht, Eins mit ihm geworden sind. So ist ewig der Vater durch den Sohn im Geiste gegenwärtig in allen Erlösten und Seligen, Alles durchwehend und durchdringend [2], alle Kraft der Seele, alle Erkenntniß ihres Geistes, alle Liebe ihres Herzens. Von Hause aus ist die menschliche Seele eine Analogie des dreieinigen Gottes in ihrer Substanz, Erkenntniß- und Willenskraft. Was aber hier in diesem Leben der Zeitlichkeit nur als ein schwacher Reflex erscheint, das wird ein reines Bild dann, wann die menschliche Natur erhoben wird und theilhaftig der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens. Es ist der Geist, hier auf Erden das Princip der Gnade und des Glaubens, dort das Princip der Glorie, welcher, der Seele geeint, sie

---

[1] Basil. De Spirit. Sanct. C. 18. Gregor. Naz. Orat. XXVIII. 17. XXXII. 15. Iren. IV. 20.

[2] Die Klarheit, die du mir gegeben, gab ich ihnen... Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollständig Eins seien. Joh. 17, 22. 23.

zu jenem Worte hinführt, das Gottes Wesen und das Wesen aller Dinge ausspricht, in dem die Seele den Vater und durch den Vater die Reiche der Wahrheit schaut. Und indem sie durch den Geist im Sohne den Vater schaut, geht aus dieser Anschauung eine Liebe hervor, ähnlich der Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, die sie hineinzieht in das ewig hin- und herfluthende Meer der flammenden Liebe, mit welcher die drei göttlichen Personen sich selbst lieben und selig sind in dieser Liebe.

Doch suchen wir dieß noch in anderer Weise unserem Verständnisse nahe zu bringen.

‚Sie gehen ein in das ewige Leben'[1]. Was ist unser Leben, das Leben des Geistes überhaupt? Ein Dasein, die Verwirklichung und Thätigkeit einer immateriellen von der Materie unabhängigen Substanz; sie bethätigt sich vor Allem nach zwei Richtungen hin, in Erkenntniß des Wahren, im Verlangen nach dem Guten. Auf Erden und in unserem natürlichen Zustande ist unser Dasein nur ein stückweises, wir besitzen das Sein nur von Augenblick zu Augenblick; unsere Erkenntniß ist mangelhaft, unser Verlangen bleibt ohne volle Sättigung. Dort aber werden wir eingehen in das ‚ewige Leben'. Was heißt das? Gewiß ist hiemit nicht bloß die einfache Fortdauer der Seele ausgedrückt; diese kommt ja auch den Verdammten zu. Es ist vielmehr die Theilnahme an Jesu Christi Leben[2], und durch ihn an des Vaters Leben, ein gottähnliches, vergöttlichtes Leben, die ‚Fülle des Lebens'[3], ähnlich dem Leben dessen, der das Leben hat ‚in sich selbst'[4], das ‚Leben'[5] selbst ist. Wie der Vater das ‚Leben hat in sich selbst,' so ‚gibt er auch dem Sohne, das Leben zu haben in sich[6] selbst,' und der Sohn Allen, die ihm ähnlich geworden hier

---

[1] Matth. 25, 46. [2] Joh. 6, 58. [3] Joh. 10, 10.
[4] Joh. 5, 26. [5] Joh. 14, 6. [6] Joh. 5, 26.

in der Gnade [1], dort in der Glorie. So wird unser jenseitiges Leben nicht bloß extensiv, sondern vor Allem intensiv ein ewiges Leben, durch unsere Theilnahme an der göttlichen Natur. Die Intelligenz der Seligen, über den Wechsel des Irdischen erhaben, lebt ein Leben der Ewigkeit; denn ewig ist der, den sie schaut, und ewig, durch den sie schaut [2].

Dieser selige Zustand, diese Vergöttlichung unserer Natur erscheint nun gleichfalls in den beiden Grundvermögen und Aeußerungen unseres Lebens, in Erkenntniß und Liebe. In Gottes Erkenntniß erkennen wir, schauen in seinem Lichte das Licht; in Gottes Liebe lieben wir, denn wir werden ‚Ein Geist' mit ihm. Nur ein Weniges zu erkennen von den höchsten göttlichen Dingen, sagte Aristoteles [3], bringt dem Geiste die höchste Wonne auf Erden. Darum kann unsere Seligkeit in nichts Anderem bestehen, als in dieser übernatürlich klaren Anschauung Gottes, wo unser Geist, in innigster Weise verbunden mit dem Worte, dem Abglanz und der Weisheit des Vaters, dem Urbilde und Spiegel alles Seienden, in ihm zugleich Alles erkennt [4]. Hier ist

---

[1] Joh. 10, 28.

[2] Thom. C. gent. III. 61. cf. Summ. theolog. I. Qu. X. Art. 5. ad 1. Quantum ad visionem gloriae, creaturae spirituales participant aeternitatem... Illa visio in quadam aeternitatis participatione perficitur; est autem illa visio quaedam vita, fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps. Visio praedicta non est in tempore ex parte ejus, quod videtur, cum hoc sit substantia aeterna, neque etiam ex parte ejus, quo videtur, quod etiam est substantia aeterna, neque etiam ex parte videntis quod est intellectus, cujus esse non subjacet tempori, cum sit incorruptibilis. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

[3] Metaphys. XII. 7. Eth. Nic. X. 7. Cf. Augustin. Confess. V. 4.

[4] Principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam

denn in übernatürlicher Weise gegeben, was die pantheistische Erkenntnißtheorie vergebens anstrebt, die absolute Wissenschaft, die unmittelbare Anschauung, welche Alles schaut in einer einzigen Idee, dem Urbild aller Dinge. Wie alle irdischen Güter hinweisen auf jenes höchste Gut, das allein uns zu sättigen vermag, so ist alle natürliche Erkenntniß nur ein schwacher Schatten jener Wissenschaft, welche die Seligen aus Gott schöpfen. Platon sehnte sich nach dem Anblick des unerschaffenen Lichtes, durch das Alles licht ist, der ersten und Urwahrheit, durch welche Alles wahr ist, des ewig Schönen, das wir hier nur im schwachen Abbilde schauen [1]. „Denn das unerschaffene Licht,' sagt die hl. Theresia, ‚übertrifft an Glanz und Schönheit Alles, was wir uns nur vorstellen können. Es ist ein Glanz, der nicht blendet, eine Helle, die nicht ermüdet, eine Klarheit, gegen welche diese Sonne Finsterniß ist.' Diese Klarheit wird dort uns leuchten, dieses Licht ist das Lamm [2].

Und aus dieser Erkenntniß fließt die Liebe und aus der Liebe die Seligkeit. Der Geist, der hier auf Erden den Gerechten sich schenkte und ihre Seelen durchwohnte, in dem sie glaubten und liebten [3], ist der Brautführer, der sie geleitet zum Hochzeitsmahle des Lammes [4], der die Seinen gesalbt durch seine eigene Gegenwart [5], ihre Seele durchdringt

---

secundum illud Apostoli Col. 1. In ipso condita sunt universa. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XLV. Art. 6. Cf. Qu. XII. Art. 9. Omnia videntur in Deo sicut in speculo intelligibili.

[1] Republ. VI. p. 517. Phaedr. p. 250. Alles Schöne, sagt er hier, was auf Erden uns zur Bewunderung und Liebe hinreißt, ist nur eine Erinnerung, ein schwaches Abbild der ewigen Schönheit, welche die Seele einst bei Gott geschaut.

[2] Offenb. 20, 23. [3] Röm. 8, 15.

[4] Cf. Petav. De Trinit. L. VIII. p. tot.

[5] Augustin. in Ep. Joan. Tract. II. 13. Greg. Naz. Orat. XL. 7. XXXIV. 4. Cyrill. Alex. Dial. VII. De Trinit. V. 1. p. 644 seqq.

wie des Feuers Gluth das Eisen [1] und sie ganz in sich umgestaltet. Er ist es, der jetzt mit unaussprechlichen Seufzern [2] in uns ruft, und dort mit unaussprechlicher Seligkeit in uns wohnt. Wie er die Frucht der Liebe ist zwischen Vater und Sohn, in welcher Liebe Gottes Seligkeit besteht, so ist er das Princip unserer seligen Liebe und liebeerfüllten Seligkeit [3].

Vorbild unserer dereinstigen Seligkeit ist Christus, der menschgewordene Sohn des Vaters, der Erstgeborne unter vielen Brüdern [4]. Weil in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte [5], darum schaute seine Seele immerdar und unverhüllt Gottes Angesicht, und in dieser Anschauung war sie selig, und darum gab es für sie keine Möglichkeit der Sünde [6]. Was er war von Natur und jeder Zeit, wegen seiner persönlichen Einheit mit Gott, das soll uns werden nach ihm, durch ihn. Denn wie Vorbild, so ist er Ursache unserer Verklärung, weil, eingegliedert seinem mystischen Leibe, wir blutsverwandt [7] ihm geworden und ein Anrecht haben gleich ihm auf die Güter des Vaters, Erben Gottes, Miterben Christi [8].

---

[1] Cyrill. Hieros. Catech. XVII. 14.

[2] Röm. 8, 26.

[3] Thom. Aquin. l. c. Qu. XXXVII. Art. 1. Und die Liebe, womit du mich liebtest, sei in ihnen, und ich in ihnen. Joh. 17, 26. Adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti nobis hujus similitudinem exemplaris. Thom. Aquin. Summ. theol. III. Qu. XXIII. Art. 2.

[4] Röm. 8, 29.

[5] Coloss. 2, 3. Joh. 1, 14—16. Cyrill. C. Nestor. III. p. 87.

[6] Cf. Thom. Aquin. De plenitud. sap. Chr. II. 116.

[7] Cyrill. Hieros. Catech. Mystag. IV. 3. Cyrill. Alex. in Joan. XI. 11.

[8] Röm. 8, 17. Ille homo, qui dicitur Christus, est filius Dei, quia accepit naturam divinam per unionem hypostaticam;

Gott schauen — ein kurzes, armes Wort! Aber wer mag ergründen, was es sagt? ‚Wir sind nicht fähig, dieß zu schildern,‘ spricht Augustinus, ‚aber darum dürfen wir doch nicht gänzlich schweigen.‘ Es ist zunächst eine vollständige klare Erkenntniß Gottes, d. i. die höchste Erkenntniß des höchsten und umfassendsten Gegenstandes, und darum die höchste Seligkeit. Denn was ist selig sein anderes, als ewig das Höchste schauen, das ewig bleibt und nicht entweicht? [1] Sie werden Gott schauen wie er ist, seinen ganzen Glanz und ganze Schönheit, ewig alt und ewig neu; und in ihm werden sie schauen alle Geheimnisse des Glaubens, erkennen in ihm die Wunder der Schöpfung, die Wege der Erlösung, die Geschichte der ganzen Welt und die Geschichte jedes Einzelnen [2]. Und das Alles wird ihnen klarer sein, als wir selbst jetzt uns selbst [3]. Und in ihm schauen sie vor Allem sich, befreit von der Sünde, befreit von allem Uebel, befreit von dem Fluche der Vergänglichkeit; eingegangen mit ihrer Erkenntniß und Liebe theilen sie Gottes Leben, das ewige Leben, in unbewegter Ruhe, immer neuer Freude, immer neuer Erkenntniß, immer neuer Thätigkeit [4], immer neuer Liebe. Da schauen sie, wie Gott sie geliebt von Ewigkeit, wie sein Auge unverrückt von Anfang an auf ihnen geruht, da erkennen sie seine Führungen auf allen Wegen, in den erlittenen Schmerzen, in den überwundenen Versuchungen, in den getilgten Sünden, in den überströ-

---

ita homo justus dicitur filius, quia naturam eandem accepit per unionem gratiae. Lessius, De summ. bon. II. 1. Thom. Aquin. Summ. theol. Qu. XXIII. Art. 1.

[1] Qu. LXXXIII. Qu. XV.

[2] De Civit. Dei. IX. 22. Cf. XI. 29. Suarez, Disp. theol. Tom. IV. Disp. VIII. Sect. 2.

[3] De Civit. Dei. XII. 29.

[4] Sie nehmen Theil an der Herrschaft Christi. Joh. 17, 24. Röm. 5, 17. 21. 2 Tim. 2, 11.

menden Gnaden. Denn nicht aus der Lethe trinken sie Vergessenheit [1]; ‚ihre Werke folgen ihnen nach'; die ganze Geschichte ihres Lebens steht da in ihrer tiefsten vollsten Wahrheit vor ihren Augen. Ohne diese Rückerinnerung an das vergangene Leben wäre die Continuität des Bewußtseins in den Seligen aufgehoben. Da außerdem der Zustand der Vollendung ein Zustand der Vergeltung ist, so muß eben letztere ihnen bewußt sein, demnach auch ihr früherer Zustand im Bewußtsein fortleben. Darum wird auch der Selige nicht verlieren, was er an Gaben der Intelligenz und Wissenschaft hier auf Erden besaß, aber in höherer, vollendeter Weise wird er sie besitzen; ebenso wird ihm bleiben, was er sittlich strebend an Tugend und christlicher Charakterbildung je errungen hatte; beides war kein vergängliches Gut, sondern ist ein Besitz auf ewig.

Es schauen die Seligen herab auf Jene, die noch auf Erden pilgern; nicht theilnahmlos sind sie für ihre Leiden [2], die Bekehrung des Sünders erhöht ihre Freude [3] und sie frohlocken über den Sturz der Bösen [4]; denn wohl ist der Glaube übergegangen in Schauen, die Hoffnung in Besitz, aber die Liebe ist geblieben, und sie kann nicht vergessen die Brüder auf Erden [5]. Sie erinnern sich derer, mit denen sie einst im Fleische verbunden waren, und schauen auf sie, die noch auf Erden wallen, in Liebe hin; ‚denn wie könnte dort der Freund meiner vergessen,' spricht Augustinus, ‚da du selbst, o Gott, der du nun seine Seligkeit bist, unserer gedenkest?' [6] Und sie sehen die Seelen der Verdammten, und sie schauen auch in ihnen die Herrlichkeit Gottes und seine Größe; denn ihre Seligkeit ist kein unklares, sinnliches Gefühl, sie sind

[1] Suarez l. c. Sect. 3.
[2] Offenb. 6, 10. [3] Luc. 15, 7.
[4] Offenb. 18, 20. [5] 1 Cor. 13, 8.
[6] Confess. IX. 3.

ja selig in Gott, denken, wollen wie Gott und in der Ordnung seiner ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit [1].

Der Apostel spricht von einem prophetischen Schauen des inneren Menschen schon hier auf Erden [2], um wie viel mehr werden dort Aller Herzen aufgedeckt sein und offenbar vor Aller Blick? Gott, der das Licht ist, das ihnen leuchtet, gießt aus über Alle sein Licht und durchleuchtet Alle mit seinem Glanze; darum werden Alle einander kennen, einander verstehen, sich finden und lieben [3]. Denn die Seelen, beweist Irenäus [4] aus der Parabel des Lazarus, fahren fort einander zu kennen und sich der irdischen Dinge zu erinnern; sie erkennen die Guten, die sie nie gesehen, gleich als hätte ihr Auge sie geschaut, ihr Herz sie gekannt [5]. Die

[1] Thom. Aquin. Suppl. Qu. XCIV. Art. 3. Carnis amor amore spiritus absorbendus, et deformes, quae nunc sunt affectiones, in divinas quasdam habent commutari. Bernard. De dilig. Deo. Wenn Strauß (Glaubensl. II. S. 679) nach Schleiermacher (Chr. Glaube. II. S. 550) behauptet, ‚das Mitgefühl mit den Verdammten müsse nothwendig ihre (der Seligen) Seligkeit trüben,' im entgegengesetzten Falle aber sie des ‚grellen Egoismus' anklagt, so hätte er sich von einem Weibe (der hl. Katharina von Siena, Dialog. K. 41) eines Besseren können belehren lassen. Uebrigens beruht die ganze Einwendung auf demselben crassen Anthropomorphismus, der Gott anklagt, weil er nicht Alle selig macht. Ist denn Gott nicht die vollkommenste Liebe? Müßte nicht er selbst denn beim Anblicke der Verdammten unselig sein? Und da bei ihm kein Unterschied der Zeiten, müßte nicht jeder in der Sünde Gestorbene und Verlorene seine Seligkeit trüben? Oder hat die Heiligen, einen Paulus, Johannes, eine Theresia und Katharina, in ihrer seligen Freude in Gott die Gewißheit, daß die Teufel ewig unselig sind, je gestört?

[2] 1 Cor. 14, 25.

[3] Cum venerit Dominus, et illuminaverit abscondita tenebrarum, et manifestaverit cogitationes cordis, tunc nihil latebit proximum in proximo, ubi nullus erit alienus. Augustin. Ep. XCII. 2. Cf. Serm. CCCVI. 10. De Sanct.

[4] C. Haeres. II. 34.

[5] Beda, Qu. XII.

Seligen sollen ja dort die zwölf Stämme Israel's, ja selbst die Engel richten [1]; da ist denn auch die Gattin dem Gatten, der Sohn dem Vater, der Bruder dem Bruder wieder verbunden durch das reinste, süßeste und heiligste Band [2]. Eine Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig erkennen, ist undenkbar; besteht diese doch hier auf Erden schon zwischen den Gliedern der Kirche; um so eher muß dort sie sein, wo die irdische Hülle gefallen ist.

Immer auf's Neue entbrennt ihr Durst, ihr Durst nach Erkenntniß, nach Liebe, nach Seligkeit — und immer auf's Neue werden sie gesättigt [3]; sie schreiten fort von Glorie zu Glorie, von Liebe zu Liebe, von Freude zu Freude. ‚Wenn wir Ihn schauen,' spricht Gregor von Nyssa [4], ‚entflammt immer mehr unsere Sehnsucht, Ihn zu schauen; nie endet unser Verlangen, nie wird satt unser Herz; denn das unendliche Gut hat keine Grenze und das Verlangen nach ihm kein Maß.' Hier auf Erden schon, beim Anschauen dessen, was Herz und Sinn auf's Tiefste ergreift und befriedigt, empfängt die Zeit Flügel, und Tage erscheinen uns wie die Wonnen eines einzigen Augenblicks; muß nicht dort, ganz versenkt und hineingetaucht in die Anschauung und in das Leben des Ewigen, Schönsten und Besten, die Zeit mit ihren Schranken wie verschwinden vor der verklärten Seele? [5] Müssen da nicht tausend Jahre in gewissem Sinne auch für

[1] Matth. 19, 28. 1 Cor. 6, 2.

[2] Joan. Chrysost. Ad vid. junior. I. 3. 4. Cyprian. De mortalit. s. fin. Orat. Eccl. pro def. pat. s. matr.

[3] So heißt es Jes. Sir. 24, 29: Die von mir trinken, werden fort und fort dürsten, und wieder Joh. 4, 14: Wer von diesem Wasser trinkt, wird nicht dürsten in Ewigkeit.

[4] De Vit. Mos. Opp. I. p. 242.

[5] Dieß der Inhalt jener in neuerer Zeit von Schubert bearbeiteten sinnigen Sage von dem Mönch, der, in den Himmel entrückt und nach tausend Jahren zurückkehrend, nur einen Tag sich entfernt glaubte.

uns sein ‚wie ein Tag?‘ [1] Wenn dieses stückweise Dasein, das wir jetzt leben von Augenblick zu Augenblick, immer schwebend über dem Abgrunde des Todes, schwindet, wenn wir dort getränkt von der Quelle des lebendigen Wassers [2] ein ewiges Leben leben, ähnlich dem Leben Gottes, wenn aller Wechsel dieses Irdischen aufgehört hat und die ‚Zeit nicht mehr sein wird‘ [3], dann wird auch uns die ganze Ewigkeit nur ein ewiges ‚Heute‘ [4].

Ewiges Leben ist es, weil es ruht in der innigsten, geheimnißvollen Theilnahme am Leben Gottes selbst, demnach in gewisser Weise dem Gesetze der Zeitlichkeit, des Wechsels und Wandels entnommen, aus ihm und durch ihn auch die Ewigkeit empfängt, die der Antheil des göttlichen Lebens ist. Und so muß es auch sein. Denn Gott, der Unwandelbare, ist es, den wir schauen, in ihm, dem Unwandelbaren, schauen wir, und unser Geist, hier auf Erden mit dem Leibe verbunden und in das Leben alles Leiblichen und Körperlichen, in die Zeit verflochten, ist dort dem Unwandelbaren geeint, empfängt von ihm seine Prärogative wechselloser Unwandelbarkeit.

Wohl ist es nur Eines, was die Seele dort besitzt, aber nicht ein Einerlei [5], Eines, in dem aber Alles beschlossen ist, das alle Güter in unendlicher Weise in sich faßt, und darum die Seele ganz und auf ewig ausfüllt.

So haben wir kaum Anlaß, das christliche Seligkeits-

---

[1] Ps. 89, 4. [2] Offenb. 21, 6. [3] Offenb. 10, 6.

[4] Ps. 2, 7. Quantum ad visionem gloriae, creaturae spirituales participant aeternitatem. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. X. Art. 5 ad 1. C. Gent. III. 61.

[5] So nennt Strauß (a. a. O. S. 693) den christlichen Himmel. Als ob nicht der Kreislauf im Tretrad der absoluten Idee ohne Anfang und Ende gerade so recht ein ‚Einerlei‘ darstellte. Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 228 ff. Wo Gott selbst als undenkbar bezeichnet wird, da muß dasselbe auch vom christlichen Himmel gesagt werden.

dogma gegen die platten Einwendungen des älteren Rationalismus zu rechtfertigen, nach welchem ‚jede längere Glückseligkeit erst gleichgültig, dann langweilig, endlich unerträglich würde, da ein Leben ohne Fortschritt höchst unvollkommen sei‘ [1]. Ja, dort wird ein Fortschritt sein, aber nicht wie in diesem irdischen Leben von Armuth zum Reichthum, vom Elend zum Glücke, aus der Nacht zum Licht; es ist ein Fortschritt von Leben zu Leben, von Liebe zu Liebe, von Freude zu Freude, von Klarheit zu Klarheit, von Licht zu Licht, von Gott zu Gott. Gott, dieser ewige, und ewig unausmeßbare Ocean von Licht, Liebe, Freude, Leben — das ist die Seligkeit der Seligen, ist das Geheimniß der steten Bewegung in der Ruhe, des Fortschrittes mitten im Ziele. „Immer,‘ bemerkt Irenäus [2], ‚belehrt sie Gott, immer lernen sie; denn seine Reichthümer haben keine Schranken und seine Weisheit ist ohne Maß; es ist ein Fortschritt von Ewigkeit zu Ewigkeit‘. Im zeitlichen Leben fallen die Gegensätze von Thätigkeit und Ruhe, Streben und Besitz auseinander; hier sind sie Eins; immer verlangen sie, immer empfangen sie, immer streben sie, immer besitzen sie, immer sind sie selig, immer werden sie selig. Und es ist eine grob sinnliche Auffassung, wenn der Rationalismus kein anderes Leben des Geistes kennt, als das, wie es uns die irdische Erkenntnißweise unter Arbeit und Anstrengung bietet, das von keiner

---

[1] Michaelis, Dogmatik §. 203. Reinhard, Dogmatik S. 687. Strauß, Glaubensl. II. S. 675 ff. Diese haben nur eine roh-sinnliche Vorstellung von der Anschauung Gottes, durch welche der Mensch, da Gott der Gegenstand und das Medium seiner Erkenntniß ist, am göttlichen Leben Antheil nimmt, ein göttliches Leben lebt. Wie sollte dieses langweilig und unerträglich sein?

[2] Adv. haeres. II. 47. Deus, cujus esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest infinite Deum cognoscere. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Qu. XII. Art. 7. Die Seligen schauen darum Gott ganz (totum), aber nicht so, wie er sich schaut (totaliter).

ungetrübten Freude weiß. Ruhe fordern wir einmal für den strebenden, suchenden Geist; und was ist der tiefe Drang der Liebe im Herzen anders als der Zug der Seele nach dem Ort ihrer Ruhe[1], der sie unaufhaltsam hinweist über alle irdischen Genüsse hinaus zum höchsten Gut? Ja, gerade in diesem irdischen Leben mit seinem ruhelosen Wechsel von ‚Schmerz und Lust‘, von Siegen und Erliegen fühlt sich so todtmüde die Seele, die hier vergebens nach Friede, nach Ruhe seufzt[2]. Ruhe verlangt unser Herz, nicht Grabesruhe, aber die Sabbatruhe bei Gott, in Gott, mit Gott. Oder wäre es der Ruf der Menschheit, was Lessing[3] gesprochen: ‚Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in der Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hätte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte; Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.‘ Wäre das die Stimme der ächten, ungefälschten Menschennatur, dann, ja dann gäbe es keinen christlichen Himmel für uns. Dann gäbe es aber auch keinen christlichen Gott, der nach seinem Bilde uns schuf und zu seiner Aehnlichkeit uns erheben will; denn dann wäre das Leben aller Geister, auch des göttlichen Geistes, nicht die Sättigung, Ruhe in der Wahrheit, nicht der Vollbesitz alles Guten, sondern das ewige Einerlei eines endlosen Forthungerns und Fortdürstens. Aber so ist es nicht. Denn, wie Schelling[4] mit Recht bemerkt,

---

[1] Augustin. Conf. IV. 11. Quiescere anima vult in eo, quod amat. Thom. Aquin. I. II. Qu. II. Art. 8.

[2] Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all' der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm', ach komm' in meine Brust, Göthe.

[3] WW. X. S. 49.

[4] Philosophie der Offenbar. WW. IV. S. 13.

‚jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe; auch die Bewegung in der Wissenschaft dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel; was aber ohne Ziel ist, ist auch ohne Sinn; ein solcher unendlicher Progressus ist also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke.... Jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.‘ In der Ordnung des Seins finden wir eine erste Ursache, ohne welche nichts wird, in der Ordnung des Erkennens ein erstes Princip, durch welches wir alles Andere erkennen, in der Ordnung des Handelns ein letztes Ziel, das als bewegende Ursache unsern Willen in Thätigkeit setzt, und das alles sittliche Streben zu seiner Voraussetzung hat [1].

In dieser Anschauung Gottes besteht der Besitz Gottes; denn nicht als etwas außer ihnen Stehendes und Fernes, nicht im Bilde schauen die Seligen Gott; sie schauen ihn in

---

[1] Die Vorstellung eines ‚progressus in infinitum‘ hat schon Thomas von Aquin (Summ. theol. I. II. Qu. I. Art. 4) zurückgewiesen. Er ist ebenso undenkbar, wie ein ‚regressus in infinitum‘. Non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente.. Quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum... Si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis... Art. 6: Quidquid homo appetit, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quae fiunt a natura quam in his quae fiunt ab arte... Scientia speculativa appetitur ut bonum speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto.

ihm und durch ihn, ganz Eins mit ihm, umgestaltet in das Bild des Herrn vom Geiste des Herrn[1]. Wie das Morgenroth die dunkle Wolke, so übergießt und durchleuchtet die Herrlichkeit Gottes mit ihrem Glanze die Seelen der Seligen; wie im Lichtstrahl der Diamant, so leuchtet die Seele im Lichte der Gottheit. Denn Gott ist in ihnen, durchdringt und durchwirkt alle Kräfte und Vermögen der Seele, Gott lebt in ihnen, so daß jetzt sich in vollster Weise erst das Wort des Apostels erfüllt: Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir[2].

Doch nicht alle Seligen sind in gleicher Weise selig, noch ist die Anschauung Gottes dieselbe in Allen, vielmehr finden auch dort Unterschiede statt, entsprechend dem verschiedenen Grade der Empfänglichkeit; diese selbst aber bemißt sich nach Maßgabe der Liebe in den Herzen[3]. Im Hause des Vaters sind der Wohnungen viele[4], und wie eine andere ist die Klarheit der Sonne, eine andere jene des Mondes und der Sterne, so wird es auch sein bei der Auferstehung der Todten[5]. Ein Jeder empfängt den Lohn entsprechend seiner Arbeit[6], je nach der Treue, in welcher er der Gnade Gottes

---

[1] 2 Cor. 3, 18.

[2] In auctoris sui inconvertibilem speciem assurgit. Gregor. M. Moral. I. 247.

[3] Intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de charitate, quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Thom. Aquin. l. c. Qu. XII. Art. 6. Hier erscheint das Wahrheitsmoment in dem vorhin erwähnten Ausspruche Lessing's.

[4] Joh. 14, 2. [5] 1 Cor. 15, 41.

[6] 1 Cor. 3, 8. Concil. Florent. l. c.: ‚pro meritorum diversitate alium alio perfectius.' Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXXII: Si quis dixerit, . . . hominem justificatum per bona opera non mereri gloriae augmentum . . a. s. Diese so klare biblische

mitgewirkt hat. Gott ist es, den sie schauen, Gott ganz und Gott allein, der sie alle beseligt; aber in verschiedener Weise und auf verschiedenen Stufen schauen sie ihn, der sie darum in verschiedenem Maße beseligt. Je inniger die Liebe gewesen, je heißer das Verlangen, desto beseligender der Besitz; je brennender der Durst, desto labender die Sättigung; je glühender die Sehnsucht, desto wonnevoller die Gewährung. Alle Heiligkeit aber auf Erden, was war sie anders, als die Liebe Gottes über Alles und die Sehnsucht des Herzens zu ihm hin? Je größer darum die Heiligkeit, desto größer die Beseligung.

Aber da ist weder Trauer noch Neid des Einen wegen des Anderen höheren Glückes; denn Alle sind sie in Gott und empfangen, so viel sie empfangen können; sie sind in Gott, d. i. in der Liebe, und Gott ist Alles in Allem; da wird denn die Freude des Einen die Freude Aller, und so vielfach die Freude, als da Selige sind[1]. ‚Wenn du,‘ sagt

---

und zugleich ächt menschliche Lehre hat im Systeme der Reformatoren, wegen ihrer Lehre von der imputativen Gerechtigkeit, keinen Platz; denn nach ihnen ruht die Seligkeit bloß und allein auf Gottes Rathschluß, ohne Rücksicht auf des Menschen Mitwirkung.

[1] Ita Deus erit omnia in omnibus, ut, quoniam Deus charitas est, per charitatem fiat, ut, quod habent singuli, commune sit omnibus. Sic enim quisque etiam ipse habet. Non erit itaque aliqua invidia imparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas charitatis. Augustin. Tract. in Joan. LXVII. 2. Darum spricht Dante mit gewohntem Tiefsinn:

Frate, la nostra volontà quieta
Virtù di carità, che fa volerne
Sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.

Se desiassimo esser più superne
Foran discordi gli nostri desiri
Dal voler di colui che qui ne cerne.

Anselm[1] von Canterbury, ‚einen Andern liebst, gerade wie dich selbst, und diesem gleiches Glück beschieden ist, wie dir, dann bist du doppelt glücklich; denn seinetwegen würdest du dich ebenso freuen, wie wegen deines eigenen Glückes. Und je größer die Zahl derer ist, die du in solcher Weise liebst, desto mehr vervielfältigt sich dein Glück. So wird in jener vollendeten Liebe zahlloser Engel und Menschen, wo ein Jeder den Andern liebt, wie sich selbst, ein Jeder am Glücke des Andern sich erfreuen, als wäre es sein eigenes.‘

Allein sein Wille ist auch unser Wille,
Ein Meer, in dessen Schooße sich beweget,
Was er geschaffen, und Natur gebildet.

Klar ward mir's nun, daß überall im Himmel
Ein Paradies ist, wenn auch Gottes Gnade
Nicht Allen ist in gleichem Maß gespendet[2].

---

Che vedrai non capere in questi giri
S'essere in caritate è qui necesse,
E se la sua natura ben remiri.

Anzi è formal ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia
Perch'una fansi nostre voglie stesse.

Si che, come noi sem di soglia in soglia
Per questo regno, a tutto il regno piace,
Com'allo re ch'a suo voler ne invoglia.

E la sua volontate è nostra pace;
Ella è quel mare al qual tutto si muove
Ciò ch'ella cria e che natura face.

Chiaro mi fu allor com' ogni dove
In cielo è paradiso, e si la grazia
Del sommo ben d'un modo non vi piove.

Paradiso, Cant. III. 77 seqq.

[1] Proslog. C. 25. Cf. Hug. Victor. De Sacram. fid. II. 18, 20.

[2] Dante a. a. O.

Dreifach ist der Feind, gegen den die Kirche in dieser Zeitlichkeit streitet: das Fleisch, die Welt, der Satan. Drei sind darum die besonderen Siegeskränze, die Jener harren, welche in ausgezeichneter Weise den Kampf gegen ihn unternommen und glorreich durchgeführt[1]. Es sind die Jungfrauen, die, wie Augustinus sagt, durch eine höhere Liebe die niedere überwunden haben, und denen es gegeben ist, jenes Lied zu singen, das Andere nicht zu singen vermögen[2]. Es sind die Martyrer, welche den Herrn vor den Menschen bekannten und die er nun bekennt vor seinem himmlischen Vater[3]. Es sind endlich die Lehrer in der Kirche, die den Irrthum bekämpft und vernichtet, das Werk dessen, der der Vater der Lüge ist; haben sie gethan und gelehrt, dann werden sie groß sein im Himmelreich und leuchten wie die Sterne in ewige Ewigkeiten[4].

Wir können das bisher Gesagte nicht besser schließen, als mit den Worten des hl. Anselm von Canterbury: ‚Wer dieses Gut genießt, was wird der besitzen, was wird ihm mangeln? Was er wünscht, ist ihm geworden, was er fürchtet, ist ferne von ihm. Denn da sind die Güter der Seele und (nach der Auferstehung) auch die Güter des Leibes, wie sie das Auge nicht gesehen, das Ohr nicht gehört und das Herz des Menschen nicht erdacht. Wozu irrst du darum, armer Mensch, stets suchend umher, fragend, wo das Glück zu finden für Seele und Leib? Liebe das eine Gut, das alle Güter in sich schließt, und dieß ist genug. Hier ist Alles, was du liebst, was du begehrst. Verlangst du Schönheit?

---

[1] Aureola est praemium accidentale, proveniens ex ipso genere actus, quod laudabilitatem habet ex debitis circumstantiis et ex habitu eliciente et ex proximo fine. . . Est gaudium de operibus, quae habent rationem victoriae excellentis. Thom. Aquin. l. c. Supplem. Qu. XCVI. per tot.

[2] Offenb. 14, 4. [3] Matth. 10, 32. Offenb. 17, 1 ff.

[4] Matth. 5, 19. Dan. 12, 3.

Die Gerechten werden leuchten wie die Sterne[1]. Ungehemmte Thätigkeit und Stärke? Sie werden sein wie die Engel Gottes im Himmel[2]. Ein langes und gesundes Leben? Da ist stets jugendfrische Ewigkeit; denn die Gerechten werden leben in Ewigkeit, und ihre Stärke kommt vom Herrn[3]. Sättigung und Ueberfluß? Sie werden gesättigt von der Herrlichkeit Gottes[4] und berauscht von der Fülle seines Hauses[5]. Verlangst du süße Harmonieen? Dort singen Chöre der Engel, die Gott loben ohne Ende. Verlangst du Lust? Gott wird sie tränken mit Strömen von Lust[6]. Verlangst du Weisheit? Die Weisheit Gottes wird sich ihnen enthüllen. Verlangst du Freundschaft? Sie lieben Gott mehr, als sich selbst, und sich wechselseitig, wie sich selbst. Friede und Eintracht? Dort haben Alle nur einen Willen, denn sie haben keinen andern Willen, als Gottes Willen. Verlangst du Macht? Sie sind allmächtig durch Gottes Macht. Verlangst du Ehren und Reichthümer? Gott wird seine treuen Diener über Vieles setzen[7], sie werden Söhne Gottes und Götter genannt werden[8], und wo Gottes Sohn, da werden auch sie sein, Erben Gottes, Miterben Christi[9]. Welche Freude wird darum sein, wo solches Gut, welche Sicherheit, da es nicht verloren werden kann!'[10]

Doch dieß Alles ist gesagt in dem einen apostolischen Wort: Kein Auge hat es gesehen. Der Apostel vermag es nicht, wagt es nicht, auch nur in Bildern und von ferne die Wonnen des Paradieses zu schildern: aber sein Wort sagt mehr, als die kühnste Schilderung sagen kann. Denn Alles ist ‚wie Koth' gegen diese Herrlichkeit, und lebenslanger Kampf und Schmerz verschwindet vollständig vor diesem

---

[1] Matth. 13, 43. [2] Matth. 22, 30. [3] Ps. 36, 39.
[4] Ps. 16, 15. [5] Ps. 35, 9. [6] Ps. 35, 9.
[7] Matth. 25, 21. [8] Matth. 5, 9. [9] Röm. 8, 17.
[10] Proslog. C. 24.

Uebermaß der himmlischen Seligkeit [1]. Denn unser Himmel ist Gott selbst, und unsere Seligkeit ist die Seligkeit Gottes selbst, und darum unbegreiflich, unaussprechlich, wie Gott selbst [2].

Ist aber Christus beider Kirchen, der triumphirenden und streitenden, Haupt, so kann der irdische Tod diese innige Einheit und lebendige Gemeinschaft der Glieder seines mystischen Leibes nicht zerreißen. Die Heiligen haben ihr Herz, das hienieden für die leidende und kämpfende Menschheit so warm geschlagen, mit hinüber genommen und wünschen ihr sicherlich Heil und Segen. Darum nehmen sie Antheil an dem Leben der Kirche auf Erden und wirken für sie durch ihre Gebete [3]. Denn alle ihre Wünsche stehen vor Gott, und Wünsche, zum Besten eines Menschen zu Gott gerichtet, sind Gebete. Als hohe Vorbilder des christlichen Lebens verehren wir sie, im Vertrauen auf ihre Liebe rufen wir sie an um ihre Fürbitte. Denn viel vermag das Gebet des Gerechten [4]. Und wenn Paulus die Gläubigen, so lange sie noch hier im Fleische wandelten, bat, seiner bei Gott zu denken [5], wenn die Schrift uns Onias und Jeremias darstellt, wie sie dort bei Gott fürbitten für ihr Volk [6], wenn endlich, wie wir gesehen, die Heiligen wissen um das, was auf Erden geschieht, wenn in den ältesten Inschriften auf den Gräbern der Katakomben die Hinterbliebenen [7], wenn in den beredtesten Worten die Väter der Kirche und die ältesten Liturgieen sich an die Hingeschiedenen wenden und um ihre

---

[1] 2 Cor. 4, 17. [2] 2 Cor. 12, 4.

[3] Offenb. 6, 10, 11. 1 Cor. 12, 25. 26.

[4] Jac. 5, 16. Matth. 10, 12.

[5] Coloss. 4, 3. Cf. Hieron. ad Vigilant. C. 8.

[6] 2 Macc. 15, 12. Zach. 1, 12.

[7] Belege bei Wiseman, Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche. Deutsch von Haneberg. II. S. 197 ff. Wolter, Die römischen Katakomben. 1866. S. 12.

Fürsprache bitten [1] — dann hatte die Kirche wahrhaftig Recht, als sie den Neuerern gegenüber dieses Wechselverhältniß zwischen der diesseitigen und jenseitigen Kirche, den nie unterbrochenen Lebens- und Liebesverkehr auf's Neue betonte [2]. Und sie hat keineswegs den Vorwurf zu fürchten, daß die Verehrung und Anrufung der Heiligen Christi Verdienst schmälere, der unser einziger Mittler ist. Vielmehr erscheint gerade hier ein Grundgesetz aller Thätigkeit [3] Gottes, der in

---

[1] Origen. in Cantic. Cant. III (Tom. III. p. 75). Cyprian. Ep. 57. Cyrill. Hieros. Catech. Mystag. V. 8. 9. Basil. Hom. XIX. in 40 Martyr. (Tom. II. p. 155). Ambros. De excess. fratr. I. 78.

[2] Concil. Trident. Sess. XXV. Mandat s. Synodus, ut fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre. Euseb. H. E. VI. 4. Praepar. Evang. XIII. 4. Basil. Ep. CXCVII. 2. CCLII. CCLVII. Hom. XIX. 8. Gregor. Naz. Orat. XI. 5. IV. 69. XLIII. 82. Unter den neueren protestantischen Theologen sprechen sich besonders Lange, Christl. Dogmatik II. S. 1258, und Martensen, Christl. Dogmatik S. 436, im Sinne der katholischen Kirche aus. ‚Es verlangt die Schrift,' sagt Jener, ‚die Anerkennung, daß die Gemeinde der triumphirenden Geister im Himmel, der Gläubigen auf Erden und der leidenden Frommen mit einander in einem innigen Zusammenhange stehen, und daß die Segnungen der himmlischen Gemeinde der irdischen zu gut kommen.' Und Martensen: ‚Es muß ein Wechselverhältniß zwischen dem jenseitigen Reich und diesem gesetzt werden.' Die Apologie der Confess. August. ad Art. XXI. §. 3 p. 201 stellt den merkwürdigen Satz auf: ‚Ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi.' Während die älteren Lutheraner sich immer noch in milder Weise ausdrückten, fragt Calvin (Instit. III. 20, 24) in rohem Spott: Wer hat euch denn geoffenbart, daß die Heiligen so lange Ohren haben, daß sie eure Bitten hören können?

[3] Sicut non est propter defectum divinae potentiae, quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias,

der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung seine Gaben und Gnaden durch menschliche und creatürliche Organe den Menschen zutheilt. Wie er durch Vater und Mutter dem Kinde Leben und Wohlthaten spendet, durch die Thätigkeit des Priesters in Wort und Sacrament uns Gnade und höheres Leben bietet, so hat er auch dort die Geister der Seligen zu seinen Boten bestellt, durch deren Fürbitte uns Heil wird [1]. Wie der Glanz der Herrlichkeit, in der wir sie schauen, nur eine Ausstrahlung ist der Herrlichkeit Christi, so ist die Liebe, in der sie uns zugewandt sind, nur ein Ausfluß aus diesem Quell der Liebe, ist die Hülfe, welche ihre Fürbitte uns bringt, nur eine ‚Hülfe vom Herrn'. Und wenn Geben seliger ist als Nehmen, so ist die Seligkeit des Wohlthuns gewiß nicht ausgeschlossen von den Freuden des Himmels. Wie sie dereinst, wenn der Herr kommen wird, die Welt zu richten, mit ihm richten werden,

---

sed insuper, quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius, quod oporteat ejus clementiam per intercessionem sanctorum pulsare. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXII. Art. 2.

[1] Cf. Thom. Aquin. C. gent. II. 21: Universae causae creatae sunt veluti instrumenta respectu causae increatae seu primae. Das Grunddogma des Protestantismus, ‚die Unmittelbarkeit des Bandes mit Christus', wie es Kirche und Sacrament nothwendig aufhebt, hat auch die Läugnung der Verehrung und Anrufung der Heiligen zur Folge. ‚Die christliche Religion,' sagt Fechner (Die Motive des Glaubens S. 123), ‚in ihrer reinsten Abklärung von Allem, was man in ihr noch ‚heidnisch' finden mag, ist von einer wunderbaren Erhabenheit zugleich und Oede. Kann sie diese Erhabenheit nur mittelst dieser Oede behaupten? Aber der erhabenste Anblick des Meeres ist nicht der, wenn man nichts auf ihm sieht, sondern wenn Schiffe, nahe, ferne, immer fernere, ein Maß für seine Ausdehnung geben. Das Beschränkte, Endliche hätte man im Unendlichen aufheben, aber nicht ausräumen sollen.' ‚Nach Hase (Polemik 2. Aufl. S. 311) ist der Cultus des Genius einigermaßen an die Stelle des Heiligendienstes (im Protestantismus) getreten!'

so sind sie jetzt unsere Fürbitter mit Christus, der immer für uns fürbittet[1].

Die Verehrung der Heiligen hat jene ihrer Reliquien und Bilder zur nothwendigen Folge. Nicht bloß sind diese uns ein Gegenstand theurer Erinnerung; diese heiligen Leiber sind Tempel Gottes, in denen er gewohnt und in welche er die Fülle seiner Gnaden ausgegossen, die geheiligt und geweiht sind durch ihre reale Verbindung mit Christus im Sacrament; sie sind das gesegnete Werkzeug, durch das sie so Großes geduldet und geschaffen; es sind diese selben Leiber, die einst wunderbar erhöht und verklärt leuchten werden, wie die Sonne, ein Gegenstand der Ehrfurcht selbst den Engeln. Und wenn Schweißtuch und Gürtel des Apostels durch ihre Berührung Kranke heilten[2], um wie viel mehr dürfen wir vertrauen, daß der Herr durch die Leiber der Heiligen Gnaden spenden werde[3]. ‚Also,‘ rufen wir daher

---

[1] Röm. 8, 25. Hebr. 7, 34.

[2] Cyrill. Hieros. Catech. XVIII. 16. 4 Kön. 13, 21. Apostelgesch. 19, 22; 5, 15. ‚Freilich,‘ bemerkt hiezu Olshausen (in h. l.), ‚nicht der Schatten des Petrus konnte das Heilende sein (!), sondern die nach der Absicht des Apostels von ihm ausströmende Wunderkraft.‘ Die Reliquienverehrung in der ältesten Kirche gesteht auch Brückner (Die Kirche u. s. f. S. 90) zu. Basil. Ep. XLIX. CLV. CLXIV. CXCVII. Hom. in Ps. 115 (Opp. I. p. 310). Cf. Concil. Carth. V. Can. XIV. Nic. II. Act. VIII. Can. VII. Bezüglich der Reliquien in den Altären Bona, Rer. liturg. I. 19. Offenb. 6, 9.

[3] Concil. Trident. Sess. XXV. De invoc. et vener. et reliqu. SS.: Sanctorum martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur. Sie werden übrigens verehrt ‚cultu relativo‘. Cf. Petav. De Incarn. XIV. C. 13 seqq. ‚Das ist doch sehr menschlich‘, gesteht selbst Hase (a. a. O. S. 563), vom geliebten Verstorbenen irgend ein Andenken werth zu halten. Der Trauring, den

den Gegnern der Reliquienverehrung mit Hieronymus zu, ‚sind wir Götzendiener, wenn wir die Basiliken der Apostel betreten! Also sind alle Bischöfe nicht bloß götzendienerische, sondern auch thörichte Menschen, weil sie eine so werthlose Sache und die in Staub zerfallenen Ueberreste in Seide und goldenen Gefäßen umhergetragen haben! Thöricht sind die Gläubigen aller Kirchen, welche den hl. Ueberresten entgegengingen, und sie mit großem Jubel aufgenommen haben, als sähen sie einen Propheten lebendig unter ihnen gegenwärtig!‘ [1] ‚Ein wenig Staub,‘ spricht Augustinus, ‚hat eine so große Menge Volkes versammelt. Verborgen ist die Asche, offenbar sind die Wohlthaten. Bedenket, was im Lande der Lebendigen Gott uns bereitet hat, der so Herrliches uns bietet aus dem Staube der Todten‘ [2]. ‚Wer immer,‘ sagt Gregor von Nyssa in seiner Rede auf den hl. Theodor, ‚an diesen Werken der Kunst seine Augen ergötzt, verlangt alsdann zu dem Reliquienschreine näher hinzuzutreten, weil er

---

Luther der entlaufenen Nonne an den Finger gesteckt, wird auch als eine Reliquie bewahrt, ja manche protestantische Familie meint ihn als ein hohes Kleinod und theures Erbstück zu besitzen.‘

[1] Adv. Vigilant. Dieser hatte (C. 4) die Verehrer der Reliquien ‚cinerarios‘ und ‚idololatras‘ genannt. Die Gläubigen von Smyrna (Euseb. H. E. IV. 15) sammelten sorgfältig die Gebeine des hl. Polycarpus und schätzten sie höher, als ‚Gold und edle Steine‘. Die Heiden warfen nicht selten die Gebeine der Martyrer in's Meer, damit sie nicht Gegenstand der Verehrung würden (Euseb. H. E. VIII. 6). Cf. Act. Martyr. S. Ignat. n. 6. Euseb. De praep. evang. XIII. 11. Wolter, Die römischen Katakomben. 1866. S. 21. Die Gefäße, welche das Blut der Martyrer enthielten, Tücher und Schwämme, welche dasselbe aufsaugten, wurden als eine ‚Gnaden- und Tugendquelle‘ aufbewahrt. ‚Das heilige Blut der Martyrer wurde überall gesammelt, und die verehrungswürdigen Gebeine sind täglich da zum Zeugnisse. Krankheiten werden geheilt, erstaunliche Wunder geschehen.‘ Hilar. C. Constant. n. 8.

[2] In S. Steph. Serm. CCCXVII. 1. Confess. XI. 7.

überzeugt ist, daß die Berührung derselben Heiligung und Segen ihm erwirke. Wenn Jemand die Erlaubniß erhält, von jener Stelle Staub mitnehmen zu dürfen, glaubt er ein werthvolles Geschenk zu empfangen. Wie wünschenswerth es ist, die Reliquien zu berühren, wenn es die Umstände gestatten, wissen nur die, welche es erfahren haben, und denen dieser Wunsch gewährt worden ist. Sie küssen die Reliquien, wie einen lebendig blühenden Leib, und bringen sie den Augen, den Ohren, dem Munde, allen Sinnen nahe, sie benetzen ihn mit ihren Thränen und flehen ihn an, den Martyrer, als ob er gegenwärtig wäre, für sie bei Gott Fürbitte zu leisten.'

Eine Bemerkung dürfen wir uns hier nicht versagen. Wenn wir vom Himmel sprechen, wo Alles, was wir dem Geringsten gethan, vergolten wird, als wäre es Ihm gethan [1], wo der Bettler, der eben noch vor des übermüthigen Reichen Thüre lag, von Engelhänden in Abrahams Schooß getragen wird [2], da kann es uns nicht entgehen, von welch' tief greifender Bedeutung die christliche Lehre von den letzten Dingen ist, was für eine unermeßliche, weltumgestaltende Macht in ihr liegt, wie aus ihr eine ganz neue Welt- und Lebensanschauung, ein ganz anderer Standpunkt für die Beurtheilung des wahren Menschenwerthes sich herausbilden mußte. Nun ist jeder Schmerz wahrhaft geheiligt und geweiht, die Armuth, die ‚turpis egestas' bei den Alten [3], geadelt, Wohlthun ein Capital für die Ewigkeit. Da ist im wahrsten und eigentlichen Sinne jeder Augenblick der Zeit in die Strömung des Ewigen getaucht, und die geringste That hat einen unendlich hohen Werth empfangen; denn der Becher kalten Wassers, dem Dürstenden gereicht, soll nicht ohne Vergeltung bleiben. Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das

[1] Matth. 25, 31. [2] Luc. 16, 19 ff.
[3] Virgil. Aeneid. VI. 276.

Himmelreich! Selig die trauern, denn sie werden getröstet werden! Wer mag berechnen, was dieses Wort der neuen Welt in Christus geworden; wer zählt die Millionen, die es über dem Abgrund der Verzweiflung hielt? Wie groß das Glück des Christen, ruft Augustinus aus, daß Armuth und Schmerz für ihn der Preis des Himmels wird! Schloß doch schon Platon seine Darstellung vom Jenseits mit den Worten: Darum ziemt es sich gewiß, Alles aufzubieten, um im Leben der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden; denn herrlich ist der Preis, und die Hoffnung groß [1]. —

Wie für den Gerechten, so bricht auch für den Ungerechten der Tag der Ewigkeit, des Gerichtes [2] an. ‚Die Gutes gethan,' erklärt die Kirche [3], ‚werden eingehen zum ewigen Leben, die aber Böses gethan, in das ewige Feuer.' Es ist der Menschensohn, der den Richterspruch verkündet; aber aus der tiefsten Seele des Gerichteten hallt er wieder, als ein ewig wahres Selbstgericht, in unsäglichem Schmerze rückblickend auf die Vergangenheit bestätigt ihn das eigene Gewissen, vollzieht ihn die gesammte Creatur. Es ist gerade die Lehre von der Hölle und besonders von der Ewigkeit der Höllenstrafen, die das ‚moderne Bewußtsein' angeblich verletzt, die man mit Gründen bekämpft und ohne Gründe belächelt hat. Von jeher, belehrt uns Strauß [4], habe sich das menschliche Gefühl dagegen gesträubt, ja es widerspreche

[1] Phaed. p. 114.

[2] Hebr. 9, 27.

[3] Symb. Athanas. Cf. Concil. Oecum. V. c. Origen. Can. X seqq. Concil. Lateran. IV. Cap. 1. Trident. Sess. VI. Can. XXV. XXX. Ueber die Art der Höllenstrafe liegt keine dogmatische Entscheidung vor. Qui ignis hujusmodi, sagt Augustinus (De civ. Dei IX. 16), et in qua mundi parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit.

[4] A. a. O. S. 687 ff. Die meisten neueren protestantischen Theologen geben die Möglichkeit einer endlichen Erlösung aus der Hölle zu,

diese Annahme geradezu der „Heiligkeit und Güte Gottes', wobei jedoch unerklärlich bleibt, daß nach den Traditionen aller Völker [1], so wie von den hervorragendsten Denkern der

---

um der „Forderung der Humanität' gerecht zu werden, und verwandeln so die von den symbolischen Büchern ausdrücklich festgehaltene Lehre von der Hölle (Conf. Aug. I. Art. 17) in die von den Reformatoren verworfene vom Fegfeuer. So Nitzsch, System der christl. Lehre §. 219. Schleiermacher, Christl. Glaube. II. S. 551. Reinhard, Dogmatik S. 698. Martensen, Dogmatik S. 431. Schon Bengel war zur Hypothese des Origenes von der Beseligung Aller zurückgekehrt (vgl. dessen Leben von Burk S. 360). Scharfe Worte spricht gegen solches Gebahren Vilmar (Theol. der Thatsachen S. 38): ‚Wenn die ewige Verdammniß könnte — mit Worten — weggeschafft werden, das entspräche schon eher der Weichheit und Furcht, durch welche die Rhetorik (der modernen Theologie) sich auszeichnet. Das wird dann nach der Länge versucht, um zuletzt zu gestehen, ‚daß wir doch nichts wissen' . . . . Wenn man nicht zur Erkenntniß der Sünde zurückwill, so gehe man vorwärts zur Dialectik, welche in diesem Falle ebenen Wegs und schnell zum Pantheismus führt. Damit ist man der Ewigkeit der Höllenstrafen ein für allemal ledig.'

[1] Gerade Lucretius, der die Götter und das Jenseits läugnet, beweist, wie allgemein der Glaube an die Ewigkeit der Hölle war (De natur. rer. I. 108. III. 87):

Nam si certum finem esse viderent
Aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
Religionibus atque minis obsistere vatum:
Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
Aeternas quoniam poenas in morte timendumst.

Eben so schildert Virgilius die Hölle (Aeneid. VI. v. 555):

Tisiphoneque sedens, palla succincta cruenta
Vestibulum exsomnis servat noctesque diesque.

(VI. 618):

Sedet aeternumque sedebit
Infelix Theseus. . . . . . . . . . .

(VI. 597):

. Rostroque immanis vultur obunco
Immortale jecur tondens . . . . . . .
. . nec fibris requies datur ulla renatis.

Vorzeit die Ewigkeit der Hölle keineswegs bezweifelt, vielmehr ausdrücklich hervorgehoben wird [1], und die hl. Schrift sowie vor Allem das Wort des Herrn sie als die nothwendige Folge, den allein denkbaren Abschluß der gesammten Offenbarungsgeschichte und Entwicklung der Menschheit bezeichnen.

Kaum eine andere Wahrheit unseres Glaubens finden wir in so klaren Worten und in so vielfachen Wendungen in der hl. Schrift ausgesprochen, als die Ewigkeit der Höllenstrafen [2]. ‚Die schlafen im Staube der Erde, werden erwachen; und die Einen werden eingehen zum ewigen Leben, die Andern zur ewigen Schmach‘ [3]. ‚Weichet von mir, ihr Vermaledeite, in das ewige Feuer, welches dem Teufel bereitet ist und seinen Engeln. . . . Und es werden diese eingehen zur ewigen Pein, die Gerechten aber zum ewigen Leben‘ [4]. ‚Es ist dir besser,‘ spricht darum der Herr, ‚mit einer Hand einzugehen in das Himmelreich, als mit zwei Händen einzugehen in die Hölle, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlöscht‘ [5]. ‚Es wäre ihm besser,‘ spricht der Herr von Judas, ‚er wäre nie geboren worden‘ [6], ein Ausspruch, der unter der Voraussetzung einer dereinstigen Erlösung geradezu falsch ist. Die Schrift bezeichnet den Zustand der Ver-

---

[1] ‚Diejenigen,‘ spricht Platon (Phaed. p. 114), ‚deren Zustand, wegen der Größe ihrer Verbrechen, als ein unheilbarer erkannt wird, schleudert ihr verdientes Schicksal in den Tartarus, den sie nimmer wieder verlassen. Diese ‚Unheilbaren‘ werden dadurch ‚zum warnenden Beispiele, da sie ihrer Vergehungen wegen die größten, schmerzhaftesten, grauenvollsten Leiden immerdar erdulden.‘ (Gorg. p. 525.)

[2] Die Gehenna der Bibel hat den Namen zunächst von dem durch den Gräuel des Molochdienstes entweihten Thal גֵּי הִנֹּם. Der Hades (Infernus, שְׁאוֹל) dagegen bezeichnet den Aufenthalt der Verstorbenen vor der Auferstehung. 1 Petr. 3, 19. Hebr. 11, 39. 40.

[3] Dan. 12, 2. [4] Matth. 25, 41—46.

[5] Marc. 9, 43. 44. [6] Joh. 17, 12.

dammten als die ‚äußerste Finsterniß' [1], jenen, wo die Sünde nicht mehr verziehen wird [2], den „zweiten Tod' [3]. Dort sind Jene, die der Herr ‚nicht kennt' [4], die „zweimal gestorben sind' [5], deren Ende ‚Verderben' [6]. Sie sind hineingeworfen ‚in den Pfuhl, der von Feuer und Schwefel brennt' [7], wo der ‚Rauch ihrer Qualen aufsteigt Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit' [8]; denn sie dulden ‚ewige Strafe vor Gottes Angesicht [9], als die ‚unreinen Gefäße seines Zornes' [10], der auf ihnen ruht ‚immerdar' [11].

Es war dieser tiefgewurzelte Glaube an die Strafe des gerechten Gottes, die Macht des Dogma's von der Hölle und die Erinnerung an das Wort des Herrn: Fürchtet nicht die, so den Leib tödten, sondern Jenen, der Leib und Seele in die Hölle werfen kann [12] — das war es, was den Millionen heiliger Martyrer jene übermenschliche Kraft gab zum Kampfe, was sie stählte mitten in den Todesqualen. Durch Furcht, spricht Augustinus, besiegten sie die Furcht, so daß im Hinblick auf die höllische Pein alle irdische Qual wie ein ‚kühlendes Bad' [13] erschien. Die Bestimmung zum Himmel und Hoffnung der ewigen Seligkeit hat, wie wir oben bemerkten, die Armuth, die Noth, den Schmerz, hat jegliches Elend geweiht, hat mit Wundermacht in dieses irdische Leben eingegriffen und unsere gesammte Lebensanschauung umgestaltet. Doch das Alles wäre nicht, fände die Lehre vom Himmel nicht ihre Ergänzung im Dogma von der Hölle. Denn was wäre das für eine Hoffnung, was für ein Lohn,

---

[1] Matth. 8, 12; 22, 13. [2] Matth. 12, 32. Marc. 3, 29.
[3] 1 Joh. 5, 16. Offenb. 21, 8. [4] Matth. 7, 23.
[5] Offenb. 17, 12. [6] Gal. 6, 8.
[7] Offenb. 21, 8; 1, 18; 20, 10.
[8] Offenb. 14, 11. [9] 2 Theff. 1, 9. [10] Röm. 9, 21. 22.
[11] Joh. 3, 36. [12] Matth. 5, 29.
[13] ‚Unctiones et refrigeria.' Cf. Act. MM. Claudii et Asterii bei Ruinart, Act. sanc. MM.

was wären das für besondere Verheißungen, die schließlich doch Allen und Allen nothwendig werden müßten — wenn auch nach Ablauf langer Perioden? Es ist gerade die Gewißheit der Hölle, die das hier vermißte Gleichgewicht zwischen Verdienst und Lohn bereits auf Erden anticipirt, die im Geiste eine neue Welt herstellt, verschieden und im Gegensatze zu dieser Welt der Ungerechtigkeit, der Lüge und des Scheines, deren Gedanke wie ein furchtbares Gericht hier schon auf jedem Uebermuth lastet, und den Mächtigen, dem es wohlgeht in seinen Reichthümern, unter eine höhere Lebensordnung beugt. Doch abgesehen von allem dem, die Ewigkeit der Hölle ist nur das Postulat des ganzen Systems der christlichen Heilsökonomie, der von Gott gesetzte Ausgang und Abschluß des großen Drama's der Weltgeschichte. Nimm die Hölle hinweg als das Ende des Bösen, dann hast du jedes Verständniß verloren für den Anfang, Ursprung und das Wesen des Bösen, dann schwindet zuletzt und nothwendig jeder Unterschied zwischen Gut und Bös, Gott und Mensch, Engel und Teufel; dann liegt das Meisterwerk des göttlichen Weltplanes und seiner Vorsehung in Trümmern, verwirrt sich Alles vor unserem Geiste, zerbröckelt Alles unter unseren Händen [1].

---

[1] Was für die Hypothese einer allgemeinen Wiederbringung vorgebracht wird, kann gegen die Klarheit und Bestimmtheit der angeführten Beweisstellen gar nicht in Betracht kommen. Es sind vor Allem Stellen wie 1 Cor. 15, 26—28. Ephes. 1, 10. Col. 1, 19. Offenb. 21, 5; 22, 3. Schon Augustinus (De Civ. Dei XXI. 23) wies auf den Widerspruch hin, die Ewigkeit des Lohnes im eigentlichen Sinne, jene der Strafe dagegen uneigentlich fassen zu wollen. Was aber 1 Cor. 15, 26—28 angeht, so spricht hier der Apostel von der Zukunft des Reiches Gottes, der Vollendung der Kirche (τέλος), wo die Macht des Bösen vollständig gebrochen, die Erlösung vollzogen, der Tod überwunden und das Reich der Gerechten mit Gott ungestört fortlebt, Gott Alles ist in Allem. Er beschäftigt sich hier nicht mit dem Schicksale aller Menschen, sondern nur der Gläubigen und Gerechten, wie

Doch dieß bedarf einer näheren Erwägung. Himmel und Hölle sind nichts anderes als die letzte Entwicklung des Grundunterschiedes zwischen Gut und Bös, der Basis aller sittlichen Weltordnung. Dieser Grundunterschied ist darum uns unverwüstlich eingeprägt und naturnothwendig angethan, wie die ersten Vorstellungen von Wahrheit und Irrthum. Und das Wahre ist auch zugleich das Gute, das Böse ist die Lüge, denn das Böse hat keine Wahrheit des Seins, keine

---

V. 20—23 klar darthun. Es ist der völlige Sieg Christi, des Hauptes der Kirche, über die feindlichen Mächte; dann ist auch der letzte Feind, der Tod, besiegt und aller Kampf vorüber, keine leidende noch streitende Kirche mehr, nur eine triumphirende. 2 Thessal. 1, 9 deutet Paulus ausdrücklich auf die Ewigkeit der Hölle hin. Die von Petrus ausgesprochene ἀποκατάστασις πάντων (Apostelgesch. 3, 21) bezeichnet die Zeit der durch die Ankunft des verheißenen Messias vollzogenen Restitution der gefallenen Welt (Hebr. 9, 10: καιρὸς διορθώσεως). Es ist demnach hier von der zweiten Ankunft des Herrn nicht die Rede, wie aus V. 19—22 hervorgeht. Mit Recht sagt Ernesti (Opusc. theol. p. 477): Interpretes in explanando (h. v.) etymologiam potius verbi et lexicorum vulgarium auctoritatem secuti sunt, quam Scripturam.' Selbst Olshausen erklärt diese Stelle keineswegs von der allgemeinen Wiederbringung, wenn er gleich 1 Cor. 15, 28 sie angedeutet findet, ‚welche Annahme jedoch nicht Gegenstand des öffentlichen Unterrichtes werden dürfe' (Bibl. Comment. III. S. 747). Strauß (a. a. O. S. 690) ist unbefangen genug, diese vielen modernen protestantischen Theologen gemeinsame Anschauung als eine Halbheit zu bezeichnen, indem sie einerseits eine Wiederbringung der Bösen annehmen, andererseits aber doch bis zu ihrer Erlösung Aeonen und Aeonen vorübergehen lassen. Denn wenn mit dem Tode die Entscheidung nicht eintritt, wie dieß der kirchliche Lehrbegriff enthält (vgl. Matth. 25, 10. Hebr. 9, 27. Röm. 2, 4. 5), dann ist gar kein Grund zu dieser Annahme, da ja eine größere Intensität des Strebens, nicht die Länge der Zeit entscheidend sein würde. Mit Recht sagt all' diesen subjectiven Deutungen der hl. Schrift gegenüber Delitzsch (Biblische Psychologie S. 412): ‚Es gibt keine der hl. Schrift in unverantwortlicherer Weise widersprechende Lehre, als die von der sogenannten Apokatastasis.'

Wesenheit; es strebt an, was nicht ist und ewig nicht sein kann. Gott aber ist die Wahrheit, ist das Licht, ist das höchste Gut, das ewige Leben. In der Sünde trennt sich der Mensch von Gott; so verfällt er der Lüge, der Finsterniß, dem Schmerze, dem ewigen Tode. Die Wahrheit ist ewig geschieden von der Lüge, das Böse ewig geschieden vom Guten; darum ist ewig geschieden der Himmel von der Hölle. So ist der Unterschied zwischen Himmel und Hölle nur die letzte Entfaltung der ersten Denkprincipien, des Unterschiedes von Wahrheit und Irrthum [1]. Ist die Hölle nicht ewig, dann empfängt der Sünder wie der Gerechte einen ewigen Lohn. Laß ihn dulden vorher Millionen Jahre, durch Aeonen auf Erlösung harren, sie sind nur ein verschwindender Augenblick gegenüber der Ewigkeit. Der Augenblick geht vorüber, die Ewigkeit ist ewig. Und der Böse ist dann ewig selig wie der Gute. Ist aber endlich der Böse gleich dem Guten, dann liegt der Gedanke nahe, das Böse ist gleich dem Guten, der Unterschied zwischen Gut und Bös hört auf. Wie in der Ordnung der Erkenntniß Alles sich zurückführen läßt auf die ersten Principien, welche über die ganze Folgenreihe der Gedanken entscheiden, so ist es in Fragen der sittlichen Ordnung das Ziel und Ende, von dem alles Vorausgegangene seine Bedeutung empfängt. Ist dieses gleich für Gute und Böse, dann war Alles gleich. In Himmel und Hölle haben Gutes und Böses ihre wahre Gestalt gewonnen, der Keim ist herangewachsen und hat seine volle Frucht getragen als ein Leben in und mit Gott und ein Leben ohne und gegen Gott. Darum diese allgemeine Ueberzeugung der Völker von der Ewigkeit der Hölle [2], von den ältesten Culturvölkern, den Indern und Aegyptern,

---

[1] Finis se habet in appetitivis sicut prima principia in demonstrativis. Thom. Aquin. C. gent. IV. 95.

[2] Vgl. Lücken, Die Traditionen des Menschengeschlechts. S. 410 ff.

bis hinab zu den rohen Stämmen der Südsee und Innerafrika's; sie wurzelt in den eben so allgemeinen, tief dem menschlichen Geiste eingeprägten Principien von Gut und Bös; der Glaube an die Hölle ist nur die concrete Erscheinung, Aussprache und Bethätigung derselben. Hölle wie Himmel müssen darum fallen in jenem Systeme, das wie der Pantheismus allen Wesensunterschied läugnet und die sittliche Weltordnung umstürzt; und jede Läugnung dieses Grundunterschiedes von Himmel und Hölle muß hinwieder nothwendig zum Pantheismus führen. Denn nur hier hat sie das Recht der Consequenz.

Wie auf den obersten Principien der sittlichen Ordnung, so ruht das Dogma von der Hölle auf den Grundthatsachen der Religion. Ist die Hölle nicht ewig, so ist sie zeitlich; dann gehören die Strafen der Sünde denselben Kategorieen der Zeitlichkeit an, wie alle übrigen Leiden und Büßungen auf Erden, Noth, Elend und Tod. Und setze man eine noch so lange Reihe von Leidensjahren, es ist doch nur eine kurze Zeit und geht vorüber wie eine durchlittene Nacht, ein ängstlicher Fiebertraum; denn was nicht ewig ist, sagt einmal Augustinus, ist nichts. Nun aber ist Christus nicht gekommen, uns zeitliches Glück zu bringen und uns von zeitlichem Uebel zu erlösen, nicht von Krankheit, nicht von Schmerz, nicht vom Tode. Ist die Hölle darum etwas Zeitliches, dann hat er uns auch von der Hölle nicht erlöst, dann hat er uns überhaupt nicht erlöst. Aber er hat uns erlöst, weil er das Kreuz getragen und am Kreuze für uns geblutet. Weil er die ewige Pein von uns genommen, darum läßt er die zeitlichen Uebel auf uns lasten, damit das zeitliche Wehe Mittel werde, um uns von der ewigen Qual zu erretten. Wäre die Hölle nicht ewig, wozu dieser Aufwand im Werke der Erlösung seit Beginn der Geschichte? wozu Wunder und Prophezie, wozu alle Führungen Gottes im Alten und Neuen Bunde,

wozu Gnade, Wort und Sacrament, wozu die Menschwerdung Gottes in Christo, die dreiunddreißig Jahre seines Wandelns auf Erden, wozu seine Arbeit und sein Schweiß, seine Lehre und sein Gebet, seine Angst und seine Thränen, seine Schmerzen und sein blutiger Tod? Um zu erlösen von einem zeitlichen Uebel! Aber was ist die Zeit vor Gott?

‚Mehr,' spricht darum Thomas von Villanova, ‚schreckt mich die Erlösung in Liebe, als die Strafe der Engel.' ‚Wäre die Hölle nicht ewig,' bemerkt der hl. Bernhard, ‚der Sohn Gottes wäre nicht Mensch geworden, uns von ihr zu erretten.' Wäre die Strafe der Sünde nur eine zeitliche, endliche, warum mußte der Ewige, Unendliche büßen an unserer Statt? Wäre da die Erlösung nicht in ihrem innersten Wesen geläugnet? hätte sie nicht ihren hohen Ernst, ihre ganze, tiefe, volle Bedeutung verloren? Denn was wäre der sündige Mensch seinem Erlöser schuldig, da er eigentlich ja nur durch ihn empfängt, was ihm einmal jedenfalls auch ohne den Erlöser werden muß? Wäre er noch in Wahrheit der Erlöser, der uns gerettet hat auf ewig, eine ewige Erlösung uns gebracht? [1] Ja, ist die Hölle nicht ewig, dann war Gott der Vater ungerecht gegen den Sohn, der da flehte: Vater, wenn's möglich ist, laß diesen Kelch an mir vorübergehen! Der Vater läßt ihn nicht vorübergehen. Wenn der Unendliche leidet und stirbt, dann muß der Preis, für den er sein Leben hingibt, ein seiner würdiger sein. Ein zeitliches Uebel aber ist es nicht. Wenn der Unendliche büßt, dann muß in der Sünde eine gewisse Unendlichkeit der Gottesbeleidigung liegen. Und diese verdient eine endlose Strafe [2].

---

[1] Hebr. 7, 16. 17. 24. 25; 9, 12.

[2] Per culpam (mortalem) contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur,

Oder dürfte man entgegnen, gerade darum sei er der Erlöser, weil durch ihn Alle dereinst Gott schauen? Aber warum spricht er dann sein Wehe aus über Chorazaim und Bethsaida, die an ihn nicht glaubten? Warum spricht er von verschlossenen Thüren, von dem Feigenbaum, der in's Feuer geworfen wird? [1] Warum war es dann einem Judas besser, gar nicht geboren zu sein? Warum jenes furchtbare Wort: Weichet von mir in das ewige Feuer?

Die Ewigkeit der Hölle fordert Gottes Gerechtigkeit. Wer immer gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen sich auflehnt, sucht seinen Stützpunkt in der Idee der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe. Aber woher kennst du die Größe der Barmherzigkeit Gottes? Platon und die gesammte Philosophie des Alterthums kannte sie nicht. Jener findet es keineswegs schwer zu fassen, vielmehr natürlich, daß die Ungerechten ‚in den Tartarus geworfen werden, von wo sie nie mehr herauskommen‘ [2]. Gottes Barmherzigkeit kennen wir durch Christus, und allein durch ihn; der Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat es geoffenbart [3]. Aber es ist gerade dieses Wort des Herrn, das ebenso häufig, ebenso deutlich und eindringlich uns die Ewigkeit der Hölle verkündet. Ja, Gott ist barmherzig, unendlich und unbegreiflich barmherzig, so sehr barmherzig, daß es im Neuen Bunde nur noch eine Sünde gibt, die nicht verziehen wird, der Unglaube an eben diese seine Barmherzigkeit. Aber was der Verstand des Menschen scheidet, das ist in Gott geeint; ebenso unendlich, ebenso geheimnißvoll wie seine Barmherzigkeit ist seine Gerechtigkeit, ist sein Haß gegen die Sünde [4]. Und darum,

---

quod sit saltem duratione infinita. Thom. Aquin. l. c. Suppl. Qu. XCIX. Art. 1.

[1] Matth. 3, 10; 7, 19.

[2] Gorg. p. 525.

[3] Joh. 1, 18.

[4] Thom. Aquin. Summ. theolog. Suppl. Qu. XCIX. Art. 2.

wie Gott seiner würdig lohnt, so muß er auch seiner würdig strafen, mit unerhörten, geheimnißvollen Strafen. Wie der Himmel der Seligen, so ist die Hölle der Verdammten ein Gotteswerk, ein Geheimniß, dort seiner erbarmenden Liebe, hier seiner strafenden Gerechtigkeit.

‚Wie,' bemerkt schon Hieronymus[1], ‚wenn alle vernünftigen Wesen völlig gleich stehen und nach einem langen Kreislauf und unendlichen Jahrhunderten eine Wiederbringung aller Dinge stattfindet und Alle zu gleicher Würde erhoben werden, was ist denn dann noch für ein Unterschied zwischen einer Jungfrau und einer Buhlerin? zwischen der Mutter des Herrn und (fast ist es Frevel, solches auszusprechen) zwischen den öffentlichen Opfern der Lust; Gabriel, der Engel, sollte da nicht unterschieden sein vom Teufel? Stelle dir vor eine noch so lange Zukunft, verdoppele die Jahre und Zeiten, häufe unendliche Zeitalter von Qual, ist das Ende Aller dasselbe, dann ist das Vergangene für nichts zu erachten.' Dann ist der Satz vollständig wahr: Die Sünde hat dem Sünder nicht geschadet. ‚Nein,' antwortet schon Tertullian[2] auf solche einseitige Betonung der göttlichen Barmherzigkeit, ‚so ist Gott nicht, wie du ihn dir vorstellst, wie du ihn wünschen möchtest, unter dem die Verbrechen straflos wären, dessen der Teufel spottete, der den Menschen nur noch mehr zum Bösen verleiten würde, weil er keine Strafe fürchten müßte.' ‚Alles müssen wir thun,' sprach sterbend Sokrates[3], ‚um in diesem Leben Weisheit

---

Deus, quantum in se est, miseretur omnium. Sed ejus misericordia sapientiae ordine regulatur.

[1] In Jon. 3, 6. Evertit penitus hoc dogma (von der Zeitlichkeit der Hölle) timorem Dei, dum facile homines labuntur ad vitia. Und Basilius sagt (Reg. br. interr. 277): Je kecker der Mensch im Sündigen ist, desto leichter überredet er sich, die Höllenstrafen dauerten nur eine Zeit lang.

[2] C. Marcion. II. 13.

[3] Phaed. p. 114.

und Tugend zu erringen, denn der Preis des Kampfes ist schön, und groß, was wir erwarten.' Das ist die Sprache der Weisheit, der gesunden Menschennatur. Aber unter der Voraussetzung einer allgemeinen Wiederbringung hat sie keinen Sinn; was wäre denn dann noch dieses irdische Leben, läge in ihm keine Entscheidung für die Ewigkeit? Was wäre die Hölle und alle ihre Pein, wenn die Hoffnung sie nicht verläßt? Nur darum ist ja die Hölle Hölle, weil dort die Hoffnung nicht mehr wohnt.

Durch mich geht's ein zur Stadt der bittern Qualen,
Durch mich geht's ein zum Schmerze ohne Ende,
Durch mich geht's ein zu dem verlor'nen Volke.

Eh' ich geschaffen, war noch nichts geschaffen,
Als Ewiges, und ewig werd' ich dauern.
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren! [1]

Die Ewigkeit der Hölle fordert Gottes Barmherzigkeit; denn vor Allem ist er barmherzig gegen die Gerechten. Das wäre er nicht, wenn all' ihre Arbeit, all' ihr Leiden, all' ihr Blut schließlich für nichts geachtet würde, wenn einmal doch die Zeit käme, wo der Martyrer mit seinem Henker, der Verfolger mit seinem Opfer gleiche Seligkeit genießt; dann würde ihr Blut nicht gerochen[2], ihnen nicht vergolten nach ihren Werken. Ja, seine Barmherzigkeit fordert die Hölle, denn so oft war sie dem Sünder im Leben Anlaß, im vermessenen Vertrauen fortzusündigen, zur Sünde gegen den hl. Geist, die weder in diesem Leben verziehen wird, noch im zukünftigen. Fände die Barmherzigkeit nicht ihre Ergänzung und Regel in der Gerechtigkeit, sie würde geradezu die Sünde hervorrufen, die sittliche Ordnung umstürzen. Was wäre das für ein Gott, der wie ein schwacher Vater

---

[1] Dante, Hölle. III. 1 ff. Cf. Thom. Aquin. l. c. Suppl. Qu. XCIX. Art. 3.

[2] Offenb. 6, 10.

immer nur verzeihen und wieder verzeihen kann? Die Barmherzigkeit Gottes fordert darum die Gerechtigkeit zu ihrem Schutze, weil ohne diese sie Quelle der Sünde, nicht aber eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit wäre. Einmal endlich muß der Augenblick eintreten, wo das Maß der Gnade voll ist, die Barmherzigkeit aufhört sich zu erzeigen, damit die Sünde aufhört, die fortwähren würde, so lange der barmherzige Gott waltet, d. i. in Ewigkeit.

Die Ewigkeit der Hölle fordert die Weisheit Gottes. Als oberster Gesetzgeber muß er seinen Geboten eine Sanction an die Seite stellen, die deren Erfüllung gewährleistet; sie ist die Hüterin, der Schirm des Gesetzes, denn sie knüpft an seine Beobachtung ein solches Maß von Lohn, und an seine Uebertretung ein solches Maß von Schmerz, das die mit der Uebertretung verbundene Lust, und die mit der Beobachtung verbundene Entbehrung bei Weitem übertrifft. Das aber ist nur ein ewiger Lohn, nur eine ewige Strafe. Eine zeitliche, wenn auch noch so lang währende Strafe ist nur wie ein verschwindender Punkt vor der Ewigkeit, weniger als das Sandkorn der Wüste, der Tropfen im Meer. Weil der Mensch selbst unsterblich ist, und für die Ewigkeit bestimmt, darum vermag nur das Ewige ihn in seiner ganzen Tiefe zu erfassen und zu erschüttern. Ist die Hölle nur zeitlich, wer dürfte den sinnlichen Menschen anklagen, wenn er, bezaubert von der Lust, die Sünde wählt, die ihn entschädigen soll für lange Entbehrung? Fiele dann die Anklage nicht vielmehr auf Gott zurück, der seinen Geboten der Macht der Leidenschaften gegenüber keine ausreichende Sanction gab? Ist die Hölle nicht ewig, dann handelt der irdische Gesetzgeber weiser als Gott; jener entscheidet mit einem Spruche über das zeitliche Leben; dieser muß mit einem Spruche entscheiden über das ganze Leben; was dort der leibliche Tod, das ist in der

sittlichen Ordnung, in der Welt der Geister, die Hölle, der zweite Tod[1]. Die Qualen des Reinigungsortes sind furchtbar — und doch, wie Wenige, die sie fürchten! Was würde sein, wäre die Hölle nicht mehr als eine vorübergehende Strafe? Uebt doch die Sichtbarkeit, das Object der Lust, das gegenwärtig und vor unsern Augen durch alle Sinne in die Seele eindringt und diese wie willenlos fesselt, eine so furchtbare Uebermacht auf den Menschen, daß dieser so oft Gesundheit, Ehre und Leben daran wagt — oft nur um der Lust eines Augenblicks willen; was würde sein, wäre die Strafe des Jenseits nicht eine ewige, deren Androhung allein fähig ist, die Seele wie ein Blitz zu durchzucken, mit Macht loszureißen aus dem Zauberkreis der Versuchung? Es ist die Welt, in gewissem Sinne die ganze Welt mit Allem, was sie an Reizen und Lockungen zu bieten hat, die in der Versuchung vor den Menschen hintritt; darum bedarf dieser eine Macht, mächtiger als die ganze Welt, die ihn zurückschreckt — einer Ewigkeit von Lohn und Strafe. Könnten wir hineinblicken in die geheimste Geschichte so mancher Seele — wie Viele, die in entscheidender Stunde der Gedanke an die Hölle gerettet hat! Wohl ist die Furcht weder das höchste noch das edelste Motiv, aber es ist das allgemeinste und für die Meisten das Mächtigste, auf welches darum der Heiland seine Jünger, diese Vorbilder der Heiligkeit, hinweist[2]. Und wer wollte sagen: Ich bedarf dessen nicht? Es gibt Augenblicke,

---

[1] So argumentirt schon Theodor von Abukara gegen Origenes (Bibl. PP. T. V. Disp. 14). Augustin. Civ. Dei XXI. 11: Cur iniquum sit, cum judices hujus mundi peccata multa gladio punientes, homines in aeternum ex societate vitae humanae exterimunt, Dominum aeternae civitatis impios et hostes suos, qui indesinenter peccant, in aeternum ex civitate sua ejicere, et sub ira et maledictione ipsius et legis manere eos, qui impuri et injusti in Deum et in proximum perpetuo malevoli sunt?

[2] Vgl. I. B. 1. Abth. S. 363 ff.

wo der bessere Mensch in uns erlahmt, wo die Versuchung in mächtigem Ringen andringt — da bedarf es eines gewaltigen Rufes, der uns aufschüttelt aus dem Schlummer und den bösen Zauber bricht; das ist der Gedanke an die Ewigkeit und die Hölle. Darum bemerkt schon Chrysostomus[1], daß die Evangelien viel mehr Drohungen der Hölle, als Verheißungen des Himmels enthalten. Und Augustinus[2], der mit hinreißender Beredsamkeit die Süßigkeit der hl. Liebe und Gnade zu schildern versteht, weist ebenso häufig hin auf den Schrecken vor der Ewigkeit, der uns von der Sünde zurückhalten soll.

So ist es demnach Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Weisheit, welche die Ewigkeit der Hölle fordern.

Gerechtigkeit trieb meinen hohen Schöpfer,
Gebildet hat mich des Erhab'nen Allmacht,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.[3]

In der Strafe der Hölle erscheint vor Allem Gottes Majestät. ‚Ein Gott, ein Herr' — das wäre er nicht, wenn sein Richterspruch das Schicksal des Sünders nicht auf ewig entschiede; denn dann müßte er stehen und warten, bis der Sünder sich bekehrt, stehen und warten von Aeonen zu Aeonen. Denn der Mensch ist frei, und über jedes denkbare Ziel hinaus bewahrt er seine Freiheit, die Möglichkeit zu widerstreben. Dann wäre die Creatur absolute Herrin ihres Schicksals, und nicht mehr Gott wäre es; dann hinge es vom Menschen ab, ob und wann der Schöpfer den Zweck seiner Schöpfung erreichen, die Plane seiner Weisheit verwirklichen soll. Dann könnte der Mensch hintreten vor Gott und sprechen: Ich will dir nicht dienen; aber dereinst mußt

---

[1] Hom. in Ps. VII. 12.
[2] Cf. In Ps. CXLVII. 3.
[3] Dante a. a. O. 4 ff.

du doch mich aufnehmen in deinen Himmel. Ja, lange steht er vor der Thüre des Herzens, klopft an und wartet, und klopft wieder, jetzt leise, und dann lauter und immer lauter[1]. Und er wartet, das ganze lange Leben hindurch. Soll er fort warten, bis nach Aeonen vielleicht die freie Creatur zu ihm sich wendet? Und wenn sie sich nicht zu ihm wendet, sollte diese seine Schöpfung ganz zwecklos gewesen sein, Gott nie zum Ziele kommen? Nein, nun wartet er nicht mehr, ob die Creatur ihm ihr Herz schenken, eine Offenbarung seiner Liebe werden will. Ihn muß sie offenbaren und kund thun seine Herrlichkeit; und wollte sie nicht eine Offenbarung seiner Liebe sein, so wird sie nun eine Verkünderin seiner Gerechtigkeit. Gott hat seinen Zweck doch erreicht. Der Sünder lebt und lebt fort in der Ewigkeit. Aber wie die auf Erden nur da sind, um Gott zu dienen, wie sie dort im Himmel nur leben zur Seligkeit, getränkt aus den Strömen des ewigen Lebens, um in ihren namenlosen Wonnen Gott als die Quelle ihrer Seligkeit ewig zu preisen, so leben sie auch hier in der Hölle fort, um zu trinken den Feuerwein aus der Zornschale des göttlichen Gerichts, um in ihrem ewigen Schmerz zu bekennen: Gott ist gerecht, und recht sind seine Gerichte![2]

Irren wir nicht: Wohl hat der Mensch eine unsterbliche Seele, Gott allein erkennt ihren ganzen Adel und ihren Werth; darum hat er den Sohn gesandt, sie zu retten. Aber überspannen dürfen wir den Egoismus nicht in dem Maße, daß wir unser Ich als Mittelpunkt denken im All, dem Gott und die ewige sittliche Ordnung unterthan wäre. Nein, Gott geht seine ewigen Wege in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe; Engel stürzen, Seelen gehen unter; aber über den Trümmern gefallener Geister und über dem Weheruf verlorener

---

[1] Offenb. 3, 20.

[2] Ps. 118, 137; 50, 5.

Seelen hallt der Chor der Millionen Seligen: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr!

Und darum vernichtet Gott den Sünder nicht[1]. Er vernichtet überhaupt nichts von dem, was er geschaffen, er schuf eben die Dinge, damit sie sind, und in der Erhaltung dessen, was er geschaffen, nicht in seiner Vernichtung offenbart er seine Macht; umgestalten wird er seine Schöpfung, aber nicht vernichten. Gott widerspäche sich selbst, würde er die Seele des Sünders vernichten; denn er hat den Gedanken der Unsterblichkeit als ihren Antheil von Hause aus ihr mitgegeben, und zur Unsterblichkeit sie bestimmt[2]. Es wäre dann die Creatur, in deren Willkür es stünde, Gottes Plane zu vereiteln, ihn zu zwingen, sie zu vernichten, wie der Künstler sein Werk vernichtet, das ihm mißglückte. Die Vernichtung der in Sünde verhärteten Seele wäre keine Sühne der verletzten sittlichen Ordnung, und Gottes, der ihr Hort und die Heiligkeit selbst ist, nicht würdig. Der Sünder, nachdem er sein leibliches Leben getödtet, würde auch seine Seele tödten, um der strafenden Gerechtigkeit zu entgehen. Das aber widerspricht der Weisheit des Schöpfers, der sie dazu nicht schuf, nicht schaffen konnte. Denn er schuf alle Wesen, damit sie sind und bleiben.

Weder die Hypothese einer endlichen Wiederbringung demnach, noch die Annahme der Vernichtung der sündigen Seele lassen sich begründen. Wie der Lohn ein ewiger, so ist die Strafe eine ewige. Läugne dieß, und du mußt auch jenes läugnen[3]. Nur eine Einwendung bleibt. Kann denn

---

[1] Dieß neuerdings die Annahme von Rothe, Nitzsch; vgl. Lange a. a. O. II. S. 1291. Ebenso Plitt, Evangel. Glaubensl. 1864. II. S. 419. Letzterer hält es jedoch nicht für räthlich, dieß vor dem Volke öffentlich zu verkündigen!

[2] Röm. 8, 21. Cf. Thom. Aquin. C. gent. II. 79. Summ. theolog. I. Qu. CIV. Art. 4.

[3] Thom. Aquin. l. c. Suppl. Qu. XCIX. Art. 1.

die Seele nicht bereuen, so daß Gott, hat Reue und Buße sie geläutert, ihr endlich doch die Seligkeit gewährt?

Nein; die Stunde des Todes ist die Stunde der Rechenschaft[1], der Ernte und Sichtung[2], der Entscheidung für immer; denn wohin der Baum fällt, da bleibt er liegen[3]. Und dann gilt für alle Ewigkeit nur noch der Ruf: Es ist zu spät[4]. Und so muß es auch sein. Wäre für den, der in der Gottentfremdung und schweren Sünde von hier geschieden, Reue, Besserung im Jenseits möglich, was wäre dann noch dieses Leben?[5] Es hätte seine ganze Bedeutung verloren. Dieß ist eben der Ernst dieser wenigen Lebensjahre, daß hier es gilt, seine ‚Seele zu retten', die auf der furchtbaren Schwebe steht zwischen zwei Ewigkeiten, einer Ewigkeit voll Wonne und einer Ewigkeit voll Qual.

Ist das nicht, dann ist zerbrochen jede Triebfeder zur sittlichen That, alle Kraft zum mannhaften Kampfe dahin. Was wäre die gesammte Heilsökonomie hienieden, Offenbarung und Gnade, Wort und Sacrament, wenn das Heil erst im Jenseits gewirkt wird?

Außerdem, wer beweist, daß Gott verzeihen wird, verzeihen muß auch dem Reuigen? Daß er immer und immer wieder verzeihen muß in Ewigkeit fort? Daß er die Zeit der Erbarmung nicht begrenzen darf auf die Schranken dieses irdischen Lebens?

Ist denn dort überhaupt auch nur die Bedingung der Gnade, die Reue, noch möglich? Wechsel, Veränderung findet für die Seele nur statt, so lange sie in diesem Körper wohnt, in dem sie ihrem Ziele entgegenstreben soll. Der jenseitige Zustand ist nicht mehr ein Zustand des Strebens, sondern des Abschlusses, ‚es ist die Nacht, in der Nie-

---

[1] Sir. 11, 28. [2] Matth. 3, 12; 13, 30; 25, 32 ff.
[3] Predig. 11, 3. [4] Matth. 25, 10.
[5] Status viae — Status termini.

mand mehr wirken kann'[1]. Die Bedingungen, unter denen die Gestorbenen ihr Ziel wählten, und für Gott oder die Creatur sich entschieden — das leiblich irdische Leben, d. i. das eigentliche menschliche Leben —, ist für immer dahin, darum für immer dahin die Möglichkeit einer neuen Wahl, einer Reue, einer Besserung. ,Die Seele,' sagt der hl. Thomas[2] ,bedarf dieses Leibes, um ihr Ziel zu erreichen, indem sie mittelst dieses leiblichen Lebens fortschreitet in Wissenschaft und Tugend; ist sie aber einmal vom Leibe getrennt, dann kehrt sie nie mehr in das leibliche Leben zurück.' Alle menschliche Thätigkeit und Entwicklung ist eine geistig-leibliche; das leibliche Leben, Phantasie und Sinne wirken ein auf den Geist und seine freien Entscheidungen; während dieser von Natur aus die Seligkeit will, welche er nach seiner vernünftigen Weise nirgends anders als in Gott suchen kann, sind es Phantasie und Sinnlichkeit, welche ihm das Irdische als Ziel seiner Bestrebungen und Quelle aller Seligkeit trügerisch vorspiegeln. Dann wird keine Zeit mehr sein[3]; denn die Zeit ist das Maß des Veränder-

[1] Joh. 9, 4. Anima est in statu mutabili, quamdiu corpori unitur, non autem, postquam a corpore fuerit separata. Thom. Aquin. C. gent. IV. 95. Entwicklung ist nur, wo Geschichte, Geschichte nur, wo ein Leben des Geschlechts (genus), Geschlecht nur, wo Leben der verschiedenen Geschlechter (sexus). Dieses aber fällt im Jenseits weg (Matth. 22, 30). Cf. Thom. C. gent. IV. 88. Wie der reine Geist von den Banden des Fleisches ungehemmt, rasch von den Principien aus die ganze Reihe der Folgerungen überblickt, ebenso erkennt er in einem Augenblicke die Mittel, die zu jener Seligkeit führen, nach der er wie der Mensch nothwendig verlangt; daher war durch die Natur der Seligkeit, die ein Lohn und darum eine frei gewollte sein soll, für ihn ein Augenblick der Abfallsmöglichkeit und der Entscheidung (status viae) gefordert, aber dieser war nur kurz, weil nicht an die Bedingungen des leiblichen Lebens geknüpft.

[2] C. gent. III. 144.

[3] Offenb. 10, 6. Cf. Thom. C. gent. IV. 97.

lichen, der Entwicklung. Dort aber ist keine Entwicklung, kein Wechsel mehr, keine Prüfung, keine Versuchung, darum keine neue Entscheidung. Wer von Gott geschieden in die Ewigkeit geht, bleibt geschieden von ihm auf ewig. Er nimmt hinüber, was er selbst gewählt [1]. Seine Wiederbringung wäre eine zweite Schöpfung; aber Gott schafft nicht zum zweiten Male. Wäre eine Aenderung im Jenseits möglich, dann müßte diese ebenso von den Gerechten wie von den Ungerechten ausgesagt werden. Damit wäre die Seligkeit des Seligen selbst aufgehoben, da er ja immer der Wandelbarkeit anheimgegeben, nie einen Ort der Ruhe fände, immer strebte nach dem Ziele, in der Gefahr, es immer wieder zu verlieren. Wäre der Abschluß unserer sittlichen Entwicklung erst im Jenseits und dadurch die Möglichkeit einer letzten Entscheidung, dann fragen wir, wann soll sie sein? Für jeden gegebenen Moment können wir einen späteren postuliren, d. h. in's Endlose fort hinausrücken. Es wäre darnach thatsächlich (actu) kein letztes Ziel, kein Abschluß, keine Entscheidung. Dieß aber ist nicht möglich. So wenig gibt es daher eine sittliche Welt ohne Ziel, als eine Creatur ohne erste Ursache, eine Wissenschaft ohne oberstes Erkenntnißprinzip. Keine Physik ohne erste Ursache, keine Logik ohne oberstes Prinzip, keine Ethik ohne letztes Ziel, das allein der treibende Grund der sittlichen Ordnung und des sittlichen Lebens ist.

Wohl wird Reue sein, aber nicht die Reue der Liebe; denn diese setzt ein Zweifaches voraus, was der Verdammte nicht mehr hat — Freiheit und Gnade. Denn Freiheit ist nur da, wo Entwicklung, wo die Seele, in den Naturverband hineinverflochten, den Wechsel des Naturlebens theilt; Freiheit ferner ist nur da, wo die Möglichkeit des Bösen,

---

[1] Id retulit, quo caruisse voluit. Tertull. C. Marcion. II. 15.

wo die Wahl gegeben ist. Aber hier ist keine „Zeit mehr‘, keine Wahl mehr. Die Reue wird zur Verzweiflung; ‚Berge fallet über uns, Hügel bedecket uns‘ — das ist nicht das Gebet der Reue, das ist der Ruf der Verzweiflung. Was für die Engel der Fall, das ist für den Sünder die Todesstunde [1]; ohne Liebe zu Gott, aus der allein die Seligkeit quillt, die allein zu Gott hinführt, ist er hinübergegangen. Und ewig bleibt er ohne Liebe, ewig darum von Gott geschieden. Da ist der Vorhang dieser Sichtbarkeit gefallen, welcher der Seele, in's Fleisch versenkt, Gott so verborgen und verhüllt hatte, daß sie das vergängliche Geschöpf zu ihrem letzten Ziele wählte. Da erkennt dann die getäuschte Seele, daß, was sie gesucht und erstrebt, angebetet und vergöttert hatte, Staub war und nichts als Staub. Sie hatte das Abbild der Schönheit und Größe Gottes, das ihr wiederstrahlte aus dem Spiegel der Creatur, geliebt und ihm sich hingegeben, wie der Wahnsinnige sich in den tiefen See stürzt, um die Sterne der Nacht zu erreichen, die aus seinem Spiegel wiederstrahlen. Da erkennt sie, daß sie den nicht gesucht, der die Seligkeit allein ist, die unendliche Seligkeit; denn der erlogene Glanz, mit dem die Creatur sie berückt hatte, ist dahin. Aber doch ist der Drang, die heiße Sehnsucht nach dem höchsten Gute in ihr nicht erstorben; er ist ihr ja wesenhaft angeboren. So strebt sie denn ewig hin nach dem Glücke [2] und ewig wird sie von der Hand Dessen zurückgestoßen, in dem allein das Glück ist; ewig verlangt sie nach Licht, Liebe, Leben, Seligkeit, und ewig schleudert sie der Arm des gerechten Gottes hinaus in die Nacht, in die Qual, in den Tod.

Da wird das Verlangen nach dem höchsten Gut, das Gott in jede creatürliche Brust gelegt, für den Verdammten

---

[1] Thom. Aquin. l. c. Qu. XCIX. Art. 3.

[2] ‚Aeterna sitis‘. Augustin. Serm. XXXVI. 6.

ein verzehrendes Feuer [1], der Funke der Gottesliebe, der in jedem geschaffenen Geiste glimmt, wird zum furchtbarsten Hasse, da der Verdammte ihn als den Richter und Urheber seiner Qualen erkennt, der Ruf der Sehnsucht zum Schrei der Verzweiflung [2].

Was wird die Hölle sein? Nur Gott weiß, was die Hölle ist, vermag anzumessen ihre Höhe, Breite und Tiefe, weil nur Er ganz das ‚Geheimniß der Bosheit' erkennt, das in der Sünde liegt. Das Geheimniß der Sünde aber ist so unendlich groß, weil Gott, gegen den die Sünde sich richtet, das erste und höchste Geheimniß ist, weil die Gnade, die der Verdammte mißbraucht, ein so unbegreiflich erhabenes Gut ist, weil der Fall des Kindes Gottes ein so namenlos tiefer ist. Die Hölle ist der gerechte Lohn der Sünde, wo einem jeden vergolten wird nach seinen Werken [3]. Die Strafen der Hölle theilen die Theologen ein in die Strafe des Verlustes und in die positive Strafe [4]. Der Verdammte hat Gott verloren, und mit Gott Alles verloren. Wie den Seligen der Besitz Gottes die Quelle aller Seligkeit, so ist für den Verdammten der Verlust Gottes recht eigentlich die Hölle, die Hölle in der Hölle. Gott verloren, für den er geschaffen, ohne den er nicht leben kann und der ihn doch nicht sterben läßt. Gott verloren, aller Trost, alle Hoffnung, Alles verloren! Hier auf Erden können wir uns nicht vorstellen, was dieser Zustand sein wird, ein Zustand ohne allen Trost; es ist ein lebendiger Leichnam, ein Ich mitten in der Verwesung der Seele und aller ihrer Kräfte; denn ihr Wesen war aus Gott, bestand nur in Gott, be-

[1] Cf. Suarez, Disp. theol. T. II. L. VIII. 5.

[2] Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. XCVIII. Art. 1. 2. Suarez l. c. C. 11.

[3] ‚Poenis tamen disparibus puniendos.' Concil. Florent. in Decr. Unionis.

[4] Poena damni, poena sensus.

stimmt zu Gott. Wie kann schon auf Erden das Gewissen foltern! Und doch ist hier der Mensch nie ohne allen Trost, er kann sich zerstreuen, betäuben. Dort steht er immer vor Gott, dessen Zorn ewig und nothwendig auf ihm ruht, er steht vor sich selbst, ewig seine entstellte, häßliche Seele zu schauen.

Dazu die positiven Strafen. Wie der Mensch auf Erden nur da ist, Gott zu dienen; wie die Seligen im Himmel nur da sind, um getränkt zu werden an den Strömen des seligen Lebens Gottes: so ist der Verdammte nur noch da zur Qual, zu seiner und der Mitverdammten Qual, um ewig zu sein ein Gefäß des göttlichen Zornes. Nun heißt es im vollsten Sinne: Du wirst alle Creatur waffnen zur Rache gegen deine Feinde [1]. Er ist gequält an allen Vermögen seiner Seele; wie der im Wüstensand Verschmachtende von frischen Quellen träumt, so hält die Phantasie ihm vor die Freuden der Auserwählten; tausend und tausendmal führt sein Gedächtniß an ihm vorüber die längst vergangene und ewig gegenwärtige Sünde; sein Verstand zeigt ihm den endlosen Raum der Ewigkeit, der sich ausdehnt vor ihm ohne jegliche Grenze; sein Wille verzehrt sich in vergeblicher Reue [2], in fruchtlosem Ankämpfen gegen sein unerbittliches, auf ewig gefestigtes Schicksal. Es ist ein Feuer, das nicht erlöscht — ein unsäglicher Schmerz; ein Wurm, der nicht stirbt — die Qual ewiger, fruchtloser, nagender Reue; es ist ein Heulen und Zähneknirschen — die ohnmächtige, namenlose Wuth der Verzweiflung. Sie rufen: Berge fallet über uns, Hügel bedecket uns — die Scham bis zur Vernichtung [3].

---

[1] Weish. 5, 18.

[2] Poenitebunt (damnati), in quantum affligentur de poena, quam pro peccato sustinent. Thom. Aquin. l. c. Qu. XCVIII. Art. 2.

[3] ‚Virgilius,' bemerkt Balmes (Briefe an einen Zweifler.

Wie sind jene Strafen zu denken? Ist es ein wirkliches (wenn gleich dem irdischen Feuer nur analoges) oder nur im metaphorischen Sinne ein Feuer, von dem der Herr redet? Die Kirche hat hierüber keine dogmatische Entscheidung. Wie die Schrift nur in einzelnen dunkeln Bildern die Freuden des ewigen Lebens andeutet, so gilt auch hier das Wort: Kein Auge hat es gesehen, und kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die seiner Gerechtigkeit verfallen. Darum ist aller irdische Schmerz nicht in Vergleich zu setzen mit der ewigen Qual [1]. Alle Creatur ist gewaffnet gegen den Verdammten, darum hat die Anschauung, daß das Feuer und alle Elemente dort Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit sind, nichts in sich Widersprechendes. Gott muß seiner würdig strafen, wie er seiner würdig lohnt: so geheimnißvoll und unaussprechlich das Walten seiner Liebe in den Seligen, ebenso geheimnißvoll und unaussprechlich ist die Offenbarung seiner Gerechtigkeit in den Verdammten [2].

S. 51), ‚war weder ein Kapuziner, noch ein Priester, noch ein Katholik; auch hatte er an gutem Geschmack gerade keinen Mangel, und gleichwohl ist es schwer, eine noch größere Vereinigung von Schrecken zu ersinnen, als jene, die er uns in der Hölle zeigt' (Aeneid. L. VI).

[1] Sicut nullum gaudium rerum temporalium ex aliqua parte simile potest inveniri gaudio vitae aeternae, ita nullus cruciatus poenarum temporalium potest sempiternis iniquorum cruciatibus comparari. Augustin. De catechiz. rud. C. 24. Die meisten Väter entscheiden sich für ein wirkliches Feuer.

[2] Est concedendum, quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi in ipsis delectatur, sed propter alios, scil. propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur. Thom. Aquin. C. gent. III. 144.

## Sechzehnter Vortrag.

## Läuterung und Vollendung.

Der Mittelzustand bei den Protestanten. — Bestimmungen der Kirche. — Schriftbeweis. — Gebet für Verstorbene. — Das kirchliche Alterthum. — Der Protestantismus über das Gebet für Verstorbene. — Das Strafleiden im Reinigungsort. — Weltreich und Gottesreich. — Das allgemeine Gericht. — Zeichen der Ankunft des Richters. — Besonderes und allgemeines Gericht. — Congruenz des Weltgerichts. — Auferstehung der Todten. — Congruenz der Auferstehung. — Die Einwendungen des Rationalismus und Materialismus. — Zustand der Auferstandenen. — Die Verklärung der Leiber. — Einwendungen. — Analogieen aus dem Leben der Heiligen. — Der neue Himmel und die neue Erde. — Zustand der Verdammten. — Bemerkungen.

‚Eine der großen Controversen des sechzehnten Jahrhunderts,' bemerkt de Maistre [1], ‚bildete die Lehre vom Reinigungsorte. Die sogenannten Reformatoren wollten durchaus nur die Hölle haben für Alle. Seit sie indessen Philosophen geworden, haben sie die Ewigkeit der Strafen zu läugnen unternommen, und lassen nichtsbestoweniger eine zeitliche Hölle stehen, aus Furcht, einen Nero, eine Messalina zu gleicher Zeit mit dem hl. Ludwig und der hl. Theresia in den Himmel aufsteigen zu lassen. Eine zeitliche Hölle aber ist nichts Anderes, als der Reinigungsort (?);

[1] Abendstunden. Deutsch von Lieber. II. S. 105.

so daß, nachdem sie sich mit uns entzweit hatten, weil sie kein Fegfeuer wollten, sie sich nun auf's Neue entzweien, weil sie nichts als das Fegfeuer wollen.'

Was noch vor einem Jahrhundert bestritten ward, die katholische Lehre vom Reinigungsorte, ist in der Gegenwart von den Bekämpfern des katholischen Dogma's im Allgemeinen zugestanden, wenn sie gleich sowohl unter sich als von uns in den näheren Bestimmungen abweichen. ‚Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle,' sagt ein neuester protestantischer Polemiker [1], ‚aber sicher zu schlecht für den Himmel. Man muß offen zugestehen, daß hier im reformatorischen Protestantismus eine Unklarheit (?) vorliegt; .... die neue Wissenschaft auf dem Standpunkt des Protestantismus hat dieß längst bemerkt.' ‚Da keine Seele in einem völlig abgeschlossenen und fertigen Zustande dieses Dasein verläßt,' sagt ein Anderer [2], ‚so muß der Mittelzustand als ein Reich fortgesetzter Entwicklung dargestellt werden, wo die Seelen vorbereitet und reif werden sollen für das jüngste Gericht. Obgleich die katholische Lehre vom Fegfeuer verworfen worden ist, weil sie mit so vielen crassen (!) und falschen Zusätzen vermischt ist (!), so enthält sie doch die Wahrheit, daß der Mittelzustand in rein geistigem Sinne ein Purgatorium sein muß, bestimmt zur Läuterung der Seele.'

---

[1] Hase, Protestantische Polemik. 2. Aufl. 1864. S. 422.

[2] Martensen, Dogmatik S. 431. Aehnlich schon Lessing (WW. VI. S. 169), Eschenmayer, von Meyer u. AA. Die ‚classischen' Theologen unter den Protestanten dagegen, Luther und Calvin voran, erklären mit Chemnitz (Exam. Conc. Trident. ed. Preuss. Berol. 1861. p. 621): ‚Veteres pro mortuis oraverunt, non quod senserint, eos esse in cruciatibus, unde nostris suffragiis sint redimendi, sed propter superstitum institutionem, exhortationem et consolationem,' und lobten David, daß er für Absalon nicht gebetet!!

Die Kirche hat bezüglich des jenseitigen Purgatoriums folgende zwei Wahrheiten dogmatisch festgesetzt: Es gibt einen Reinigungsort, und die Gläubigen auf Erden können durch ihre Gebete den dort befindlichen Seelen zu Hülfe kommen [1]. Hiermit hat sie einen Glauben ausgesprochen, welcher der gesammten alten Welt keineswegs fremd war [2], der bei dem Bundesvolke längst schon in Fleisch und Blut übergegangen und im Cultus Ausdruck und Gestalt gewonnen hatte [3]. Christus tadelte diese Uebung nicht, noch be-

[1] Concil. Trident. Sess. XXV. Decret. de Purgatorio: Cum catholica Ecclesia . . . docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari. Cf. Sess. XXII. Cap. 2. Can. 3. Sess. VI. Cap. 11. Cap. 16. Can. 30.

[2] „Kommen die des Leibes entkleideten Seelen vor den Richter,' sagt Platon (Gorgias p. 524), ‚so mustert er sie alle. . . Wo er die Seele durch Sünden mißgestaltet und häßlich sieht, sendet er schmachvoll dieselbe geradenwegs zur Haft, wo sie die ihr zukommenden Leiden zu dulden bestimmt ist. . . Es sind aber die, denen die Buße Nutzen schafft, solche, welche heilbare Fehler begingen; dessenungeachtet erwächst ihnen dieser Nutzen durch Schmerzen und Leiden, sowohl hier als im Hades; denn auf andere Weise konnten sie nicht von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden.' Vgl. Phaed. p. 113. Ueber die Vorstellung vom Reinigungsort bei den übrigen Völkern vgl. Lücken a. a. O. Man kann diese Zeugnisse, in denen der religiöse Sinn des ganzen Geschlechts sich ausspricht, nicht mit dem Vorwurfe ‚heidnischer Vorstellungen' entkräften. ‚Wenn man,' sagt Hamann, ‚alle heidnischen und jüdischen Bestandtheile vom Christenthume mit pharisäischer Kritik absondern wollte, so bliebe eben so viel übrig, als von unserm Leibe durch eine ähnliche metaphysische Scheidekunst, nämlich ein materielles Nichts oder ein geistiges Etwas' (WW. I. S. 136. IV. S. 244). ‚Statt sich zu ereifern über das Heidnische im Christenthume, sollte man sich vielmehr freuen über das von Anbeginn im Heidenthum vorhanden gewesene Christenthümliche' (Delbrück, Ergebnisse akademischer Forschungen. IV. S. 111).

[3] 2 Makk. 12, 43—46. Judas aber veranstaltete eine Sammlung und sandte zwölftausend Drachmen Silber nach Jerusalem, Opfer darzubringen für die Sünden der Verstorbenen. . . Denn es ist ein hei-

kämpfte er diesen Glauben, vielmehr setzen seine Aussprüche ihn voraus und weisen deutlich genug darauf hin. So soll die Sünde gegen den heiligen Geist nicht verziehen werden, weder in diesem noch im jenseitigen Leben[1]. ‚Es gibt demnach,' bemerkt Augustinus[2], ‚eine Sündenvergebung auch im jenseitigen Leben.' Und wieder gibt es Sünden, die verziehen werden jenseits, aber erst dann, wenn der letzte Heller bezahlt ist[3].

So faßten denn auch die Apostel seine Lehre. Darum erklärt Paulus, daß ‚im Namen Jesu sich alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde'[4], d. i. jener Seelen, welche im Zwischenreiche sich befinden. Hier ist der Aufenthalt Derer, die noch nicht rein genug sind; denn nichts Unreines kann in das Himmelreich eingehen[5]. ‚Der Tag des Herrn,' lehrt der Apostel[6], ‚wird kund thun, was ein Jeder gebaut hat auf das Fundament, das Niemand legen kann als Jesus Christus, ob Gold oder Silber oder Holz oder Heu oder Stroh; das Feuer wird es erproben. Wessen Werk, das er darauf gebaut hat, bleibt, der wird seinen Lohn dafür haben. Wessen Werk aber verbrennt, der wird Schaden leiden; er selbst zwar wird gerettet werden, aber nur wie durch's Feuer.' Es sind die läßlichen Sünden, die Trägheit in kleineren Dingen, die nicht das ewige Leben uns rauben, so lange das Herz im Herrn wurzelt, weil das Fundament bleibt. Aber die Seligkeit wird auf schmerzlichem Wege erlangt, durch Schmerz wird seine Nachlässigkeit im

liger und heilsamer Gedanke, für die Abgeschiedenen zu beten, damit sie erlöst werden von ihren Sünden.

[1] Matth. 12, 32.

[2] Civ. Dei. XXI. 24.

[3] Matth. 18, 34; 5, 26.

[4] Philipp. 2, 10. שְׁאוֹל, Hades. Vgl. Apostelgesch. 2, 27. 1 Cor. 15, 55.

[5] Offenb. 21, 27. [6] 1 Cor. 3, 14. 15.

Bauen gesühnt. Ist es auch nur ein leiser Rest der Sünde, was die Seele verdunkelt, ist die Schuld zwar erlassen, aber noch nicht hinreichend gebüßt, so muß die Seele hindurchgehen durch diese schmerzliche Läuterung; er wird nicht eher seiner Haft entlassen, bis er die ganze Schuld — bis auf den letzten Heller — bezahlt hat [1]. Doch auch sie, die hier büßen, gehören der Kirche Christi an; denn sie sind abgeschieden von uns, aber bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens und der Liebe. Darum sind sie nicht gänzlich von uns geschieden, sondern Eins mit uns durch das Eine Haupt, den Einen Herrn Jesus Christus, dem sie angehören als seine Glieder, leidend und büßend zwar, aber genährt und durchweiht von seiner Gnade. Wie wir aufblicken zur triumphirenden Kirche und unsere dort verklärten Brüder um ihre Fürbitte anflehen, so senden wir hier auf Erden unsere Gebete zu Gott empor für die, die nur leiden und für sich nicht mehr wirken können. Unser Herz drängt uns, ihrer zu gedenken, und das Beste ihnen zu schenken, was wir schenken können, unser Gebet. Beispiel eines solchen Gebetes für Verstorbene hat Paulus selbst gegeben [2], und die christliche Offenbarung wäre nicht Gottes Wort und ewige Wahrheit, käme sie diesem allgemein-menschlichen, tief in unserer Brust wurzelnden Bedürfniß nicht entgegen, es weihend, leitend und zum Träger geistiger Kräfte und Gnaden erhebend.

So wurde es denn auch von Anfang an und immer in der Kirche gehalten, und bereits Tertullian konnte auf das Gebet und die Opfer für Verstorbene als eine uralte

[1] Matth. 18, 34; 5, 20.

[2] Er rühmt 2 Tim. 1, 16—18 (vgl. 4, 19) die Dienste, die Onesiphorus ihm zu Rom geleistet, grüßt sein ‚Haus', für ihn aber hat er das Gebet: ‚Der Herr Gott möge ihn Gnade finden lassen am Tage des Gerichts.' Offenbar war Onesiphorus inzwischen gestorben.

Uebung hinweisen[1]. ‚Das Gebet der Kirche oder frommer Menschen,‘ sagt Augustinus[2], ‚wird erhört zu Gunsten jener Christen, welche aus diesem Leben hinübergegangen sind und nicht so böse waren, daß sie als der Gnade unwürdig wären verurtheilt worden, aber auch nicht so fromm, daß sie unmittelbar hätten in die Seligkeit eingehen können. So wird es auch bei der Auferstehung der Todten Manche geben, welchen Gnade ertheilt werden wird, nachdem sie jene

---

[1] De corona milit. C. 3: Oblationes pro defunctis annua die facimus. Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum ... traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. Cf. Cyprian. Ep. 66. ‚Wir glauben,‘ lehrt Cyrill von Jerusalem, ‚daß es den Seelen (der Verstorbenen) große Hülfe bringen wird, wenn wir für sie beten, während das heilige und erschreckliche Opfer auf dem Altare liegt (μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς). Für die Entschlafenen bringen wir Gott Bitten dar, indem wir keinen Kranz flechten, sondern den für unsere Sünden geopferten Christum bringen wir dar, indem wir für sie und für uns den menschenfreundlichen Gott versöhnen.‘ Catech. Mystag. V. 9. ‚Im künftigen Leben,‘ sagt Gregor von Nazianz (Orat. XXXIX. 19. Cf. VII. 17. 24. Carm. LXXV. 7), ‚werden sie durch die Trauer getauft; dieß ist die letzte Taufe, nicht bloß eine härtere, sondern auch eine langwierigere, welche das Erdhafte wie Gras verzehrt.‘ Epiphanius (Haeres. LXXV. 8) bezeichnet auch dieß als einen der Irrthümer des Aërius, daß er den Reinigungsort läugne. Der Ausdruck Fegfeuer, πῦρ καθαρτικόν, findet sich schon bei Basilius (Hom. in Jes. IV. 4. Hom. in Ps. VII. 1); Augustinus (Civ. Dei. XXI. 16) nennt sie ‚poenas purgatorias‘. Daß diesen Gebeten eine erlösende Kraft beigelegt wird, geht aus dem Axiom desselben Vaters hervor: Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre. Das Gebet für die Todten, gesteht Höfling (Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. S. 218), war zur Zeit Tertullians in der Kirche allgemein verbreitet ‚als das natürliche Ergebniß einerseits von einer Liebe, die mächtiger als der Tod war und die geistige Gemeinschaft mit den Todten nicht aufgab, andererseits von dem festen Glauben an die große Kraft gläubiger Fürbitte‘.

[2] Civ. Dei. XXI. 24. Cf. De cura pro mort. pass.

Peinen, welchen die Seelen der Abgestorbenen unterworfen sind, überstanden haben.'

Wie die Väter, so sprechen sich sämmtliche Liturgieen der Kirche aus; und seit dem frühesten Alterthume wurde der in den Diptychen verzeichneten abgeschiedenen Gläubigen bei dem heiligen Opfer in frommem Gebete gedacht. Nicht umsonst, bemerkt Chrysostomus[1], rufe der Diakon: Für die in Christo Ruhenden. Dieses wissend, sollen wir bedenken, welche Tröstungen wir den Abgeschiedenen zuwenden können. Nicht umsonst[2] sei das Gedächtniß der Abgeschiedenen beim heiligen Opfer schon von den Aposteln festgesetzt worden. Denn wenn das ganze Volk dasteht mit erhobenen Händen, und da liegt das hochheilige Opfer, wie sollten wir nicht voll Zuversicht für diese Gott anrufen?

Wie war es möglich, daß der ältere Protestantismus diese so trostvolle, so ächt christliche und zugleich ächt menschliche Lehre vom Reinigungsorte verwarf, die uns selbst bei dem plötzlichen und unvorbereiteten Tode unserer Freunde nicht ohne Hoffnung läßt, welche dem Walten der göttlichen Barmherzigkeit ein ausgedehntes Gebiet öffnet, ohne seine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu versehren, und wodurch so dem menschlichen Gefühle ein Genügen geschieht, ohne dem Ernst der Religion zu nahe zu treten, wodurch allein es möglich ist, die ganze Strenge der christlichen Sittenlehre festzuhalten, ohne je in harte Verdammungsurtheile auszuschreiten? Sagt doch schon Chrysostomus[3]: ,Du sprichst: Ich beweine diesen theueren Todten, weil er als Sünder dahingeschieden. ... Zu Hülfe mußt du ihm kommen, soviel du

[1] Hom. XXI. 4 in Act. Hom. III. 4 in Phil. XLII. 4 seqq. in I. Cor.

[2] Hom. in Matth. XXXII. 3. 4. Die Fürbitten für Verstorbene in den Grabinschriften der Katakomben vgl. M. Wolter, Die römischen Katakomben. 1866. S. 24 ff.

[3] Hom. XLII. 4 in I. Cor.

es vermagst, nicht durch Thränen, sondern durch Gebete, Flehen, Almosen, Opfer. Nicht umsonst erwähnen wir der Todten bei der Feier der Geheimnisse; es erwächst ihnen daraus irgend ein Trost. . . . Es kann selbst geschehen, daß wir für die Verstorbenen vollständige Verzeihung erlangen. Warum verharrst du also in deinem Schmerz? Warum diese Traurigkeit? Und warum diese Klagen? Kann eine so große Gnade nicht auch für den erlangt werden, den du beweinst?' Wo aber dieser Trost den Gemüthern genommen wurde, und man unter den Hingeschiedenen vom Augenblicke des Todes an nur Selige kennt oder Verdammte, da finden wir jene Reaction erklärlich, welche gerade im Protestantismus mehr und mehr die Ewigkeit der Höllenstrafen zu bestreiten unternahm.

Anfänglich verbot auch Luther keineswegs die Fürbitte für die Verstorbenen [1]; erst später sprach er sich in den heftigsten Ausdrücken gegen die Lehre vom Reinigungsorte aus [2]. Sie mußte, wie Möhler [3] mit Recht bemerkt, fallen, sobald ihm

[1] Ebenso Melanchthon. Apolog. Confess. August. XII. 94. 96. ‚Wir wehren die Gebete für Verstorbene nicht,' heißt es dort, welchen Satz aber Chemnitz (l. c. p. 619) in dem bereits oben angegebenen Sinne deutet. ‚Ich habe das Fegfeuer noch nie geläugnet,' spricht Luther in seiner früheren Periode. ‚. . Ich hab' beschlossen, es sei ein Fegfeuer.' (WW. XXIV. S. 4. 147.) Aber im J. 1530 läugnet er es bereits, nachdem er schon vorher gezweifelt, ‚es möge eitel erlogene und erstunkene Trügerei sein' (VII. S. 143). Jetzt in seinem ‚Widerruf vom Fegfeuer' ist es ihm ein ‚Feihlfeuer und Lügenfeuer', es zu glauben, eine ‚verfluchte Lästerung' (XXX. S. 190 ff.).

[2] In den Schmalkalder Artikeln p. 307 nennt er sie ‚vera diaboli larva'. Calvin (Instit. III. 5. § 3) sagt, es sei zu bekennen: non modo vocis, sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale esse Satanae commentum, quod Chr. crucem evacuat, contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit.

[3] A. a. O. S. 347.

die Consequenzen seiner Rechtfertigungslehre völlig klar geworden waren. Ist in den Gerechtfertigten die Sünde nicht wahrhaft getilgt, sondern nur äußerlich nicht zugerechnet, ja, ist sogar in ihnen jede Sünde eine Todsünde, welche Gott ihres Glaubens willen zudeckt[1], sind die guten Werke nicht

[1] Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale. Luther. Assert. omn. artic. Opp. Tom. II. fol. 325. (Renati) per fidem propter obedientiam Christi boni et justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. Form. Concord. p. 686. In einem ‚Gutachten der evangel. Kirchenprovinz Schlesien', Breslau 1862, wird — im Widerspruche zu den Bekenntnißschriften und den Aussprüchen der Reformatoren — behauptet, daß ältere und neuere protestantische Theologen immer nur solenne kirchliche Gebete für die Verstorbenen bedenklich fänden, dagegen aber niemals die stillen Gebete für die abgeschiedenen Glieder ihrer Familie haben wehren mögen, wie sie denn wohl auch selbst, wenn sie durch wahrhaftige Liebe mit ihnen verbunden waren, sich ihrer nicht werden haben enthalten können'!! (S. 12). Und es wird als Begründung namentlich darauf hingewiesen, daß die Seelen der Abgeschiedenen ‚zu denken sind in einem Zustande der Entwicklung und zwar nicht bloß des Wachsens, sondern auch der Läuterung'. ‚Eine Lehre, wie jene vom Purgatorium, die an Augustin einen entschiedenen Vertreter hat, soll man nicht hochmüthig verachten und unbesehen verwerfen. Unter den Protestanten nehmen es gewiß Viele gar zu leicht mit dem Gedanken, daß der Tod sie unmittelbar in die Seligkeit der Gottesgemeinschaft überführen werde, obgleich doch die vergebende Gnade das an ihnen nicht erreicht hat, daß sie nicht noch mit starken Fäden an dieser Welt und an der Sünde hingen. Neben dem Trost durch die Rechtfertigung verbergen wir uns gern das andere Wort, daß ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen wird. Hebr. 12, 14.' v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christenth. 1866. S. 405. Die ‚Studien und Kritiken' (1866, S. 396) erlauben das Gebet für die Abgestorbenen, doch nur ‚ein- oder zweimal' (!), aber nicht öfter, ‚mit Wiederholungen, mit welchen man (wie in der Römischen Kirche) den Willen Gottes zwingen zu können sich einbildet.' Auch Schelling in seinem Gespräche ‚Clara' hielt die Idee einer jenseitigen Läuterung fest, allerdings nicht in einem dem katholischen Dogma vollständig entsprechenden Sinne.

nothwendig, vielmehr schädlich, wirkt Gott Alles und allein in den Werken der Rechtfertigung, dann bleibt für des Menschen Thun und Leiden, für Verdienst und Buße kein Raum mehr[1].

Was ist jedoch die nothwendige Folge dieser Annahme? Vernehmen wir einen unverdächtigen Beurtheiler. „Indem die protestantische Confession,' sagt Strauß[2], ‚jeden Mittelzustand ausschloß, so ergab sich zwischen dem moralischen Zustand des Menschen vor dem Tode und nach demselben eine Kluft, über welche nur durch einen Sprung hinweg zu gelangen war. Auch der Frömmste — darauf drang ja Niemand eifriger, als eben die Protestanten — ist, so lange er noch diesen sterblichen Körper umherschleppt, noch immer mit Sünde befleckt, sein Glaube nimmt ihm dieselbe vorerst nur ideell, im göttlichen Urtheile; unmittelbar nach dem Tode aber sollte er zu Christus, in dessen Umgebung doch nichts Unreines

[1] ‚Paulus,' sagt die Concordienformel (Ed. Berol. 1857. p. 707), ‚initium, medium et finem soli fidei adscribit.' ‚Haec fides,' spricht die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (l. c. p. 138), ‚facit discrimen inter dignos et indignos, inter hos, quibus contingit salus, et illos, quibus non contingit.' Cf. Art. Smalc. p. 307: Purgatorium ... mera diaboli larva est; pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. ‚Wir sind Alle Heilige, und verflucht sei der, der sich nicht einen Heiligen nennt und rühmt,' sagt Luther (WW. XI. S. 196); ‚denn so du den Worten Christi glaubst, so bist du eben so wohl ein Heiliger, als alle andere Heilige.' ‚Was sagt Christus? Kein Wort von unserem Thun und Leben' (XII. S. 117). ‚Mosis Predigt lautet also: Welcher Mensch das thut, der wird darin leben. Das ist eine irdische, sterbliche und höllische Lehre, die es nicht höher bringt, als daß man hier auf Erden soll fromm sein und thun, was recht ist' (IV. S. 35 ff.). ‚Wenn sie an mich glaubten (sagt Christus), so wäre ihnen Alles schon geschenkt, was sie für Sünde gethan haben; denn ich weiß, daß sie nicht anders können von Natur' (Evangel.-Auslegung S. 346. WW. XII. S. 86).

[2] A. a. O. S. 686.

eingehen kann, und zur vollkommenen Seligkeit gelangen, welche eine eben so vollkommene Reinheit von Sünden voraussetzt [1]. Fragt man nach der wirkenden Ursache dieser Veränderung, so geben mehrere Stellen der lutherischen Symbole den Schein, als dächten sie die plötzliche Reinigung eben durch die Trennung der Seele vom Leibe, als dem Sitze der Sünde, vermittelt [2], was eine sehr ungünstige Ansicht vom Wesen der Sünde voraussetzen würde; nimmt man es aber mit jenen Aeußerungen nicht so streng, so bleibt nur die Berufung auf ein Wunder übrig, mittelst dessen Gott aus der abscheidenden Seele die Wurzeln des Bösen ausreißt [3]. Mit Recht hat Möhler darin eine mechanische Operation, Schleiermacher eine zauberische Procedur, Beide eine gewaltsame Unterbrechung der selbstthätigen Entwicklung des menschlichen Geistes gefunden.'

Wenden wir uns jedoch, nachdem wir die unhaltbaren

[1] ‚Aberit,' sagt der altprotestantische Dogmatiker Quenstedt (IV. p. 553), ‚a beatis omne, etiam minimum peccatum.'

[2] Vgl. Hase, Dogmatik S. 135. ‚Die Sünde ist ursprünglich von der Seele ausgegangen, aber sie hat sich im Leibe abgelagert (!).' Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung. 1863. S. 63.

[3] ‚Ich wollte gern fromm sein,' spricht Luther (WW. IV. S. 44 ff.), ‚und habe wohl angefangen, aber es will nicht fort, ich falle immer wieder in Sünde; darum ist nichts besser, als mit dem alten Schelm unter die Erde! ... Wenn der Tod hergehet, da müssen die Sünden in unserm Fleisch sterben, da wird man dann vollkömmlich zu Christen und rein, ehe nicht. Und das ist die Ursache, darum wir sterben müssen, daß wir der Sünden einmal ganz und gar los werden' (WW. XI. S. 197 ff.). ‚Wenn wir verwesen, wird er's ganz auf einen Augenblick vollführen und uns ewig dabei erhalten!' (WW. XXI. S. 104.) — So fängt die eigentliche Heiligung erst nach dem Tode an — nach der Trennung der Seele von dem Sitze der Unheiligkeit, dem Leibe!! — In neuester Zeit sucht man das Purgatorium zu ersetzen durch die reinigende Kraft der Sterbstunde! Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk. III. b. S. 443. v. Zezschwitz a. a. O.

Vorstellungen der Reformatoren zurückgewiesen, der näheren Betrachtung dieser katholischen Lehre zu.

Wie bereits früher erwähnt wurde, nimmt Gott durch das Sacrament der Taufe mit der Schuld die ewige und zeitliche Strafe zugleich hinweg; hier werden wir neugeboren durch ihn und empfangen den ganzen Preis seines Blutes, Erlösung von der Schuld und aller Strafe. Nicht so in dem Sacrament der Buße; sie ist das ‚Brett nach dem Schiffbruche', durch welche wir Nachlaß der Schuld und ewigen Strafe, aber nicht immer der zeitlichen Züchtigungen empfangen [1]. Wir müssen den Sold der Sünde zahlen und der göttlichen Gerechtigkeit genugthun, sei es für die noch nicht genug beweinten und abgebüßten schweren Sünden, sei es für die läßlichen Sünden, täglichen Schwächen und Vergehen, die das Gnadenleben in uns zwar nicht ertödteten, die wir aber bei höherer Liebe, innigerer Sehnsucht, größerer Wachsamkeit hätten vermeiden können [2]; denn nichts Unreines kann in den Himmel eingehen.

[1] Concil. Trident. Sess. XIV. Can. XII. Vgl. Bemerkungen zum sechzehnten Vortrag.

[2] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 11: Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Ibid. Can. XXIII: Si quis dixerit, hominem posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, a. s. Das peccatum veniale definirt Thomas (Summ. I. II. Qu. LXXXVIII. Art. 1): Peccata, quae habent inordinationem circa ea, quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem. Cf. Suarez Tom. IV. Tract. V. Disp. II. Sect. 4: Ratio peccati venialis in hoc consistit, quod praeter moralem malitiam ex objecto et circumstantiis contractam non habeat illam propriam mortalis malitiam, quae in aversione ab ultimo fine sita est, quia sunt quaedam res, licet minus rectae, adeo tamen parvi momenti natura sua, ut non sint media simpliciter necessaria vel ad obtinendum finem ultimum vel ad conser-

So bezeugt es auch die Schrift in unzähligen Beispielen, daß die Sünde erlassen, aber die zeitliche Strafe nicht geschenkt wurde [1]. ‚Mit Recht,‘ spricht der Kirchenrath von Trient [2], ‚scheint dieß die göttliche Gerechtigkeit zu verlangen, daß jene, welche vor der Taufe durch Unwissenheit gesündigt haben, unter anderen Bedingungen wieder zu Gnaden angenommen werden, als die, welche wissentlich sich nicht scheuten, den Tempel des Herrn in sich zu entweihen.‘ Daß aber in dieser Lehre von der Nothwendigkeit einer Genugthuung die Kirche eine große, in dem sittlichen Bewußtsein des Menschen tief gewurzelte Wahrheit ausgesprochen, liegt am Tage. Denn die Nothwendigkeit einer Sühne gegenüber der verletzten sittlichen Ordnung ist nicht nur von den größten Geistern des Alterthums ausgesprochen worden, sondern liegt so mächtig in der Seele des Menschen, daß es den Verbrecher hindrängt zum Geständniß seiner That, nur um die Strafe zu empfangen und die Sühne zu leisten, und so die schwere Last, welche auf dem Gewissen liegt, von sich abzuwälzen. ‚Es ist ebensowohl die Natur des Verbrechens,‘ sagt Hegel [3],

vandam Dei amicitiam. Vgl. Jac. 3, 2. Sprüchw. 20, 9. ‚Daß jede einzelne Sünde, für sich betrachtet,‘ bemerkt selbst Jul. Müller (Lehre von der Sünde, 3. Aufl. II. S. 584), ‚auch die kleinste Uebereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so sehr gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig mache (wie die Reformatoren lehren), ist nur eine abstracte Consequenz der Schule, und die, wenn sie im Leben Wurzeln faßte, nur dazu führen würde, die Gradunterschiede der durch die einzelnen Sünden entstehenden Schuld zur Bedeutungslosigkeit herabzusetzen und so das Grauen vor den bewußten Freveln zu schwächen.‘

[1] So bei Adam, Moses (Deuteron. 34, 4), David (2 Kön. 12, 14; 24, 11). Auch sie waren gerechtfertigt durch die Gnade Christi, und doch mußten sie büßen. Auf das Beispiel der Niniviten (Jon. 1, 1 ff.) weist der Herr selbst hin. Matth. 12, 41.

[2] Sess. XIV. Cap. 8.

[3] WW. VIII. S. 140.

‚als der eigene (Vernunft-) Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde.‘ Wer den zeitlichen Strafen nur eine correctionelle Bedeutung zuerkennt, müßte consequent die Hölle läugnen und zugleich den Genius unserer Sprache ändern, die unter Sühne und Buße etwas ganz Anderes als ein bloßes Besserungsmittel versteht. Dagegen betrachtet der Mensch in allen Religionen das Unglück theils als Besserungsmittel, theils aber und namentlich als Strafe für seine Sünden, und spricht: Ich habe es verdient.

Auf dieser allen Vätern, wie selbst Calvin gesteht, gemeinsamen Anschauung von der Nothwendigkeit der Genugthuung [1] ruht die Bußordnung, wie sie, wenn gleich mit verschiedener Modification, seit den ältesten Zeiten in der Kirche in Uebung war. Wer aber hierin eine Schmälerung der Verdienste Jesu Christi erblickt, der weiß nicht, daß auch das Wenige, was der Mensch zur Abbüßung seiner Sünden thun und leiden kann, seinen Werth nur hat durch Vereinigung mit dem Leiden und dem unendlichen Verdienste Jesu Christi. Denn, wie der Kirchenrath von Trient erklärt [2], ‚selbst diese Genugthuung, die wir für unsere Sünden leisten, ist nicht der Art unser, als wäre sie nicht durch Jesum Christum; denn wir, die wir nichts aus uns thun können, als wäre es wirklich aus uns [3], vermögen Alles mit Hülfe dessen, der uns stärkt. Somit ist all' unser Rühmen in Christo, in welchem wir Genugthuung leisten, auf daß wir würdige Früchte der Buße bringen [4], welche von ihm ihre Kraft haben und von ihm dem Vater aufgeopfert, und durch ihn vom Vater angenommen werden.‘ Oder wäre jene Lehre, welche den Sünder ohne alles eigene Thun ausschließlich durch Christus

[1] Instit. III. 4. § 38.
[2] Sess. XIV. Cap. 8.
[3] 2 Cor. 3, 5. [4] Luc. 3, 8.

gerechtfertigt werden läßt, geeignet, vor der Sünde größere Furcht einzuflößen?[1]

Wo darum diese Buße noch nicht geleistet und kein Nachlaß durch die Schlüsselgewalt der Kirche gegeben wurde, da wartet auf uns die Verbüßung der zeitlichen Strafen im Reinigungsorte. Es ist die Strafe zur Sühne der verletzten Ordnung Gottes, und in und durch die Strafe soll die Seele geläutert werden von den Flecken, die das Bild Gottes in ihr entstellten. ‚Weil die Gerechten,' spricht der hl. Thomas[2], ‚zuweilen sterben, ohne daß sie in diesem Leben hinreichend gebüßt haben, da das Verdienst der ewigen Seligkeit nicht ohne Lohn bleiben kann, die Schuld aber auch nicht ohne Strafe bleiben soll, damit die ewige Ordnung nicht gestört wird, so ist es nothwendig, daß sie endlich den Preis des ewigen Lebens erhalten, aber zeitlich gestraft werden.' ‚Weil sie in der Sünde die göttliche Majestät beleidigten,' spricht Bonaventura[3], ‚die Kirche schädigten, das Ebenbild Gottes in ihren Seelen befleckten, so fordert die Beleidigung Strafe, die Schädigung Genugthuung, die Befleckung Reinigung.'

Hier leben denn die Seelen der Gerechten, geschieden von ihren Körpern und deßwegen geschieden von den wechselnden Eindrücken dieses sinnlichen, irdischen Lebens, ein um so intensiver geistiges Leben, als die Bande der Leiblichkeit gefal-

---

[1] Die Lehre der Reformatoren, welche jede Mitwirkung von Seite des Menschen im Geschäfte des Heils läugnet, ist die nothwendige Consequenz ihrer Anschauung von der Erbsünde und wiederholt nur für das Gebiet des Uebernatürlichen, was der Pantheismus als allgemeines Gesetz ausspricht, daß nämlich neben und mit der Wirksamkeit der causa prima (Gottes) eine wahre und eigentliche Wirksamkeit der causa secunda nicht gedacht werden könne, diese überhaupt nicht existire. Vgl. Möhler a. a. O. S. 80.

[2] C. gent. IV. 91.

[3] Breviloqu. VII. 2.

len, und die Last dieses verweslichen Leibes, der die Seele niederdrückt und beschwert, hinweggenommen ist. Hier leben sie, jeder weiteren Täuschung verschlossen, in ernster Besinnung in die Wahrheit, Gott und sich selbst sich hineinvertiefend, wie es auf Erden, in diesem Reiche der Aeußerlichkeit, bei dem Getümmel und den Zerstreuungen des Lebens auch heiligen Seelen nicht von ferne möglich war. Die tausend Klänge und mannigfachen Stimmen des weltlichen Lebens, deren Wiederhall, so lange die Seele noch ihren Körper an sich trägt, auch in die heiligste Sabbatstille störend eindringt, sind längst und auf ewig verstummt; die bunten und oft so verwirrenden Bilder der Phantasie, die so gerne die Seele umgaukeln, liegen mit dem leiblichen Leben zerbrochen hinter ihr; das Alles ist vorüber wie ein Traum der Nacht, denn der Tag der Ewigkeit ist angebrochen. Da steht denn ihre ganze Vergangenheit wie auf einen Augenblick zusammengedrängt vor ihrem Blicke. Da fühlt die Seele auch die geringste Schuld als Schuld, und dieß mit einem Schmerze, dessen sie nur dort fähig ist, wo kein Gedanke an die Creatur sie zu zerstreuen vermag, wo ein Augenblick in diesem schmerzvollen Leiden wie eine Ewigkeit ist. Da brennt der geringste Flecken in ihr wie Feuer, da sie sich gegenübergestellt sieht dem heiligen Gott. Und das ist das Läuterungsfeuer, durch das sie hindurchgehen muß, ein Bad voll bitterer Pein und Wehe, in das sie ganz untertaucht, bis sie würdig ist, rein vor dem reinsten Richter zu erscheinen. Ohne Trost, doch nicht ohne Hoffnung, brennend nach Gottes Anschauung, zu dem sie sich hingezogen fühlt mit dem ganzen Gewicht ihrer übernatürlichen Liebe, ist sie ganz in Schmerz versenkt; ihre Erkenntniß ist heller, ihr Wille ist stärker, ihre Reue bitterer, ihre Sehnsucht glühender — und das Alles vermehrt ihre Qual [1]. So mächtig, spricht Augusti-

[1] Wie groß die Pein des Fegfeuers, welcher Art, wie lange sie

nus [1], die ungeordnete Liebe war, so mächtig wird die Qual sein.

Aber doch verlangen sie nach dieser Qual [2]. Wenn Platon einst sprach: Wer Unrecht gethan, der muß freiwillig dahin gehen, wo er büßen wird — so hat er einen tiefen Blick gethan in das Wesen der Gerechtigkeit und die Liebe der reinen Seelen zu ihr geahnt. ‚Die Seele,‘ sprach die hl. Katharina von Genua, ‚welche nach ihrer Trennung vom Leibe sich nicht in vollster Reinheit befindet und sieht, daß dieses Hinderniß nur durch die Flammen des Fegfeuers hinweggenommen werden kann, wirft sich mit Ungestüm in diese Flammen. Da empfindet sie eine so übermäßige Qual, daß keine Seele sie aussprechen, kein Verstand auch nur das Geringste davon zu begreifen vermag. Aber doch liebt die Seele diese Pein‘ [3]. Doch Eines lindert ihre Qual, die Hoffnung, und Eines stärkt sie in ihrem Leiden, die Liebe. Sie liebt Den, der sie schlägt, und liebt die Strafe, um so seiner Liebe würdiger zu werden [4]. Es ist diese übernatürliche Liebe zu

währt, darüber hat die Kirche keine Entscheidung gegeben. Cf. Bellarm. De Purgator. II. 9. 14.

[1] Quantum haeserat amor, tantum necesse est, ut urat dolor. De Civ. Dei. XXI. 26.

[2] Dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata . . si sine poena ad bonum pervenire non possumus. Et tunc voluntas poenam supportat, et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic poena purgatorii est voluntaria. Thom. Aquin. l. c. Supplem. Append. Qu. II. Art. 1. Doch können die Seelen im Reinigungsorte nicht verdienstliche Werke setzen, da sie in statu termini sind. Nach einer wahrscheinlichen Meinung können sie jedoch durch ihr Gebet den Lebenden Gnaden erflehen. Suarez, De Purgat. Disp. XLVII. Sect. 2.

[3] Del Purgator.

[4] Affliguntur animae in purgatorio minus graviter, quam in inferno, et gravius quam in hoc mundo; non tamen ita graviter, quin semper sperent et sciant, se in inferno non esse. Bona-

Gott, welche in den Seelen die Läuterung wirkt und die läßlichen Sünden tilgt [1], die wie eine durch die Schlacken der Sinnlichkeit zurückgehaltene Flamme mit dem Abscheiden dieses Leibes in hellem Lichte auflodert und alles Unreine verzehrt [2]. Die Neigungen zur Sünde aber, die geblieben sind nach ihrer Bekehrung, wurzeln zunächst im sinnlichen Organismus; da diesen der Tod zerstört, nimmt er auch die

---

vent. l. c. VII. 2. Hiernach möge man die Bedenken beurtheilen, die neuestens v. Zezschwitz (a. a. O. S. 406) vorgebracht hat: ‚Die Abrechnung nach Zeit und Dauer, die Verwechslung der einzelnen Ausbrüche mit der bittern Wurzel, die Heilung durch Strafe statt durch Liebe, der Menschen Abbüßen, wo wir Christi vollkommenes Verdienst ehren sollten, sind alles Seiten, durch die die Wahrheit und Heiligung bedroht werden.‘ Das katholische Dogma hat keine Bestimmung über Zeit und Dauer, verwechselt nicht die Ausbrüche mit der Wurzel, weiß aber wohl, daß der Gerechte täglich betet: Vergib uns unsere Schulden; es lehrt, daß nur in der Liebe der Werth des Strafleidens wurzelt und all' unser Thun und Leiden, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen, nur im Verdienste Christi seine Kraft hat. Wenn v. Zezschwitz weiter sagt: ‚Losgelöst (vom Körper) und entnommen, erkennen die Seelen mit einem Male die Welt, die sie verlassen, ganz als Welt des Scheins, der Eitelkeit, der Sünde — und so liegt in diesem Theil der Todeserfahrung eine letzte große Buße, eine Feuertaufe, nach der Wassertaufe unserer Thränen auf Erden‘ — hat er hiermit nicht mit andern Worten das Purgatorium ausgesprochen?

[1] Venialia post hanc vitam remittuntur etiam quantum ad culpam, quo remittuntur in hac vita, scl. per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Tollit impedimentum illius venialis culpae, non tamen meretur absolutionem poenae sicut in hac vita. Thom. De mal. Qu. VII. Art. 12.

[2] Suarez in III. Qu. LXXXVII. Art. 7. Sect. 1. Dicendum est, in primo instanti separationis animae a corpore habere animam ferventem actum dilectionis Dei et contritionem etiam perfectam praecedentium culparum. Neque oportet, ut in eo instanti multiplicentur actus, ut quidam dixerunt, quando peccata remittenda sunt multa et varia, quia unus actus universalis et efficax sufficit ad omnia tollenda.

Wurzel hinweg, der sie entstammen. Aber selbst die dunklen Schatten, die sie in die Seele werfen, entweichen, wenn die Seele im Jenseits, sei es in der Anschauung Gottes oder noch im Reinigungsort, vom hellen Lichte der göttlichen Liebe übergossen ist [1].

So ist der Glaube an den Reinigungsort ein Trost für die Heiligen, denen er Beruhigung gewährt, ohne ihnen jenes heilsame Mißtrauen auf sich selbst, das Wirken ihres Heils in Furcht und Zittern zu nehmen. Er richtet auf den büßenden Sünder, welcher fürchten muß, zu wenig noch gebüßt und Ersatz geleistet zu haben für seine großen und schweren Sünden. Er bietet Hoffnung denen, welchen erst in der Stunde des Todes die Zeit der Gnade und Reue gekommen. Darum bekannte Lord Byron in seiner Todesstunde, daß der Glaube an den Reinigungsort ein sehr trostvoller sei.

Die Lehre von dem Reinigungsort in Verbindung mit der von der Gemeinschaft der Heiligen, dem innigen Wechselverkehr zwischen der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche mildert den Schmerz in der Brust der Hinterbliebenen und trocknet die Thränen, die am Grabe fließen. Sie trauern, aber nicht wie die Heiden, die keine Hoffnung haben [2]; sie sind abgeschieden, die Seelen unserer Freunde, aber sie sind nicht gestorben, sie leben in Gott, vor dem Alles lebt, in ihm, der ein Gott der Lebendigen ist und nicht der Todten; sie haben nur abgestreift das Gewand des niedrigen Leibes, um mit einem schöneren und besseren überkleidet zu

[1] Bellarm. De Purgat. II. 9: Credibile est, omnes istos habitus tolli per primum actum contrarium animae separatae, quem statim a separatione elicit. Etsi enim hic non possit unico actu destrui habitus contractus per multos actus, tamen ibi poterit, quia actus ille multo vehementior erit, quum anima tunc sit potentior quantum ad actus spirituales, nec habeat fomitem contrarium et resistentem, ut hic habet.

[2] 1 Thessal. 4, 12.

werden. Sie sind nur hinübergegangen aus der Kirche des Diesseits in die Kirche jenseits. Im Glauben und in der Liebe, in der Gnade Christi und im Sacrament bleiben wir ihnen innigst verbunden; im Gebete und im Opfer für sie reichen wir ihnen die Hände, bis der kurze Wintertag dieses Lebens auf Erden vorübergegangen, und wir sie wiederfinden beim Vater [1]. Und wenn selbst der entschiedene Unglaube es sich nicht versagen kann, sein ‚Have pia anima!‘ dem Geschiedenen zuzurufen, und den Wunsch auszusprechen: ‚Möge ihm die Erde leicht sein,‘ so spricht sich hierin das tiefste Bedürfniß des menschlichen Gemüthes aus; es täuscht sich hier in der Art seiner Befriedigung, indem es eine nichtssagende Formel wählt, aber es täuscht sich nicht in dem Bedürfnisse selbst. Es ist der Drang der ächten Menschennatur.

Wir aber dürfen der Verstorbenen nicht bloß liebend gedenken, nicht bloß Blumen und Kränze legen auf ihre Särge, und Denksteine errichten über ihren Gräbern, wir wollen in thätiger Gemeinschaft mit ihnen bleiben, geeint durch das Band wirksamer Liebe. Darum ergehen wir uns nicht in fruchtlosen Klagen und leeren Wünschen; der Glaube, der, wenn gleich in dunkeln Vorstellungen und unbestimmten Ahnungen, wie Fechner [2] bekennt, ‚durch alle Völker geht und nur bei den Protestanten ganz verkümmert ist, daß die Lebenden noch etwas für die Todten thun können,‘ hat in uns eine bestimmte Grundlage, klare Form und ein sicheres Ziel. Und darum senden wir unsere Gebete mit Bußübungen für sie zum Vater, zu ihrem Vater und unserem Vater, und

[1] Charitas, quae est vita animae, non finitur. I. Cor. 13, 8. Thom. Aquin. l. c. Suppl. Qu. LXXI. Art. 2. Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia. . Cur enim fiunt ista, nisi fideles etiam defuncti membra ejus sunt? Augustin. Civ. Dei. XX. 9.

[2] Die Motive des Glaubens I. S. 177.

bringen jenes hochheilige Opfer dar, durch welches wir Gott versöhnen, daß er auch die größten Sünden verzeiht und die Strafen erläßt [1]. Und unser Gebet und das Blut des Opferlammes bringt hin vor den Thron des Ewigen und empfängt Gnade, und es steigt nieder zu ihnen, die in der Trübsal seufzen, wie kühler Thau, ihre Pein zu lindern [2]. Je reiner unser eigenes Leben, je flammender unsere Liebe, desto wohlgefälliger werden die Werke geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit, unsere Bußübungen und Fürbitten sein, die wir dem gerechten Gott als Lösegeld für die Hingeschiedenen darbringen. Und weil wir unserer Schwäche mißtrauen, darum wenden wir uns an die Kirche auf Erden, um die Schätze der Verdienste im Ablaß ihnen zuzuwenden [3]. Einst hatte der Herr dem Abraham auf seine Bitte versprochen, der Städte Sodoma und Gomorrha zu schonen, wenn auch nur zehn Gerechte in ihnen gefunden würden [4]; so wird er den Seelen der Abgeschiedenen vergeben um unseres Gebetes willen, mit dem wir in Christus und durch Christus zu ihm flehen. Und wenn der Herr so feierlich erklärte, was wir dem geringsten unserer Brüder auf Erden gethan, das sei ihm

[1] Concil. Trident. Sess. XXII. Cap. 2.

[2] Quantum ad aliquid, quod est consequens ad statum (gratiae), opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti . . quia omnes, qui sibi charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius. Alio modo ex intentione facientis, unde ista opera quodammodo fiunt eorum, pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata. Thom. Aquin. Suppl. Qu. LXXI. Art. 1.

[3] Die Abläße können den Verstorbenen zugewendet werden per modum ‚suffragii‘, wegen der Gemeinschaft des Leibes der Kirche. ‚Auctor. Fid.‘ Prop. XLII. Augustin. Civ. Dei. XX. 9. Die Lebenden, weil noch unter der Jurisdiction der Kirche, empfangen den Ablaß per modum ‚absolutionis‘.

[4] Genes. 18, 32.

gethan, dann ist dieser Dienst der Liebe an unseren in Gott geschiedenen Brüdern zugleich der wahre und beste Gottesdienst [1]. So gleicht die katholische werkthätige Liebe zu den Verstorbenen den doppelten Schmerz aus, den der Tod bringt; zuerst sind wir in übermäßiger Trauer über den Verlust der Hingeschiedenen, dann tilgt die Zeit nicht selten ihr Gedächtniß in unsern Herzen. Und das ist erst der rechte Tod der früher von uns Geliebten — die Vergessenheit. Unser Glaube aber macht aus der Hoffnung eine Tugend, stehen wir hoffnungslos am Grabe; und er erhebt das Andenken an sie zu einer Pflicht. Vor Gott, in Gott gedenken wir ihrer, und so fließt die Liebe zu den Heimgegangenen in Eins zusammen mit der Liebe zu Gott, vor dessen Altar wir ihrer gedenken, schützt die Religion sie vor der Vergessenheit, und bewahrt unserer Seele ihre zartesten Empfindungen. Und Aller, auch der längst Vergessenen, gedenkt die Kirche am Tage Allerseelen.

Doch der Zustand der schmerzlichen Läuterung ist seiner Natur und Bestimmung nach nur ein vorübergehender. Er währt, so lange dieses Leben der Kirche auf Erden währt, das nichts Anderes ist, als ein fortgesetzter Ausscheidungs- und Läuterungsproceß. Einmal wird die letzte Scheidung stattfinden der Guten von den Bösen, des Weizens vom Unkraut, der Kinder des Lichts von den Söhnen der Finsterniß; aber bis jener Tag erscheint, währt das Streiten und Leiden durch alle Jahrhunderte; nicht der Friede ist verheißen, sondern das Schwert [2]. Babel und Jerusalem, das Reich der Nacht und der Sünde gegenüber dem Reiche des Lichtes und der Gerechtigkeit, heißen die beiden Heerlager, die sich in dieser Zeitlichkeit bekriegen. ‚Alle Jene, welche nach Irdischem Lust tragen, das irdische Gut Gott vorziehen, gehören zu diesem Reiche, welches im mystischen Sinne Ba-

[1] Matth. 25, 40. Jac. 1, 27. [2] Matth. 10, 34.

bylon heißt und den Teufel zum Könige hat. Alle Jene aber, die nach dem streben, was oben ist, die an das Himmlische denken, die vorsichtig in dieser Welt wandeln, damit sie Gott nicht beleidigen, die sich vor der Sünde hüten, und haben sie gesündigt, sich nicht schämen, zu beichten, die Demüthigen, die Sanftmüthigen, die Heiligen, die Gerechten, die Frommen, alle diese gehören zu dem einen Reiche, dessen König Christus ist. Diese zwei Völker, von ihren beiden Königen befehligt, bekämpfen sich bis an's Ende der Zeiten, das eine für die Sünde, das andere für die Gerechtigkeit, das eine für die Eitelkeit, das andere für die Wahrheit'[1]. Dort herrscht das Gesetz des Fleisches, hier das Gesetz des Geistes, dort suchen sie Frieden in vergänglicher Lust, hier empfangen sie die Hoffnung des Lebens mitten im täglichen Schmerz und Tod. Und diese Alle leben auf einer gemeinsamen Erde, wiewohl im Innersten von einander geschieden, wiewohl vor dem Angesichte Gottes auf ewig bereits von einander getrennt. Die eine Sonne geht über ihnen auf, die eine Luft athmen sie ein, derselbe Regen befruchtet ihre Felder; aber Tag und Nacht, Himmel und Erde sind nicht so weit von einander entfernt, als diese zwei Reiche, diese zwei Welten, während sie sich täglich und auf's Innigste berühren. Es ist das Unkraut, das mit dem Weizen wächst zumal bis zum Tag der Ernte. „Den Bösen,' spricht Augustinus[2], ‚duldet Gott auf Erden, entweder damit er sich bekehre, oder damit an ihm des Gerechten Tugend sich bewähre.'

Aber vor dem sinnlichen Auge ist kein Unterschied. Auch den Bösen hat Gott die Güter dieser Erde ausgetheilt, mehr vielleicht als den Guten ihnen gegeben; denn er lohnt

---

[1] Augustin. in Ps. LXI. 5.

[2] Ut convertantur, vel ut per eos boni exerceantur. Augustin. in Ps. LIV. 4.

mit Zeitlichem, wenn er mit Ewigem nicht lohnen will[1]. Nur Eines hat er ihnen nicht gegeben, sich selbst.

So wächst das Unkraut fort und fort, der Kampf wird immer heftiger, die Gegensätze schneidender; das Reich des Bösen rüstet sich zum letzten Kampfe, ehe die Entscheidung eintritt[2]. Der ‚Mensch der Sünde' wird erscheinen, der ‚Gesetzlose', der Widersacher Gottes und Christi — Antichrist — ‚wird sich erheben über Alles, was Gott oder ein Heiligthum heißt, so daß er in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich dafür ausgibt, daß er Gott sei,' und durch falsche Lehren und Zeichen wird er Viele zum Abfall verleiten[3]. Wenn aber das Geheimniß der Bosheit seine ganze Macht entfaltet hat, dann wird der Herr erscheinen, die Lügenhaftigkeit ihres Wesens offenbaren und den Widersacher vernichten mit dem Hauch seines Mundes und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart. Dann wird voll sein die Zahl der Auserwählten, und der Tag der Ernte bricht an. Von Ewigkeit her hatte Gott seine Auserwählten gekannt[4], sein Auge ruht auf ihnen mitten in dem Gewühle der Welt, er schaut sie alle und ruft sie bei ihrem Namen[5]. Nun aber soll diese innere wesenhafte Scheidung auch nach Außen hin erscheinen, vor dem

---

[1] Augustin. Civ. Dei. V. 15. ‚Soll dir Gott Geld geben? Das hat auch der Räuber. Weib und Kind, Gesundheit, Ehrenstellen? Wie viele Böse haben das nicht! Darum wanke nicht, wähne nicht, daß du Gott umsonst dienst, weil auch Jene, die ihm nicht dienen, solche Dinge besitzen. Das Alles gibt er auch den Bösen, sich selbst aber nur den Guten allein.' Augustin. in Ps. LXXIX. 14. So trifft an sich betrachtet das Unglück den Gerechten wie den Ungerechten, aber ein eigentliches Unglück ist es nur für den Ungerechten, da dem Gerechten Alles, auch das tiefste Leiden, zum Heile und Segen wird. Thom. Aquin. I. II. Art. 10 ad 4. Denselben Gedanken hat schon Platon (De Legg. II. p. 242 seqq.) entwickelt.

[2] 2 Thessal. 2, 1—12.

[3] Matth. 24, 24. [4] 2 Tim. 2, 19. [5] Joh. 10, 3.

Angesicht des Himmels und der Erde, der Engel und aller Menschen, und auf ewig hervortreten. Zum zweiten Male wird der Herr kommen, aber nicht mehr wie bei seiner ersten Erscheinung niedrig und in Knechtsgestalt, sondern voll Majestät und Herrlichkeit [1]. Wann er kommen wird, weiß Niemand, Zeit und Stunde ist Allen verborgen [2]; auch den Engeln ist sie nicht bekannt [3]; der Apostel kennt sie nicht, darum hofft er einmal, den Tag des Gerichtes noch zu erleben [4], wünscht aber auch wieder bei Christus zu sein, ehe dieser als Richter erscheint [5]; — aber unerwartet wird er kommen, wie ein Dieb in der Nacht [6]; und wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und leuchtet bis zum Niedergang, so wird seine Ankunft sein [7]. Das Gericht über Jerusalem, welches die Verwerfung Israel's besiegelte und die alttestamentliche Heilsordnung abschloß, wird als das Bild jenes zweiten Gerichtes uns dargestellt, mit welchem der Abschluß der gegenwärtigen Weltperiode eintreten wird, wenn die „Zeiten der Heiden" [8] abgelaufen sind, das Evangelium, nach dem Alle gerichtet werden, durch die ganze Welt gepredigt [9], der Rest Israel's zum Herrn zurückgekehrt [10] und ein großer Abfall stattgefunden [11].

Schreckliche Zeichen werden den ‚Tag des Herrn' verkünden, da er kommen wird zum Gericht. Die Sonne wird verfinstert werden, und der Mond seinen Glanz nicht mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels erschüttert werden. Alsdann wird erscheinen

---

[1] 2 Thessal. 1, 6—8. Matth. 26, 64.
[2] Matth. 24, 36. 44. Marc. 13, 32.
[3] Matth. 24, 36. [4] 2 Thessal. 4, 15. 17.
[5] Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6.
[6] Matth. 24, 43. 1 Thessal. 5, 1—5.
[7] Matth. 24, 27.
[8] Luc. 21, 24. [9] Matth. 24, 14.
[10] Röm. 11, 11 ff. [11] 2 Thessal. 2, 4 ff.

das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, es ist das Zeichen des Kreuzes[1]; und es werden wehklagen alle Geschlechter der Erde, und sie werden kommen sehen des Menschen Sohn auf den Wolken mit großer Gewalt und Majestät. ‚Dann', spricht Augustinus[2], ‚werden erkennen ihre verruchten Pläne, die den Herrn gekreuziget haben. Dann werden wehklagen alle Geschlechter der Erde, wenn sie ihren Ankläger sehen, das ist das Kreuz, und an ihm ihre Sünden erkennen.' Und er wird aussenden seine Engel mit Posaunen, und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zum andern[3]; die Elemente werden zerschmelzen in Gluth, und die Erde und die Werke auf ihr werden verbrennen[4]. Die Todten in Christo werden zuerst auferstehen und mit den Ueberlebenden dem Herrn entgegeneilen, und werden so immer bei dem Herrn sein[5]. ‚Und ich sah einen Thron, groß und weiß, und Einen, der darauf saß und vor seinem Antlitz floh die Erde und der Himmel, und eine Stätte für sie wurde nicht gefunden. Und ich sah die Todten, kleine und große, stehen vor dem Throne, und die Bücher wurden aufgethan. Und ein anderes Buch wurde aufgethan, das ist das Buch des Lebens. Und es wurden gerichtet die Todten nach dem, was aufgeschrieben steht in den Büchern, nach ihren Werken[6].

---

[1] Matth. 24, 30. Cyrill. Hieros. Catech. XV. Und die Kirche singt: Hoc signum crucis erit in coelo, quum Dominus ad judicandum venerit.

[2] Serm. de temp. CIII.

[3] Matth. 24, 29—31.

[4] 2 Petr. 3, 10. 2 Thessal. 1, 8. 1 Cor. 3, 13.

[5] 1 Thessal. 4, 16. 17.

[6] ‚Quaedam igitur,' sagt Augustinus (Civ. Dei. XX. 14) bezüglich dieser prophetischen Darstellung, ‚vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur,

Und das Meer gab die Todten wieder, die in ihm waren, und der Tod und die Unterwelt gaben die Todten wieder, die in ihnen waren. Und wer nicht geschrieben stand in dem Buche des Lebens, der ward geworfen in den Feuersee [1].

Dann ist das allgemeine und letzte Gericht, wenn Alle, die in den Gräbern sind, die Stimme Gottes hören. Da werden hervorgehen, die Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichts [2]. Im besonderen Gericht, gleich nach dem Tode, erscheint der Einzelne vor Christus, um sein Urtheil zu empfangen [3]; hier ist es das ganze Geschlecht, das seinem Gotte steht im Gericht. Jenes findet statt, sobald der Mensch den Kampfplatz dieses irdischen Lebens verlassen hat, wo es galt, den ewigen Preis zu erringen [4]; sein Verhältniß zu Christus, die Aufnahme und Verwendung der ihm gegebenen Gnaden ist nun entschieden und befestigt für immer. Dieses findet statt, wenn das Geschlecht selbst angekommen ist an seinem Ziele. Dort ist es der Mensch, hier die Menschheit, die zu richten ist, und nicht die Menschheit allein, sondern das Gesammtreich aller vernünftigen Creatur; denn auch die Engel werden dann gerichtet, aufbewahrt auf den großen Tag des Gerichts [5]; denn es ist nur noch ein Reich, das Reich Christi; außer ihm Nacht, Wahn, ewiger Tod.

---

atque ita simul omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit.'

[1] Offenb. 20, 11—15. [2] Joh. 5, 28. 29.

[3] Hebr. 9, 27.

[4] 1 Cor. 8, 24 ff. 2 Tim. 4, 6 ff.

[5] 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. 1 Cor. 6, 2. Universale judicium magis directe respicit universalitatem hominum, quam singulos, judicandorum; quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sui damnatione vel praemio, non tamen omnibus omnium damnatio innotescit, unde judicium necessarium erit. Thom. Supplem. Qu. LXXXVIII. Art. 1.

Des Menschen Sohn, der Welterlöser, ist der Weltrichter [1]; er wird offenbar kommen, zu richten in Gerechtigkeit, da er das erste Mal in Verborgenheit gekommen war, von den Ungerechten verurtheilt zu werden in Ungerechtigkeit [2]. Alle Menschen, die je über die Erde gegangen, müssen stehen vor seinem Richterstuhle; die in den Gräbern sind, werden die Stimme Gottes hören, und sie werden hervorgehen, die Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichts [3]. Und über Alles wird er richten, selbst des Herzens verborgenste Gedanken [4]. Er ist unser Richter, denn er hat uns erkauft durch sein Blut und das theuere Lösegeld bezahlt, und alle Gnaden uns verdient; wir sind sein [5], und unser Dasein und Leben, unser Denken und Wollen, Rede und That — es ist sein, er hat das erste und oberste Anrecht auf uns. Er hat durch seinen Geist die Saat des übernatürlichen göttlichen Lebens in die Menschenwelt ausgestreut, ihm nun kommt es zu, Ernte zu halten, die Spreu zu sondern von dem Weizen; er ist der Weinstock, welcher die dürren, unfruchtbaren Zweige auf ewig abwirft.

Nur die pantheistische Speculation, wie der gedankenlose Materialismus, wird den endlichen Abschluß dieses Weltlebens, wie ihn uns die Offenbarung verkündet, wo das Gute zum völligen Siege, und die gesammte Schöpfung an ihrem Ziele angekommen ist, zu läugnen versuchen. Denn,

---

[1] Joh. 5, 32 ff.

[2] Aug. Civ. Dei. XX. 27.

[3] Joh. 5, 28.

[4] Röm. 2, 16. 1 Cor. 4, 5. Qui judicaturus est vivos et mortuos. Symb. Nicaen.-Constant. Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. Symb. Athanas.

[5] 1 Cor. 7, 23.

hat dieses zeitliche Leben einen Anfang aus Gott, dann hat es auch seine Bestimmung zu Gott und seine Vollendung in Gott, wie dieß früher ausführlich nachgewiesen worden. War, wie in der pantheistischen und materialistischen Hypothese, kein Anfang der Dinge und kein Ziel, da bietet sich allerdings als Lösung der Frage die Vorstellung von einer im Tretrad der blinden Nothwendigkeit ewig fortkreisenden Welt, eine Vorstellung, so unsäglich abgeschmackt, daß sie keiner Widerlegung bedarf. In einem Systeme von Lehren, wo das Ideale nie real wird, das Gute nie sich vollständig verwirklicht und vom Bösen scheidet, wo kein Verständniß ist für die sittliche Bedeutung des Menschenlebens, und das Wesen der Sünde und des Bösen theils ganz aufgehoben oder doch verflacht wird, da ist kein Raum für eine endliche, absolute, allgemeine Krisis. Wer die Scheidung, den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen läugnet, der hat nothwendig auch kein Verständniß für die letzte Ausscheidung der Guten und der Bösen; dieß und nichts anderes ist das letzte, allgemeine Gericht.

Wie Strauß[1] uns versichert, ist für die speculative Theologie das Schiller'sche Wort Wahlspruch geworden: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Und eben darum, weil dieses durch alle Zeiten sich hindurchziehende Weltgericht stattfinde, meint er, sei das letzte und jüngste Gericht überflüssig.

Wohl ist nach dem Worte des Dichters die Weltgeschichte das Weltgericht, und ist dieser Gedanke keineswegs neu, noch den Vätern unbekannt[2]. Aber dieses Wort ist nicht vollständig wahr, wenn es nicht ergänzt wird durch das an-

---

[1] A. a. O. S. 672.

[2] So sagt Augustinus (Civ. Dei. XX. 1): Ideo, cum diem judicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat et ab humani generis initio judicavit.

dere: das Weltgericht ist die Weltgeschichte. In der Geschichte vollzieht sich fortwährend ein göttliches Gericht; aber gerade die Geschichte, wie Augustinus bemerkt, mit ihren Räthseln, mit ihren eben so dunkeln als lichten Seiten, wo „Zeichen stehen gegen Zeichen‘, weist auf eine endliche Lösung hin, die Christus allein geben kann, wo die entscheidende Antwort erfolgt auf die Frage, warum der Böse glücklich, der Gute unglücklich ist[1]. So wird erst das Weltgericht eine letzte und vollkommene Theodicee, da in ihm die durch die ganze Geschichte hindurchgehende Vergeltung sich vollendet und offenbar wird[2]. Denn das Gericht der Weltgeschichte ist nur ein unvollkommenes, das eben deßwegen das kommende Gericht weder aufhebt, noch überflüssig macht, welches vielmehr dieses als seine Ergänzung und Vervollkommnung fordert, auf dieses wie das Niedere auf das Höhere, der Keim auf die Frucht hinweist. Es ist die Weltgeschichte kein offenbares Gericht, während das Böse offenbar ist und sich erhebt und laut um Rache zum Himmel ruft. Es ist ein unvollkommenes, weil die gute wie die böse That eine Saat ist, die fortzeugend Gutes oder Böses gebiert, deren Früchte ihr Urheber nicht überschauen kann, die er oft nicht einmal zu ahnen vermag. Und doch soll und muß er wissen, was er gethan[3].

---

[1] Iste enim dies judicii proprie jam vocatur, eo quod nullus ibi erit imperitae querelae locus, cur injustus ille sit felix et cur justus ille infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum vera et plena felicitas, et omnium nonnisi malorum digna et summa infelicitas apparebit. Augustin. l. c.

[2] Er wird offenbaren das Verborgene des Herzens. Röm. 2, 16. 1 Cor. 4, 5.

[3] Cum ipsis hominibus interdum superstites sint filii parentum imitatores, reliqui sint liberi, discipuli, exemplorum, orationum, actionum amatores ac propugnatores, quibus rebus ipsorum mortuorum praemia et poenas augeri necesse est, cum haec vel uti-

Wäre darum das Weltgericht uns nicht vorausverkündet, wir müßten es postuliren als das nothwendige Ergebniß, den Abschluß und die letzte That der Vorsehung Gottes, welche durch die Jahrtausende der Geschichte diesen irdischen Weltlauf geleitet hat, und die ihr Werk nun vollendet und besiegelt. Es ist der Schlußact und die Bestätigung aller Gerichte Gottes seit Anfang der Schöpfung [1]. Nun erst tritt die Weltgeschichte klar und offen, wie ein aufgeschlagenes Buch, vor unsere Augen, wie sie in Wahrheit ist, und nicht, wie sie sich gestaltet vor dem getrübten Blicke des Menschen. Das ist der Tag, an dem Gott gerechtfertigt wird vor dem Menschen, wenn dieser ihn anklagt, ‚daß er ein harter Herr gewesen' [2]. Da feiert seine Weisheit den Triumph, die das Geschlecht so milde und die Freiheit schonend und doch wieder so gewaltig und jeden Widerstand besiegend [3] zum Ziele geführt; es ist der Tag des Triumphes für seine Gerechtigkeit, die einem Jeden vergilt nach Verdienst, den Gerechten erlöst von seinen Drängern und zu Schanden macht den Ungerechten. Es ist der Triumph seiner Liebe, die stets Ohr und Herz offen hatte für das Flehen seiner Creatur, die nur Gedanken des Friedens gedacht und nicht der Bitterkeit [4], die Alles gethan, den Verlorenen zu retten, während dieser Alles gethan, sich zu verderben. Es ist der Triumph seiner Macht, der auch das Böse dienen muß zur Durchführung seiner ewigen Rath-

---

litas vel calamitas ad plurimos pertinens non prius finem habitura sit, quam extremus veniat mundo dies: aequum erat, de universa hac recte aut perperam factorum dictorumque ratione perfectam quaestionem haberi. Catechism. Rom. P. I. Cap. VIII. Qu. 4.

[1] Non solum quaecunque tunc judicabuntur, verum etiam quaecunque ab initio judicata et quaecunque usque ad illud tempus adhuc judicanda sunt, apparebunt esse justissima. Augustin. l. c. 2.

[2] Matth. 25, 24.

[3] Weish. 8, 1; 12, 18. [4] Jerem. 29, 11.

schlüsse, die es zuließ, um sowohl die Erbarmungen seiner Liebe an den Bösen zu offenbaren, als durch die Bösen die Guten zu läutern [1].

Gerecht bist du, o Gott, und gerecht sind deine Gerichte! [2] Das ist der Ruf aller Creatur am Abschluß der Zeiten, die Antwort der gesammten Schöpfung auf den Urtheilsspruch ihres Herrn.

Der Menschensohn, das Haupt der Menschheit, der neue Adam, wird Richter sein: nicht bloß die Seele, sondern der ganze Mensch, die gesammte Menschheit, das Geschlecht in seinem geistig-leiblichen Bestande wird gerichtet werden. Und darum müssen Alle auferstehen mit ihren Leibern [3]. ‚Denn,‘ sagt der hl. Ambrosius [4], ‚da unser ganzes Leben auf

---

[1] Catechism. Rom. l. c.

[2] Ps. 118, 137. Das sind die Grundgedanken, welche das Missale Romanum in der Dom. XXIV. p. P. am Schlusse des Kirchenjahres darstellt. Die Messe des Tages weist hin auf den Schluß aller Zeiten, die Vollendung der streitenden Kirche auf Erden. Während das Evangelium uns das Weltgericht vorführt, beginnt der Introitus mit den erhabenen Worten des Propheten Jeremias (29, 11 ff.): Ich denke über euch Gedanken des Friedens und nicht der Bitterkeit; rufet mich an, und ich will euch erhören, und ich will zurückführen eure Gefangenschaft von allen Orten. Die Epistel (Col. 1, 9 ff.) mahnt zur Geduld, so lange wir in dieser Zeitlichkeit wandern, im Hinblick auf die Vergeltung, die uns gewiß ist. Das Graduale antwortet hierauf mit dem Jubelruf der ewig Geretteten (Ps. 43, 8 ff.): Du hast uns gerettet von unsern Drängern, und hast zu Schanden gemacht unsere Feinde. Nun werden wir Gott loben den ganzen Tag, und seinen Namen preisen in Ewigkeit.

[3] Symb. Apostol. Credo carnis resurrectionem. Symb. Nic.-Constantinop.: Exspecto resurrectionem mortuorum. Concil. Lateran. IV. Cap. Firmiter: Qui omnes (tam reprobi, quam electi) cum suis propriis corporibus resurgent, quas nunc habent.

[4] De Fide resurrect. C. 52. Cf. Catechism. Rom. P. I. C. VIII. Qu. 4. Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. C. 13 seqq. Cyrill.

dem Verbande von Seele und Leib ruht, die Auferstehung aber Lohn und Strafe bringen soll, so muß der ganze Mensch wieder erscheinen, dem vergolten werden soll nach seinem Thun. Wie sollte die Seele allein zum Gericht gefordert werden, da sie Rechenschaft zu geben hat von ihrem Leben im Leibe?'

Schon im Alten Bunde war der Glaube an die Auferstehung der Todten die Grundlage der Hoffnung. ‚Ich weiß,' spricht Hiob [1] ‚daß mein Erlöser lebt, und daß ich auferstehen werde aus dem Staube am jüngsten Tage. Und ich werde wieder umgeben werden mit meiner Haut, und ich werde in meinem Fleische den Herrn sehen. Ich werde ihn sehen und meine Augen werden ihn schauen, und nicht ein Anderer. Es verzehrt sich mein Herz in meinem Inneren.' ‚Viele,' spricht Daniel [2], ‚die da schlafen im Staub der Erde, werden auferstehen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur ewigen Schmach.' ‚Wir wissen,' sprachen die Maccabäer [3], ‚daß der König der Welt uns auferwecken wird zur Auferstehung des ewigen Lebens, sind wir gestorben für seine Gebote.' Und der Prophet [4] kleidet seine großartige Schilderung der künftigen Wiederherstellung ein in das Bild einer allgemeinen Auferstehung der Todten; er konnte dieß nur thun unter der Voraussetzung, daß der demselben zu Grunde liegende Gedanke dem Volke geläufig war. Dieß bezeugt auch Martha, wenn sie zum Herrn spricht: Ich weiß, daß mein Bruder auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage [5]. Diesen Glauben setzt denn auch der Herr überall voraus [6]; er begründet ihn auf's Neue den Saddu-

---

Hierosol. Catech. XVIII. per tot. Athenagor. De resurrect. carn. C. 18. Tertullian. De resurrect. carn. per tot.

[1] Hiob 19, 26. [2] Dan. 12, 2.
[3] 7, 9—14. [4] Ezech. 37, 1—14.
[5] Joh. 11, 24. [6] Joh. 5, 28. 29.

cäern gegenüber [1]. Christus, belehrt uns der Apostel, ist der Sieger über den Tod; seine Todtenerweckungen, vor Allem aber, daß er sich selbst von den Todten erweckte, sind uns die Bürgschaft, daß in ihm und durch ihn wir Alle dereinst auferstehen werden [2]. Er hat die Sünde besiegt, darum muß er auch siegen über den Sold der Sünde, den Tod [3]; und er wird ihn zwingen, seine Beute herauszugeben [4]. Wäre darum keine Auferstehung der Todten, dann wäre auch Christus nicht auferstanden, und eitel all' unser Glaube [5]. Alle werden wir auferstehen; die Körper der Gerechten werden dann der Ausdruck ihres Seelenzustandes sein, „eine von Gott bereitete Wohnung für die Seele" [6], das entsprechende Organ der zum Besitz der Glorie gelangten Seele [7]. Wie die unsterbliche Seele dem Leibe Unsterblichkeit mittheilt, so wird die Glorie der verklärten Seele überfließen über den Leib und auch diesen zu dem Glanz ihres Lichtes und ihrer Seligkeit erheben, nach dem Vorbilde des Verklärungsleibes Christi [8]. Eben so wird aber auch der Zustand der Verdammten an ihrem Leibe sich offenbaren. Ist dieß doch schon, wenn auch auf unvollkommene Weise, ein Gesetz dieses irdischen Lebens, daß der Leib Abbild ist und Spiegel der Seele, und im Gange unseres Lebens das Innere immer mehr nach außen erscheint, die Seele nach sich ihren Leib bildet [9].

---

[1] Matth. 22, 23—33.

[2] 1 Cor. 15, 13—17. Ephes. 2, 5. 1 Thessal. 4, 14. Cf. Iren. C. Haeres. IV. 18. V. 7. Tertullian. De resurrect. carn. C. 17.

[3] Offenb. 1, 5. Col. 2, 15. Röm. 8, 23.

[4] Hebr. 2, 14.

[5] 1 Cor. 15, 17. Philipp. 3, 21.

[6] 2 Cor. 5, 1.

[7] 1 Cor. 15, 44—47. σῶμα πνευματικόν (ἄνθρωπος ἐπουράνιος) im Gegensatze zu σῶμα ψυχικόν (ἄνθρωπος χοϊκός).

[8] Philipp. 3, 21.

[9] Cf. Tertullian. De resurr. carn. C. 14—46. Cyrill. Hierosol. Catech. XVIII.

Bereits in einem früheren Vortrag[1] haben wir auf die Gründe hingewiesen, welche nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Congruenz der Auferstehung darthun. Es ist unbestreitbar, weder in dem Leibe des Menschen, noch in dessen Seele, die in Lebenseinheit sich zusammenschließend den Menschen constituiren, liegt die Macht, diese Verbindung des Geistes mit der Materie auf immer festzuhalten und zu bewahren. Jeder Organismus hat vermöge der ihn bildenden und erhaltenden Lebenskraft als solcher nur eine bestimmte Dauer, und es gilt auch hier das Grundgesetz der Schöpfung: Alles ist nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet. Jede Lebenskraft ist, wie für einen bestimmten Umfang ihrer Thätigkeit, so auf eine festgesetzte Dauer angelegt, die der Schöpfer ihr angewiesen, und die sie nicht zu überschreiten vermag[2]. Nur eine Zeit lang ist darum auch die menschliche Seele im Stande, den Einwirkungen der Außenwelt zu widerstehen, die Macht des allgemeinen Naturlebens, aus dem der Organismus nach seiner stofflichen Seite hervorgegangen, und in das er wieder zurücksinken muß, zu bekämpfen. Endlich siegen die allgemeinen chemischen Kräfte über das organisirende Princip; der Chemismus löst den Organismus auf, dessen Stoffe neue Verbindungen eingehen; das Wesen des Organismus geht über in Verwesung.

In dieser Beziehung haben alle Jene vollkommen Recht, welche den Tod als etwas Natürliches, aus der Doppelnatur des Menschen mit Nothwendigkeit sich Ergebendes bezeichnen[3]. Aber doch muß andererseits wieder gesagt werden, daß der Tod bitter, diese Scheidung, die durch das Innerste seines Wesens geht, dem Menschen das Bitterste ist, daß ihm, der die Idee der Unsterblichkeit in sich trägt, der den Leib in

---

[1] I. B. 1. Abth. S. 376.

[2] Vgl. II. B. 1. Abth. S. 340.

[3] Cf. ‚Auctor. Fid.‘ Prop. XVII.

die Einheit seines Lebens, seines geistigen und unsterblichen Lebens aufgenommen hat, und so das dritte Glied der Schöpfung, das lebendige Band der Natur- und Geisterwelt bildet, der Tod in gewissem Sinne unnatürlich ist [1]. Ohnehin liegt in ihm das Verlangen nach allseitiger Beseligung; der Mensch aber, bloß als Seele betrachtet, ist nicht der ganze, eigentliche, vollendete Mensch; dieß ist er nur in der Einheit von Leib und Seele. Darum verlangt er naturgemäß nach seiner Ergänzung und Redintegration durch die Auferstehung des Leibes [2]. Darum empfindet der Apostel ein Grauen vor dem Abscheiden von diesem Leibe [3], und möchte, statt entkleidet, lieber überkleidet werden mit dem

---

[1] Cf. Athenagor. De resurr. carn. pass. Methodius de resurrect. bei Epiphan. Haeres. LXIV. 11 seqq. u. Phot. Biblioth. Cod. 234. p. 479 seqq. Tertullian. De resurrect. carn. C. 15. 16. Cyrill. Hierosol. Catech. XVIII. 5.

[2] Ostensum est, animas hominum immortales esse. Anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae, sine corpore esse; nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo anima erit absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet, eam corpori iterum conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. Adhuc ostensum est, naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. . . Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur. Thom. Aquin. C. gent. IV. 79. Cf. Gregor. Nyss. De resurrect. Opp. T. III. p. 252. Zachar. Mytilen. Bibl. Magn. VI. I. p. 578.

[3] 2 Cor. 5, 1—4. Die Annahme eines ätherischen Leibes, mit welchem die Seele nach dem Tode umkleidet ist, welche wir, auf falsche psychologische Voraussetzungen gestützt, bei Bonnet, Göschel, Weisse, Eschenmayer finden, wird vom Apostel nicht nur nicht bestätigt, sondern geradezu ausgeschlossen. Vgl. de Wette z. d. St. Simar, Die Theologie des hl. Paulus. 1864. S. 224.

Gewande der Verklärung, wo ‚das Sterbliche verschlungen wird vom Leben'. ‚Schmerzt es dich,' tröstet darum Gregor von Nyssa[1], ‚von deinem Leibe, der dir lieb war, getrennt zu werden, so sollst du nicht ohne Hoffnung sein, denn diese leibliche Hülle, die jetzt durch den Tod von deiner Seele getrennt wird, wirst du aus denselben Bestandtheilen umwoben sehen, aber nicht so dick und schwerfällig wie jetzt, sondern aus Fäden, die ihm zu luftigerer Entfaltung gesponnen sind, so daß wieder bei dir sein wird, wen du liebst, und in besserer und reinerer Schönheit wieder hergestellt.'

Wie daher im Samenkorn, das in die Erde gelegt wird und verwest, eine organisirende Kraft schlummert, aus welcher zur gegebenen Zeit neues Leben, Blüthe und Frucht herauswächst, so soll auch für uns aus diesem verweslichen Leibe ein neuer, unverweslicher hervorgehen. Nicht aber, wie dort, nach dem natürlichen Lauf und durch eigene Kraft, wohl aber durch die Kraft Gottes wird dieß gewirkt werden, der zum ersten Male Seele und Leib geschaffen und diesen wiederherzustellen mächtig ist[2]. ‚Wohl ist diese Auferstehung,' bemerkt der hl. Thomas[3], ‚nicht eine natürliche in Hinsicht auf das dieselbe wirkende Princip[4], aber sie ist natürlich in gewissem Sinne, in Hinsicht auf ihr Ziel. Hatte doch auch der Leib von Gott eine Kraft empfangen, welche ihn in das richtige Verhältniß zur Seele setzte; dieß ging der Seele verloren durch die Sünde, in welcher sie sich von Gott abwandte, und es trat der Tod ein. So ist der Tod in Anbetracht der ursprünglichen Bestimmung der menschlichen Natur gewissermaßen ein zufällig Hinzugekommenes. Dieses

---

[1] Tom. III. p. 230.

[2] Minuc. Fel. Octav. C. 34.

[3] C. gent. IV. 81.

[4] Vgl. Matth. 22, 29: Ihr kennt nicht die Schrift, noch die Kraft Gottes.

zufällig Hinzugekommene aber hat Christus wieder hinweggenommen, der durch das Verdienst seines Leidens, durch seinen Tod den Tod besiegt hat. Hieraus folgt, daß durch dieselbe Kraft Gottes, welche ehedem dem Leibe die Unsterblichkeit verliehen, diese ihm auf's Neue wieder geschenkt wird.' Im Glauben an Christus ist eine Quelle des ewigen Lebens in uns aufgegangen[1], und durch die mystisch-reale Gemeinschaft mit ihm im allerheiligsten Sacrament wird der unsterbliche, verklärte Leib des Gottmenschen unseren Leibern eingesäet, und so dem Vergänglichen ein Heilmittel zur Unvergänglichkeit, in den Leib aus Erde das Saatkorn des Auferstehungsleibes gelegt. Indem wir nämlich Christum empfangen, sagt Cyrillus von Alexandrien[2], legt uns Christus den Geist des Vaters und seinen eigenen in's Herz. Ist es denn nicht Jedem offenbar, daß wir, das eigene Leben verläugnend und des mit uns verbundenen Geistes übernatürliche Gestalt annehmend, in eine andere Natur beinahe verwandelt, Kinder Gottes und himmlische Menschen genannt werden?

Die Einwendungen aber gegen die Möglichkeit der Auferstehung hat schon der hl. Thomas[3] zurückgewiesen. Nichts, sagt er, dem Menschen Wesentliches ist durch den Tod verloren gegangen; die vernünftige Seele, die Form des Leibes, bleibt gemäß ihrer Unsterblichkeit nach dem Tode, und auch der Stoff bleibt, durch dessen Verbindung mit sich die Seele den Menschenleib bildete. Tritt darum die Seele wieder zu diesem Stoffe hinzu, so wird ein und derselbe Mensch wieder erscheinen[4]. Wohl schlummern die vegetativen und sensitiven

---

[1] Joh. 6, 47.

[2] In Joan. XI. 11. Iren. l. c. V. 2.

[3] C. gent. IV. 81.

[4] Aug. Enchir. c. 88. Non enim perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cinerum

Kräfte in den Seelen der Abgeschiedenen, da sie nur an und in den körperlichen Organen sich bethätigen können; aber da sie in dem einen unsterblichen Seelenwesen gründen, als ihrem letzten Principe und eigentlichen Träger, so werden sie erwachen und auf's Neue sich bethätigen, sobald durch Hinzutritt des Stoffes das organische Leben wieder möglich wird. So erwacht ja auch das Saatkorn, das im Schooße der Erde geschlummert, beim Frühlingswehen, wenn die Bedingungen des Wachsthums gegeben sind, und entfaltet seine Thätigkeit [1]. Findet doch schon in diesem irdischen Leben ein beständiger Assimilations- und Ausscheidungsproceß statt, ein fortwährender Stoffwechsel und demnach eine stete Umbildung der an sich indifferenten Materie in den menschlichen Leib, ohne daß hierdurch dessen Einheit aufgehoben wäre; diese ist vielmehr, wie früher ausführlich nachgewiesen wurde, eben die Wirkung des einheitlichen Seelenwesens.

Es war dem Rationalismus des letzten Jahrhunderts vorbehalten, nach dem Vorgange Kant's [2] die Auferstehung des Leibes besonders aus dem Grunde zu verwerfen, weil ja dieser nur eine Last für die Seele sei. Es ist dieß jener falsche, einseitige Spiritualismus und Dualismus, den wir bereits früher kennen gelernt haben; ihn zu widerlegen sind wir hier nicht mehr veranlaßt. Es ist eben der Mensch

---

solvatur, in quoslibet habitus aurasque diffugiat, in quamlibet aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur; in quorumque animalium, etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, cresceret, animavit. Ipsa igitur terrena materies, quae discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quae dilabuntur et in alias atque alias rerum species formasque vertuntur, quamvis ad corpus redeant, unde dilapsa sunt, ad eas quoque corporis partes ubi fuerunt, redire necesse sit.

[1] 1 Cor. 15, 35 ff.

[2] Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, S. 192.

nicht Geist allein noch Leib allein, sondern ein verleiblichter Geist und durchgeisteter Leib, und in der lebendigen Einheit dieser beiden Substanzen besteht das Wesen und die ganze Stellung des Menschen im Universum, als des Bindegliedes zweier Welten, des lebendigen Mittelpunktes, in dem Geist und Natur zur innersten Einheit sich zusammenschließen. Nicht der Leib als solcher beschwert die Seele und kann keinen Antheil haben am Himmelreich[1], wie schon Methodius den Origenisten gegenüber bemerkt hat, sondern dieser durch die Sünde der bösen Lust, dem Tod und der Verwesung hingegebene Leib[2]. Darum zerstört Gott nicht das Menschenwesen, sondern realisirt vielmehr nur in reinerer und vollkommenerer Weise diese seine Idee vom Menschen in der Auferstehung[3]. Folgerecht müßte diese Anschauung auch die verklärte Leiblichkeit Christi läugnen. Sie hat kein Verständniß für die Menschwerdung, dieses Centraldogma des Christenthums; die Kirche selbst und die gesammte neutestamentliche Heilsökonomie müßte sich verflüchtigen zu einem leeren Schattenbilde. So war es aber von Anfang an. Die Welt, die doch immer auf das Fleischliche gerichtet ist, hat seit Festus, der den hl. Paulus wegen seiner Predigt von der Auferstehung einen Rasenden nannte[4], sich gegen nichts so hartnäckig gesträubt als die Lehre von der Auferstehung. „In keiner Sache,‘ bemerkt Augustinus[5], ‚wird dem christlichen Glauben so heftig, so hartnäckig, so angestrengt und händelsüchtig widersprochen, als in der Lehre von der

---

[1] 1 Cor. 15, 50. Weish. 9, 15.

[2] Der Apostel verstehe nicht τὴν σάρκα αὐτήν, sondern τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς, erklärt er (bei Photius Cod. 234. p. 479 seqq.).

[3] Cf. Suarez, In III. div. Thom. Tom. II. Disp. XLVIII. Sect. 1. 2. Iren. Adv. Haeres. V. 2.

[4] Apostelgesch. 26, 24.

[5] In Ps. 88.

Auferstehung des Fleisches. Denn von der Unsterblichkeit der Seele haben auch viele heidnische Philosophen gehandelt und in vielen und mannigfaltigen Schriften ihre Ueberzeugung hinterlassen, daß die Menschenseele unsterblich sei. Kommt es aber zur Auferstehung des Fleisches, so sind sie gar nicht verlegen, sondern widersprechen ganz offen, und ihr Widerspruch hat immer denselben Gedanken, es sei unmöglich, daß das irdische Fleisch sich himmelwärts hebe. Es ist ferner gewiß, daß alle jene, welche die Hoffnung auf ein anderes Leben behaupteten, gegen den Körper so ungerecht gewesen sind, daß sie kein Bedenken trugen, denselben als eine Last und Strafe für die Seele zu bezeichnen, und die größte Lust hatten, ihm alle Laster zuzuschieben.'

Als eben so einseitig jedoch und verwerflich müssen wir die schon früher erwähnten Lehren bezeichnen, welche die Thätigkeit der Seele entweder mit jener des Leibes identificiren oder sie doch durchaus und in Allem an die körperlichen Organe gebunden sein lassen; nach jener Meinung muß demnach die Seele zugleich mit dem Leibe untergehen, nach dieser wird die alte Vorstellung von einem Seelenschlafe [1] wieder betont und die Auferstehung des Leibes als eine bloße Wirkung der Natur gedacht [2].

Welches wird der Zustand der Auferstandenen sein? Der Apostel hat hierauf die Antwort gegeben: Christus ist der Erstgeborene unter den Todten; wie er Haupt ist und Vorbild im Reiche der Gnade und Heiligung, so ist er Haupt und Vorbild im Reiche der Glorie und Seligkeit [3]; weil

---

[1] *Ψυχοπαννυχία.*

[2] Vgl. Ulrici. Oben I. B. 1. Abth. S. 332. Der Ausdruck Schlafen (*κοιμᾶσθαι*), dessen sich bereits der Herr bedient (Joh. 11, 11) zur Bezeichnung des Todes, beweist auch nicht von ferne, daß er und der Apostel den Seelenschlaf gelehrt haben. Dagegen sprechen bes. Stellen wie 2 Cor. 5, 1. Philipp. 1, 23. Hebr. 9, 27.

[3] Offenb. 1, 5. Röm. 8, 29. 1 Cor. 15, 20. 23.

Haupt und Vorbild, so ist seine Auferstehung und Verklärung Unterpfand unserer Verklärung; wie das Haupt, so werden durch ihn auch die Glieder sein [1]; der ihn erweckte, wird auch uns zur Aehnlichkeit mit ihm erhöhen [2]. Hätten wir darum eine adäquate Vorstellung von der Herrlichkeit des verklärten Leibes Christi, dann wäre uns auch der Zustand der jenseitigen Verklärung in ihm zugleich vorgestellt. Wir haben aber keine Vorstellung von dem Zustande eines verklärten Leibes, denn alle unsere Vorstellungen ruhen auf der Erfahrung. Wie der Anfang dieser Schöpfung und der Ausgang des Menschengeschlechts, Urzustand und Paradies, sich uns in ein Dunkel hüllt, nur von wenigen Lichtern der göttlichen Offenbarung aufgehellt, so auch das Ende. ‚Es gibt Dinge und Einzelheiten,' sagt Schelling [3], ‚über die man wohl ablehnen darf, sich zu erklären, weil das, wofür in menschlicher Erfahrung kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann. Das Vergangene wird gewußt, das Zukünftige geglaubt. So viel aber ist gewiß: Nach der Intention des Schöpfers sollte Alles in Gott beschlossen sein; weil aber das, was ursprünglich sein sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur sein, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich sein sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt, daß der Mensch, der innerlich ein rein geistiges Wesen, auch äußerlich ein rein geistiges Wesen werde. Darin unterscheidet sich die christliche Lehre von allen bloß rationell-philosophischen kahlen Unsterblichkeitslehren, daß diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künftiges Dasein der Menschen zugeben oder behaupten, daß sie gleichwohl diesem Dasein kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen,

---

[1] Ephes. 1, 22. Col. 1, 18.

[2] 1 Thessal. 4, 13. Ephes. 1, 19. 20.

[3] Philosophie der Offenbar. II. B. S. 222.

besonders, wenn sie dieses Dasein völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig ist, daß, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt hat und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand sich verkläre, Aeußeres und Inneres einst in Harmonie gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geistigen Leibes annimmt. Der Mensch, der die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an dem er erschaffen war, wäre, verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen, übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinne geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch und ohne diesem, dem Menschlichen, an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist, zu entsagen, aller der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Sein bestimmt waren. Nur in einer solchen Zukunft, einem solchen Ende des menschlichen Seins kann das menschliche Bewußtsein Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christo, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.'

Aber gerade in dieser Aehnlichkeit mit dem verklärten Leibe des Herrn hat die Schrift uns jene Anhaltspunkte gegeben, deren wir bedürfen, um wenigstens in seinen allgemeinsten Zügen den Verklärungsleib der Seligen zu erkennen. Es wird gesäet ein thierischer Leib, und auferstehen wird ein geistlicher Leib[1]. Durch den ersten Adam, weil aus ihm, dem Erdensohne, geboren, sind wir irdisch; wiedergeboren aus dem zweiten Adam, durch die Kraft des Geistes werden wir himmlisch sein, seinem zum Himmel erhobenen Leibe ähnlich[2]. Denn ,wie der Irdische, so werden auch die

[1] 1 Cor. 15, 35—44. [2] 1 Cor. 15, 49.

Irdischen sein, wie der Himmlische, so auch die Himmlischen. Haben wir darum das Bild des Irdischen an uns getragen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen. Darum wird der Leib gesäet in Unehre, auferstehen wird er in Herrlichkeit; gesäet wird er in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit; gesäet wird er in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft.' ‚Lebendige Seele' — das ist der Anfang [1], ‚lebendigmachender Geist' — das ist das Ende der Entwicklung, ein Geist, der das Gesammtleben des Menschen durchdringt, vergeistigt. Schon in diesem irdischen Leben erscheint so oft diese Durchgeistung des Leibes, wenn auch im schwachen Maße; aber sie ist das Bild des Kommenden. Sind wir Glieder am Leibe Christi, dann haben wir ein Recht auf alle Gaben und Gnaden des Hauptes, jene ausgenommen, wodurch das Haupt Haupt ist. ‚Wie jenes Fleisch, das Gott in sich aufgenommen und das durch die Auferstehung zugleich mit der Gottheit erhoben wurde, nicht anderswoher, sondern aus uns genommen war, so geht die Auferstehung eines Theiles auf die ganze Natur über, wegen der Zusammengehörigkeit und der Einheit der Natur vom Theile über das Ganze sich verbreitend [2]. Wer es nicht erfahren, faßt es nicht, daß das modernde Samenkorn emporwachse zum mächtigen Baume in seiner ganzen Schönheit, Pracht und Stärke. Und doch ist es so. Die Jünger hatten den Leichnam des Herrn gesehen, entstellt, mit Blut und Wunden bedeckt; daß er leuchten werde wie die Sonne am Tage der Auferstehung, ahnten sie nicht. Jenes ereignet sich jeden Tag, dieses ist geschehen an jenem Tage, als der Herr heraustrat aus dem Grabe. Das ist die Bürgschaft für unsere eigene Zukunft.

Wie darum der Herr nach seiner Auferstehung durch das

---

[1] Genes. 2, 7.

[2] Gregor. Nyss. Orat. catechet. magn. C. 32.

versiegelte Grab hindurchdrang und durch verschlossene Thüren in einem Augenblick vor seinen Jüngern erschien und verschwand[1], so wird auch unser Leib nicht mehr aus grobsinnlichem Stoffe bestehen, sondern, weil vom Geiste durchdrungen und durchwirkt[2], durch die Kraft des Geistes den Raum durcheilen, dem Strahl der Sonne gleich, der die Schranken dieser Körperlichkeit nicht kennt. Wie darum Christus zum Himmel erhoben ward, so werden auch wir entrückt werden zur Begegnung des Herrn in die Lüfte[3], denn dann wird unser Leib einer höheren Stufe der Körperlichkeit angehören, ein Lichtleib, nicht wie dieser gegenwärtige von der Materie beschwert und zur Erde durch die Anziehungskraft hingezogen[4]. Und wie schon in diesem natürlichen Lauf der Dinge die unwägbaren Stoffe, wie Elektricität und Magnetismus, den Körper durchdringen, so wird die Materie den verklärten Leib nicht aufzuhalten oder zu beschränken vermögen. Dort wird das Verwesliche anziehen die Unverweslichkeit; unser Leib, nun schwach, hinfällig und tausend Schmerzen anheimgegeben, wird leidensunfähig sein, mit Kraft und Herrlichkeit begabt[5]. Weil weder Krankheit mehr noch Tod, darum keine Ernährung, keine Zeugung, keine Bethätigung des Geschlechtsunterschiedes[6]. Da wird

---

[1] Joh. 20, 19. 26. Luc. 24, 31.

[2] Corpora gloriosa dicuntur subtilia propter completam corporis perfectionem ... ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Thom. Aquin. l. c. Summ. Suppl. Qu. LXXXIII. Art. 1.

[3] 1 Thessal. 4, 17. Per dotem agilitatis corpus subjicitur animae glorificatae, in quantum est motor, ut sit habile et expeditum ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Thom. l. c. Qu. LXXXIV. Art. 1.

[4] Caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem spiritus assumens, conformis facta est Verbo Dei. Iren. C. haeres. V. 9.

[5] 1 Cor. 15, 42. 44. [6] Matth. 22, 30.

dieser sterbliche Leib, in dem die Sünde wohnt, der da begehrt wider den Geist und ihn in seinem heiligsten Aufschwunge fesselt und lähmt, umgewandelt zu einer reinen himmlischen Wohnung der Seele, die Gott bereitet [1]; die Niedrigkeit ist verschlungen von der Glorie, das Sinnliche vom Geistigen, das Menschliche vom Göttlichen. Wie die dunkle Morgenwolke ganz licht wird im Strahl der aufgehenden Sonne, so wird die reine Gluth des göttlichen Geistes Seele und Leib durchdringen, Alles vergeistigen und vergöttlichen. Da wird, hineingetaucht in den Strom des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe, der Geist gottähnlich, der Leib geistähnlich. Wie der Geist durch die Gnade und Glorie hinausgehoben wird über die Grenzen alles Menschlichen und Creatürlichen zur Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott, so zieht er auch den Leib mit sich hinauf auf eine höhere Daseinsstufe, wo die natürlichen Eigenschaften der Materie schwinden, das Dunkle licht [2], das Verwesliche unverweslich und leidensunfähig [3], das Materielle ätherisch [4], das Schwere behend wird [5].

Es ist nicht ohne tiefe Bedeutung, daß der Apostel das Licht [6] gewählt hat als Symbol des künftigen Auferstehungsleibes. Das Licht, diese allbekannte Erscheinung, das uns erst das Reich dieser Sichtbarkeit aufschließt, ist selbst zugleich wieder nach Grund und Wesen das unbekannteste Phänomen, mag man nun die ältere Emanations- oder Corpusculartheorie, oder die neuere Vibrations- oder Un-

---

[1] 2 Cor. 5, 1.

[2] Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters. Matth. 13, 43. 1 Cor. 15, 41. 42. Claritas corporum sanctorum provenit ex redundantia gloriae animae in corpus. Thom. l. c. Qu. LXXXV. Art. 1.

[3] 1 Cor. 15, 42. [4] 1 Cor. 15, 44.

[5] 1 Cor. 15, 43. Cf. Augustin. Civ. Dei. XX. 8.

[6] 1 Cor. 15, 41.

dulationstheorie zur Erklärung seiner Wirkungen annehmen. Offenbar tritt es seinem Wesen nach nicht heraus aus dem Kreise des Physischen, ebenso wie die verwandten Erscheinungen der Wärme, Elektricität und des Magnetismus; es ist nicht Geist, aber von Allem, was in der Welt der physischen Erscheinungen wir kennen, das dem Geiste am meisten sich Annähernde. Denn es ist den Gesetzen der Schwerkraft nicht unterworfen, es pflanzt sich mit einer ungeheueren Geschwindigkeit fort[1]. Darum stellt die Schrift bezeichnend in ihm uns das Bild des Geistes dar. Es ist der Wissenschaft bis jetzt noch nicht einmal gelungen, die Gesetze seiner Wirkungsweise festzustellen, noch viel weniger aber ist sie im Stande, über das eigentliche Wesen des Lichtes Aufschluß zu geben[2]. Nur so viel wissen wir mit Bestimmtheit, daß außer den ponderabeln Körpern noch ein anderes, höchst feines körperliches, aber nicht wägbares Fluidum existirt, welches jene umhüllt und durchdringt. Wir sind nicht im Stande, die Erscheinungen in der Körperwelt, die erste Bedingung alles Daseins in dieser natürlichen Ordnung der Dinge zu erklären; wie dürften wir uns darum wundern, wenn die Zustände des jenseitigen Lebens uns Geheimnißvolles bieten? Was wir hier schon erfahren, beweist, daß die Natur selbst in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit unerschöpflich ist an Mitteln, die des Menschen Geist nicht zu ergründen vermag, und daß, je tiefer die Forschung eindringt, desto mehr vor unserm Blicke das Gebiet des Räthselhaften und Geheimnißvollen sich erweitert, daß es uns gar nicht einmal möglich ist, die Marksteine festzusetzen, bis zu welchen der Proceß des Licht- und Vergeistigtwerdens der Materie vorschreitet.

---

[1] Nach Bradley u. Römer beträgt die Geschwindigkeit des Lichtes 42,100 Meilen in der Secunde.

[2] Eisenlohr, Lehrbuch der Physik. 8. Aufl. S. 212 ff. 219 ff. Baumgartner, Naturlehre. 6. Aufl. S. 373 ff.

Aber das können wir daraus mit Sicherheit schließen, daß eine von der gegenwärtigen Seinsweise unserer Leiber unendlich verschiedene Beschaffenheit derselben denkbar ist, eine Erhebung, Veredlung, Verschönerung [1], Verklärung derselben, die dem gegenwärtigen Zustande gegenüber einen weiteren Abstand bildet, als sich uns jetzt zwischen dem harten Fels und der durchdringenden Feinheit, Leichtigkeit, Geschmeidigkeit und relativen Allgegenwart des Lichtes darstellt, ohne deßwegen aus der Kategorie der Körperlichkeit herauszutreten.

Nehmen wir hiezu einen bereits früher ausgesprochenen Gedanken [2], daß die Natur ihr Ziel und ihre Vollendung hat im Menschengeiste, daß das weite Gebiet der Körperlichkeit, von seinem tiefsten Grunde aufsteigend, in immer mehr veredelten Formen, Typen und Gestalten sich aufbaut bis hin zu seinem Schlußsteine, dem Menschenleibe, gewissermaßen immer thätig, ein dem unsterblichen Geiste entsprechendes Gewand zu weben; denn was immer diese Erde aufzuweisen hat, trägt unser Leib in sich; aber durch die unsterbliche Seele geadelt und zum Organ des Geistes erhoben. Ist doch das Wort, das wir sprechen, physikalisch und physiologisch betrachtet, etwas ganz Körperliches, und nach der andern Seite hin wieder die reinste Erscheinung des Geistes, die höchste Vergeistigung der Materie. Hier ist die Durchdringung der Materie und der Idee am vollständigsten durchgeführt, hat der Gedanke in höchst vollkommener Weise sich das Körperliche assimilirt. Wie hier das Wort, sollte dort nicht der ganze Leib Ausdruck, Spiegel und Bild des Geistes werden? Wenn es Aufgabe der Kunst ist, im Realen das Ideale darzustellen, aus niederem Erz und Stein die erhabensten Werke der Architektur und Plastik zu schaffen, das todte Holz und

---

[1] Nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium. Augustin. Civ. Dei. XXII. 19.

[2] Cf. Thom. C. gent. III. 100.

Metall zu beseelen zur Erzeugung der wunderbarsten Tonwelt, das Natürliche zum reinsten Bilde des Geistigen zu erheben und jene Harmonie zwischen Natur und Geisterwelt wiederzubringen, die wie eine Erinnerung an ein längst vergangenes Paradies uns bei allen Schöpfungen ächter Kunst so wunderbar ergreift — sollte Der, dessen Meisterhand den Menschenleib geschaffen und dessen Gnade seine Seele so nahe zu sich herangezogen, dieses durch die Sünde entstellte Kunstwerk unseres Leibes nicht in neuer und höherer Weise der verklärten Seele zurückzugeben im Stande sein?[1] Zeigt uns ja doch sein Wirken und Walten im allerheiligsten Sacrament, wo er in übernatürlicher Weise, aber wirklich und wesenhaft gegenwärtig ist, daß die Gesetze dieser Leiblichkeit seiner Macht, Weisheit und Liebe keine Schranken zu ziehen vermögen, daß sie die Gesetze der Leiblichkeit überhaupt und an sich nicht sind. Im Alten Bunde wie im Neuen, wie schon der hl. Augustinus[2] bemerkt hat, ist nicht ein Ereigniß vorausverkündet, das nicht wunderbar in Erfüllung gegangen wäre. Die erste Ankunft Jesu Christi war geweissagt, sie war ein Kommen in Erbarmen; seine An-

---

[1] Quemadmodum omnia a Deo initio creationis perfecta fuerunt, ita etiam in resurrectione futurum affirmare omnino oportet. Catechism. Rom. P. I. Cap. XII. Qu. 9. Est de ratione naturae, quod anima humana sit corporis forma. Ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari. Disponetur igitur corpus secundum condecentiam animae, ut forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, eo quod materia corporis humani quantum ad hoc animae humanae subjicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum erit totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et motus et corporeás qualitates. Thom. C. Gent. IV. 86. Cf. Augustin. Civ. Dei. XIX. 3: Omni molestiae sensu, omni corruptibilitate subtracta.

[2] Augustin. De fide eorum, quae non videntur. C. 4.

kunft über Israel war geweissagt, es war ein Kommen zum Gericht. Die Geschichte hat die Erfüllung beider bewiesen. Dieselben heiligen Bücher, welche die Ankunft, die Zeit, die Eigenschaften des Messias, seinen Tod und seine Auferstehung, die Zerstörung von Jerusalem, die bleibende Zerstreuung Israel's, die Ausbreitung des Christenthums verkünden, eben diese verkünden auch mit derselben erhabenen Ruhe, derselben unerschütterlichen Gewißheit die Auferstehung der Todten, das letzte Gericht, Himmel und Hölle, den Untergang der ‚Gestalt dieser Welt' und eine neue Erde. Wir haben die Erfüllung der einen Reihe der Weissagungen gesehen; dieß bürgt uns dafür, daß auch die zweite Reihe ebenso gewiß erfüllt werden wird. ‚Warum sollten wir darum nicht glauben, wenn wir gleich jetzt noch nicht sehen, da wir die Zeugnisse der Propheten besitzen, die sämmtlich in Erfüllung gegangen sind?'

So wird denn der Leib der Verklärung ein geistlicher Leib sein, aber doch ein wahrer Leib, der Substanz nach identisch mit dem, den der Verklärte trug in seinem irdischen Leben, aber nicht der Beschaffenheit nach. Nach Thomas von Aquin und Augustinus im Hinblick auf die Andeutungen der heiligen Schrift [1] dürfen wir die Vermuthung aussprechen, daß die himmlischen Leiber die Gestalt des Alters haben werden, in welchem der Herr aus dem Grabe auferstand und mit seinem verklärten Leibe zum Himmel fuhr; denn der Herr ist das Ideal der absoluten Jugend wie der absoluten Reife für die Ewigkeit.

Aus dem Gesagten lösen sich von selbst die Einwendungen, welche in älterer und neuerer Zeit gegen die Verklärung der Leiber vorgebracht worden sind. Wenn Strauß [2] einen Widerspruch darin findet, daß der Leib mit seinen

---

[1] Ephes. 4, 13. Thom. C. gent. IV. 88. Augustin. Civ. Dei. XXII. 13. 14.

[2] A. a. O. S. 649.

sämmtlichen Gliedern wiederhergestellt werden soll, ohne daß diese ihre Functionen des Essens, Verdauens u. s. f. fortsetzen, so hat er wohl noch keinen Augenblick über die eigentliche tiefere Bedeutung des Menschenleibes nachgedacht. Ist er doch hier auf Erden schon Organ, Vehikel, Darstellung und Wohnung des Geistes, ein ‚Tempel Gottes' und darum hier schon zu etwas ganz Anderem bestimmt, als bloß zum Essen und Trinken; er ist Medium der Gnade, Träger der Weihe, Werkzeug und Bedingung heiligen Strebens, Diener zu allen guten Werken, Opfer im Leiden, wesentlicher Bestandtheil des Menschen und des Menschengeschlechts, die realisirte göttliche Idee, wie der herzustellenden Einheit zweier Welten, der Materie und des Geistes, des Bewußtlosen und Bewußten, Freien und Unfreien [1]. Schon hier auf Erden sollen seine leiblichen Bethätigungen vom Geiste durchdrungen und geregelt, soll das Sinnliche zugleich ein Sittliches und Geistiges sein; nicht bloß zum Essen ist der Mund gegeben, vielmehr um ewige Ideen auszusprechen und Gott zu bekennen. Noch mehr wird dieß dort der Fall sein, wo der Leib, wie er hier das religiös-sittliche Leben der begnadigten Seele darstellt, eine Offenbarung ihrer Herrlichkeit wird, Genosse ihres Glanzes und ihrer Seligkeit, ein von Gottes Hand gebautes Zelt, in welchem der Vater, Sohn und Geist sich ihre Wohnung bereiten, um Alles zu sein in Allem.

Analogieen der künftigen Verklärung der Körper, zugleich Unterpfänder der dereinstigen Herrlichkeit, wo jede materielle Schwere, jede räumliche Trennung, jede Fessel

---

[1] Membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. Si membra accipiuntur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Thom. Suppl. Qu. LXXX. Art. 1.

der Seele gelöst ist, hat die Kirche in den gewissenhaft und amtlich geprüften und tausendfach bezeugten Erscheinungen, welche die ekstatischen Zustände im Leben der Heiligen bieten. Hier, wo die Seele ihre Richtung gegen Gott genommen, und der Geist von Oben in sie eingegangen ist, in göttlicher Freiheit sie freimachend, wird sie auf Erden schon für Augenblicke Meisterin der Elemente, welcher die Materie sich fügen muß. Da hält die Seele den durchgeisteten Leib in der Schwebe über der Erde, als hätte er seine natürliche Schwere verloren [1]. Da vermag die Materie dem von Gott Durchdrungenen keinen Widerstand zu leisten, die verschlossenen Thüren öffnen sich vor ihm, oder er tritt ein selbst bei verschlossenen Pforten [2]. Da verweilt der Heilige an einer Stätte, während der Geist ihn in die Ferne führt, dort zu vollbringen, was ihm aufgegeben worden, wird er zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten gesehen und durcheilt die Räume in übernatürlicher Geschwindigkeit [3]. Da tritt die Fülle des Lichtes, das der Geist in die Seele ausgegossen, im Strahlenglanze hervor, welcher der Heiligen Haupt und Körper umfließt [4]. Und so muß es auch sein; denn die auf das Fleisch säen, ernten vom Fleische das Verderben, die aber auf den Geist säen, ernten vom Geiste das ewige Leben [5].

Darum werden auch die Körper der Verdammten dem Zustande ihrer Seelen entsprechen. „Ihre Leiber,' sagt der

---

[1] So der hl. Petrus von Alcantara, Joseph von Cupertin, der hl. Dominicus, Vincentius Ferrerius u. Andere; vgl. Görres, Mystik. II. S. 523 ff. Das Leben der hl. Theresia, von ihr selbst beschrieben, Kap. 20. Seelenburg VI. 4.

[2] Cf. Act. Sanct. 30. Jan. Vita S. Adelgundis.

[3] Cf. Act. Sanct. 16. Jun. Vita S. Bennon. Act. Sanct. 8. Jan. Vita B. Laurent. Justin.

[4] So im Leben der hl. Clara. Act. Sanct. 12. Aug.

[5] Gal. 6, 8.

hl. Thomas[1], ‚werden vollständig wiederhergestellt werden, was ihre natürliche Beschaffenheit betrifft, aber ihre Körper werden nicht vergeistigt; unsterblich werden sie sein, aber leidensfähig; nicht vernichtet werden sie, damit ewig sie leiden‘[2].

Ist Jesus Christus der Erstandene, der Gottmensch, dessen verklärte Menschheit sitzet zur Rechten des Vaters, und durch den das gesammte Geschlecht der gleichen Verklärung entgegengeführt wird, dann fordert dieser neue Leib der Menschheit eine neue Erde, auf welcher er sich bewegt, entsprechend seinem verklärten Zustande. Wie des Menschen Sünde, Krankheit und Tod die Natur mit sich in den Fall gezogen, so wird seine Erlösung, Auferstehung und Verklärung Grund und Form für die Verklärung der gesammten Weltcreatur. Denn das Weltall ist ein organisches Ganze, das Gewand des Geschlechtes, die Natur der große Leib der Menschheit, wie der Leib des Einzelmenschen die Welt im Kleinen ist. Die Weltverklärung, der neue Himmel und die neue Erde, ist darum die nothwendige Consequenz der verklärten Leiblichkeit, die letzte Wirkung der göttlichen Erlösungsthat, durch welche hier schon die Natur geweiht und geheiligt ward, dort aber die Vollendung empfängt[3]. Der Leib des Menschen muß hindurchgehen durch

---

[1] C. gent. IV. 89.

[2] Bernard. In Cant. cantic. Serm. 72.

[3] Sicut anima est mutata, innovata et renovata in statum altiorem et digniorem, et corpus, quod est propter animam, fuerit etiam innovatum et renovatum in altiorem et digniorem statum, ita totus mundus, qui factus est propter hominem, debet innovari et renovari in altiorem et digniorem statum ad gaudium ipsius hominis, ut sicut anima est vestita nova veste amoris perfectissimi in seipsa et etiam corpus suum est vestitum novo habitu, ita etiam totus mundus . . induetur nova veste, ut totum sit proportionatum. Raimund. de Sabund. Theolog. natur. C. 155. Thom. Aquin. l. c. 97. Thom. Suppl. Qu. XCI. Art. 1: Omnia

die Schauer des Todes, muß verwesen in dieser seiner niederen Daseinsform, um ein Höheres zu empfangen und zur Verklärung zu gelangen. Der Leib der Menschheit, die gesammte sichtbare Schöpfung muß hindurchgehen durch das Feuer, aus dem sie geläutert und von der Sünde, mit der sie befleckt war, gereinigt heraustritt, ihren Antheil zu empfangen an der Herrlichkeit der Erlösten. Wie aber das Erz in die Feuersgluth geworfen wird, nicht damit es untergehe und verbrenne, sondern damit es, von seinen Schlacken gereinigt, daraus hervorgehe als lauteres Gold, so ist der Weltbrand ein Feuer, nicht zur Vernichtung, sondern zur Weltläuterung und Weltverklärung, zur vollsten, reinsten Darstellung des göttlichen Gedankens, der durch sie realisirt werden soll. ‚Siehe, ich mache Alles neu' [1].

---

corporalia propter hominem facta esse creduntur. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vitae, alio modo ad profectum cognitionis divinae, in quantum homo per ea, quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo, quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum Sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hunc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit, quod etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc, non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdem gloriae perfectionem. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur.

[1] Daß die Welt dermaleinst durch Feuer untergehen werde, spricht bereits Cicero mit Heraklit und den Stoikern aus (De natur. Deor. II. 118). Dieß ist auch die Lehre der Aegypter (Origen. Adv. Cels.

Die Himmel werden im Feuer vergehen und die Elemente zerschmelzen in der Gluth und die Erde, und was darin ist, verbrennen. Aber wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welcher die Gerechtigkeit wohnt [1]. Die Verwandlung und Sublimirung der Stoffe, wie sie hier im Laboratorium der Natur und Kunst bereits erscheint, welche die dunkle verächtliche Kohle umbildet zum strahlenden Diamant, die Thonerde zum Rubin, den Kiesel zum Krystall, läßt uns ahnungsweise erkennen, was dort sein wird. Es ist die kosmische Vollendung, angemessen der individuellen in der Auferstehung, die Erlösung aller Creatur, die, weil in Allem an das Schicksal der Menschen gebunden, mit ihm seufzt unter der Sünde und mit ihm sich sehnt nach Erlösung [2]. Dann erhebt sich das himmlische Jerusalem, wo das Lamm wohnt inmitten der Erlösten, seine Herrlichkeit erleuchtet wie die Sonne die heilige Stadt und strahlt wieder aus aller Creatur. Was Gott von Anfang an vorhatte mit dem Menschen und der ganzen Schöpfung, was jetzt verborgen und vergraben liegt unter dem Schutt

---

I. 20. Plat. Timaeus p. 25), der Perser (Plutarch. De Is. et Osir. p. 659), der Inder (v. Bohlen, altes Indien. I. S. 168. Bagavadam. I. S. 52—53), der Griechen und Römer (Ovid. Metamorph. I. 256 seqq. Senec. Hercul. Oet. 1103—1115), der Celten (Strab. IV. 4), der Germanen (Grimm, Mytholog. S. 468).

[1] 2 Petr. 3, 10—13.

[2] Das Harren der Creatur ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes, denn das Geschöpf ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es unterworfen hat auf Hoffnung hin, weil auch selbst das Geschöpf befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, denn wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und in Geburtswehen liegen immer noch. Röm. 8, 19—22. Cf. Chrysost. in Matth. Hom. II. 8. LV. 6. Gregor. Nyss. De opific. hom. C. 22. Basil. Hom. I. in Hexaëmer. Gregor. Nazianz. Carm. Jamb. XV. Iren. Adv. Haeres. V. 29. 33. 35. August. Civ. Dei. X. 7. seqq.

von Sünde, Moder und Tod, was da seufzt unter dem Fluche der Vergänglichkeit, das wird dort erscheinen im reinsten Glanze, in ungetrübter Harmonie des göttlichen Ideals und der Wirklichkeit. Gott ist Alles in Allem [1].

Dem Zustand der Verdammten aber wird die sie umgebende Natur gleichfalls entsprechen; es ist der Schwefelpfuhl [2], die äußerste Finsterniß [3], der zweite Tod [4].

Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen von Gott aus dem Himmel, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne. Und ich hörte eine mächtige Stimme vom Throne, die sprach: Sieh' das Zelt Gottes unter den Menschen, und er wird wohnen mit ihnen. Und sie werden sein Volk sein, und er Gott mit ihnen wird ihr Gott sein. Und es wird abwischen Gott jede Thräne von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Klage, noch Wehegeschrei, noch Schmerz, denn was vorher war, ist vergangen. Und der auf dem Throne saß, sprach: ‚Sieh', ich mache Alles neu' [5].

Nun ist der Wechsel der Zeit eingegangen zur Ruhe der Ewigkeit, ‚das Bewegliche ist verschwunden und nur geblieben ist das Unbewegliche' [6]. Der Himmel, die Stadt Jerusalem, die Stätte der erscheinenden Gottheit senkt sich herab auf die Erde, diese geht ihm geschmückt entgegen wie die Braut dem Bräutigam, sie wird nun die Wohnung nicht mehr des verborgenen, sondern des offenbaren Gottes; es hört nicht auf die Creatur Creatur zu sein, aber es hört auf aller Wechsel und alle Veränderung, alle Entwicklung

---

[1] 1 Cor. 15, 28. [2] Offenb. 19, 20; 20, 10.
[3] Matth. 8, 12. 2 Petr. 2, 17.
[4] Offenb. 21, 8. [5] Offenb. 21, 1—5.
[6] Hebr. 12, 26. Thom. Aquin. C. gent. XI. 97.

und Geschichte; die obere Welt und die untere, Wesen und Erscheinung, Himmel und Erde sind Eins. Die Creatur ist angelangt an ihrem Ziele, in den Seligen zur vollsten Gemeinschaft mit Gott, in den Verdammten zur vollsten, gänzlichen Trennung von ihm, dem zweiten, absoluten Tode. Da ist denn alles Irdische himmlisch, alles Innere zugleich ein Aeußeres, das Leibliche der reinste Spiegel und Abglanz des Geistes, alle Geister sind Eins in Gottes Geist. Eingegangen in das Leben Gottes, nimmt die Creatur Antheil an seiner Seligkeit, wo sie, weil ohne Wechsel, niemals altert, sondern, wie die Schönheit Gottes selbst, in ewiger Jugend blühend, nach Aeonen ewig neu sein wird. Im Heidenthum, wo der Mensch der Uebermacht des Naturlebens erlag, überwog das Physische die ethische Idee, physische Befleckung und Reinigung war der Grundgedanke der antiken Lustrationen und Mysterien. Das Christenthum ist sich des Gegensatzes zwischen Natur und Geist bewußt, den die Sünde herbeigeführt hat. Nun, am Ende der Zeiten, wird dieser Zwiespalt aufgehoben sein, das Physische wird wieder Ausdruck, Darstellung, Erscheinung des Ethischen — im Einzelnen wie in der großen Harmonie aller Wesen.

Und nun tritt ein jener Tag, der keinen Untergang mehr kennt. Da werden wir erwachen zum dritten und letzten Male. Da wir in's Dasein traten aus der Nacht des Nichts, da erwachten wir zum Leben, dem sinnlichen Leben, zur Welt der Erscheinungen; da das Licht der Vernunft in uns aufging, da erwachten wir zum zweiten Male in einer neuen Welt, der Welt der Ideen, zum Reich des Geistes. Und jetzt geht die Sonne jener Welt uns auf, deren Morgenroth schon im Glauben wir geschaut, Gott selbst, der unverhüllt seine Schöpfung erleuchtet, wo wir ihn schauen, wie er ist, und in ihm alle Dinge, wie sie wesenhaft sind. Was für Bedingungen und Veränderungen dieß Alles im physischen Zustande der Erde und ihres Systemes, sowie in

der kosmischen Stellung beider zum gesammten Weltalle hervorrufen wird; ob das Vergehen der Himmel objectiv [1] oder subjectiv zu fassen, d. i. nur für den Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmung [2], darüber mag die theologische Wissenschaft Hypothesen aufstellen, eine entscheidende Antwort hat sie nicht und wir bedürfen sie nicht. Es sind göttliche Hieroglyphen, welche die Hand des Sohnes entworfen in der Schilderung des künftigen Lebens, an deren Deutung wir uns versuchen mögen, die uns, wenn auch nur von weiter Ferne, hineinblicken lassen in das Land der Herrlichkeit, von dessen Größe wir aber so wenig eine Vorstellung haben, als der, der vom Mutterleibe an in dunkler Höhle unter der Erde wohnte, von der Pracht eines Maitages. Was der neue Himmel und die neue Erde sein wird, weiß Gott allein [3]. Wir werden nicht vergessen, daß es Bilder sind, in denen der Himmel, das Reich des Messias [4] erkennbar uns gezeigt wird, aber ebenso wenig verkennen, daß sie Abbilder sind großer und wahrhaftiger Dinge, die höchste Erscheinung der göttlichen Liebe und der größten Herrlichkeit der Erlösten, der bedeutsame Commentar des großen Wor-

---

[1] So Methodius (De resurrect. n. 8), Hilarius (In Ps. 148), Ambrosius (Hexaëmeron I. 6), Hieronymus (In Isai. LI. 6).

[2] Augustinus (Civ. Dei. XX. 18), Thomas von Aquin (l. c.) u. AA. Daß die gegenwärtige Weltgestalt nicht ewig war und nicht ewig sein wird, hat die exacte Naturforschung erwiesen. Vgl. Fick, Wechselwirkung der Naturkräfte. 1869.

[3] Mit Recht sagt Langen (Das Judenthum in Palästina. Freiburg 1866. S. 519): Weder eine willkürliche und absolute Allegorisirung, noch eine buchstäbliche, jüdisch-crasse Deutung entspricht der letzten, vollendeten Offenbarung, die zugleich positiv ist und geistig, des alttestamentlichen, pädagogischen Charakters entkleidet und gleichwohl verständlich und faßbar für den bei aller Verfeinerung doch immer sinnlich bleibenden Menschen.

[4] 2 Petr. 3, 10.

tes: Kein Auge hat es gesehen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben[1]. Hier stockt das Wort auf der stammelnden Menschenlippe; wir können nur hoffen, schweigen, vertrauen.

Und der auf dem Throne saß, sprach zu mir: Schreibe, denn diese Worte sind zuverlässig und gewiß[2].

---

## Bemerkungen zum sechzehnten Vortrag.

Nach Platon im Gorgias ist dieß die Idee der Strafe, gefordert von der Idee der Gerechtigkeit, daß durch sie die verletzte sittliche Ordnung gesühnt, und eben dadurch die gestörte Gesundheit der Seele in dem Uebertreter wieder hergestellt werde. Die Folgen seines ungerechten Thuns nöthigen den Uebertreter zur Anerkennung der verletzten Ordnung und führen ihn so zur Gerechtigkeit zurück. So ist die Strafe objectiv und an sich betrachtet ein sühnender, subjectiv für den Uebertreter ein heilender und läuternder Act, im eigentlichen Sinne ein Fegfeuer. Die Strafe, insoferne sie die gestörte Ordnung wieder herstellt und von der Ungerechtigkeit befreit, ist demnach ein Gut. ‚Die Forderung des Sokrates,‘ bemerkt deßwegen mit Recht Steinhart[3], ‚sich nicht nur selbst freiwillig den Strafen des Unrechts zu unterwerfen, sondern zu gleichem Verfahren auch die Befreundeten zu nöthigen, steht mit jenem tieferen sittlichen Gefühle durchaus im Einklang, das so oft auch den noch nicht völlig verhärteten Verbrecher antreibt, sich selbst der Strafe zu stellen und dieselbe gleichsam als ein

---

[1] Duns Scotus in IV. Sentent. Dist. XLVII. Qu. 2 fin.

[2] Offenb. 21, 6.

[3] Platon's sämmtliche Werke. II. Bd. S. 371.

ihm zukommendes Recht zu begehren, um durch sie den verlorenen Frieden seiner Seele wieder herzustellen.' — ‚Unrecht thuend nicht zu büßen,' sagt Platon am Schlusse seiner Entwicklung, ‚ist von Natur unter allen Uebeln das größte. Beginge aber Jemand ein Unrecht, dann muß er freiwillig selbst dahin gehen, wo er büßen wird' (Gorgias p. 408).

Gorg. p. 524. ‚Alles ist an der Seele, nachdem sie des Leibes entkleidet ward, sichtbar, ihre natürliche Beschaffenheit und die Eindrücke, die von jeder Beschäftigung des Menschen im Leben herrühren. Kommen sie nun vor den Richter, so läßt Rhadamantus sie vor sich treten und mustert die Seele eines Jeden. Oft sah er, indem er die Seele des Groß-Königs oder irgend eines andern Königs oder Fürsten vornahm, nichts Gesundes an ihr, sondern sie zergeißelt und durch Meineide und Ungerechtigkeiten mit Narben bedeckt, die ihr Thun in die Seele grub, und Alles schief durch Lüge und Frevel, und nichts Gerades, weil sie ohne Wahrheit heranwuchs. Er sah die Seele durch Zügellosigkeit, Ueppigkeit, Frevelhaftigkeit und des Thuns Unbändigkeit über die Maßen mißgestaltet und häßlich. Wie er das sah, sandte er schmachvoll dieselbe geradenwegs zur Haft, wo sie die ihr zukommenden Leiden zu dulden bestimmt ist. Jedem aber, der Strafe leidet, die mit Recht von einem Andern über ihn verhängt ist, kommt es zu, entweder besser zu werden und daraus Nutzen zu ziehen, oder Anderen ein Beispiel zu geben, damit diese, indem sie sehen, was er duldet, aus Furcht besser werden. Es sind aber diejenigen, denen selbst die von Göttern und Menschen ihnen auferlegte Buße Nutzen schafft, solche, welche heilbare Fehler begingen; dessenungeachtet erwächst ihnen dieser Nutzen durch Schmerzen und Leiden, sowohl hier als im Hades, denn auf andere Weise konnten sie nicht von ihrer Ungerechtigkeit befreit werden. Die aber das größte Unrecht

verübten, und durch solche Ungerechtigkeit unheilbar wurden, werden dadurch zum warnenden Beispiel; ihnen erwächst weiter kein Nutzen, indem sie unheilbar sind, Andern aber erwächst er, die sie ihrer Vergehungen wegen die größten, schmerzlichsten, grauenvollsten Leiden immerdar erdulden sehen, indem dieselben offenbar in dem Kerker des Hades als Beispiel hingestellt sind, ein Schauspiel, eine Warnung.... Bisweilen erblickt er eine andere Seele, die ein frommes, der Wahrheit geweihtes Leben führte, die eines schlichten Bürgers oder sonst Jemandes, doch zumeist, behaupte ich, eines Philosophen, der im Leben um sich selbst bekümmert, nicht mit Unnöthigem sich befaßte; dann freut er sich und sendet sie nach den Inseln der Seligen.... Bei mir finden diese Erzählungen Glauben, und ich denke darauf, wie ich dem Richter meine Seele in dem gesundesten Zustande darstellen mag.' Vgl. Phädon p. 113. 114.

Ebenso Virgilius (Aeneid. VI. 735—747):

'Ja, wenn das Leben auch und das letzte Licht sie verlassen,
Doch nicht jegliche Pest, nicht jegliches Uebel des Leibes,
Wird sie da gänzlich verlassen, die Armen; am Innersten muß noch
Vieles, das lang' anwuchs, verharren in zäher Verein'gung.
D'rum wird marternde Strafe geübt, und das alte Verderbniß
Abgebüßet durch Pein. Denn einige werden gespannet
Gegen des Windes Hauch, und Andern spület der Strubel
Haftende Sünden hinweg; noch Andern brennt sie die Flamm' aus.
Jeglicher Geist muß büßen das Seine. Dann geh'n in Elysium's
Fluren wir ein, und wen'ge seh'n wir die seligen Felder,
Bis der lange Tag und der Zeit vollendeter Kreislauf
Die anklebende Makel getilgt und völlig geläutert
Ist der ätherische Sinn und das lautere Feuer des Geistes.'

## Siebenzehnter Vortrag.

---

## Christenthum und Kirche.

Die Kirche und die Confessionen. — Die Fundamentalartikel. — Nur Eine Kirche Christi. — Die Kirche die concrete Erscheinung des Christenthums. — Die Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums zugleich Beweise für die Göttlichkeit der Kirche. — Abfall von der Kirche ist Abfall vom Christenthume. — Die Trennung das Brandmal der Häresie. — Ursprung der Häresie. — Die Bibel nicht alleinige Norm des Glaubens. — Schrift und Tradition. — Ohne Kirche weder Bibel noch Glaube. — Die Auslegung der heiligen Schrift. — Sie ist gegeben durch die Kirche. — Durch sie allein Glaubensgewißheit. — Die Predigt durch Christus und die Kirche. — Ohne Autorität keine Kirche. — Freie Forschung und Symbolzwang. — Ohne Unfehlbarkeit keine oberste Autorität in der Kirche. — Die unfehlbare Autorität das Werk göttlicher Weisheit und Liebe. — Bemerkungen.

Die Wahrheit, die Größe, die erhebende, segnende und beseligende Macht des Christenthums ist in diesen Vorträgen vor unserem Geiste vorübergegangen; es hat befriedigt unsern Geist, und unser Herz gelabt. Denn in ihm ist Erlösung von der Qual des Zweifels, Befreiung vom Schmerz der Vergänglichkeit, Rettung aus Sünde und aller Noth, Balsam für jeden Schmerz; es wirft sein helles Licht über die Nacht des Grabes und verklärt dieses irdische Dasein mit dem Glanze der Ewigkeit. Was aber immer Christus an Wahrheit und Gnade geboten, das hat er uns geboten in und durch seine heilige Kirche, die er unsichtbar als ihr

Haupt regiert und durch seinen Geist beseelt; sie ist das Organ seiner Wahrheit, seines Geistes, seiner Gnade [1]. An der Hand der Kirche ließen wir uns daher zu Christus führen, ihre Lehrbestimmungen und Glaubensnormen bildeten die Ausgangspunkte und Grundlage unserer bisherigen Darstellung; wir kennen kein Christenthum außer und ohne die Kirche. Wie durch sie Christus in der Taufe uns wiedergeboren, so können nur durch sie wir erfahren, was der christliche Glaube ist; und ‚wo die Kirche ist, da ist Gottes Geist‘. Wohnt er aber nicht in unserer Kirche, dann ist er nirgends.

Doch hatten wir auch Recht, da wir so es gehalten? Ist denn die Lehre der katholischen Kirche die wahre, volle, lautere, ungetrübte Lehre Christi?

Da steht die Gemeinschaft der katholischen Kirche, neben ihr und ihr gegenüber der Protestantismus; wohl nicht eine Gemeinschaft, sondern das Gegentheil der Gemeinschaft, aber doch der gemeinsame Name von unzähligen, sich gegenseitig widerstreitenden und bekämpfenden Bekenntnissen und Secten, der alles das zusammenfaßt, was sich gelöst hat aus dem Verbande der katholischen Gemeinschaft. Haben nicht diese gleichen Anspruch, die wahre Kirche Christi zu sein? Sind wir gewiß, daß keine von allen diesen, die katholische Kirche ausgenommen, die Lehre Christi rein bewahrt, daß in keiner die Ströme des Heils lauter, ganz und ungetrübt fließen? Daß demnach nur die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist?

Oder wäre es nicht möglich, daß alle abgefallen sind von der Idee des Christenthums, demnach keine die wahre Kirche? [2] Doch nein, das ist nicht möglich. Denn dann

---

[1] Vgl. oben S. 71.

[2] Schon in den ersten Jahrhunderten machten die Gegner des

wäre Lüge das Wort des Herrn: Ich bin bei euch bis an's Ende der Welt[1], dann wäre umsonst das Werk der Erlösung, das Heil der Schöpfung, der Mittelpunkt der Weltgeschichte hätte seine Bedeutung verloren. Als die Donatisten, um ihren Abfall von der Kirche zu rechtfertigen, behaupteten, die wahre Kirche Christi sei von der Erde verschwunden[2], da entgegnete Augustinus: ‚Das sagen nur die, die nicht mehr in der Kirche sind; das ist ein abscheuliches, verwerfliches, nichtiges, hochmüthiges, verderbliches Wort'[3].

Oder sind alle Bekenntnisse und Secten wahr, als verschiedene Auffassungen, Formen und Schattirungen des einen Grundgedankens? Unmöglich; wären alle wahr, dann ist keine wahr; das tausendfach und in seiner innersten Wurzel sich Widerstrebende sollte gleich wahr, gleich christlich sein? Ein so in sich zerrissenes und zerklüftetes Ding, wie sich uns die Gesammtheit der christlichen Bekenntnisse darstellt, dieses sich stets widersprechende Babel, das auf jede Frage ein Ja und Nein zugleich hat, kann unmöglich die Kirche Christi sein, diese höchste Schöpfung des ewigen Gottes, dieser Tempel Gottes des Vaters in der Menschheit, durch das Blut Christi geweiht, vom Geiste besiegelt und gesalbt.

Oder sind alle Bekenntnisse wahr und falsch zugleich?

---

Christenthums die Existenz der verschiedenen Häresieen diesem zum Vorwurf. Indem Clemens von Alexandria ihn zurückweist, erklärt er, die Häretiker haben die Wahrheit weder gelernt, noch überkommen, sondern sich nach eigenem Gutdünken Lehrsätze ausgedacht. Strom. VII. p. 754 seqq.

[1] Matth. 28, 18.

[2] Die Reformatoren wiederholten dieselbe Behauptung, nur mit der Wendung, daß dieß bloß von der sichtbaren Kirche gelte. Vgl. oben S. 80.

[3] In Ps. CII. Serm. I. 8: ‚vocem abominabilem, detestabilem, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam.'

wahr nämlich in dem Wesen des Christenthums, das sie mit einander gemein haben, falsch in den übrigen nicht wesentlichen Lehren, welche in den verschiedenen Confessionen zu einseitig aufgefaßt und allzu ausschließlich festgehalten nach Maßgabe der Zeit und Bildungsstufe, nur eine relative Berechtigung haben, so daß alle, wenn auch in Fragen von untergeordneter Bedeutung sich widersprechend, doch zusammen die eine große (ideale) Kirche Gottes bilden, ‚die durch alle Sonderkirchen hindurchgeht,‘ mit der Mannigfaltigkeit ihrer Richtungen und Bestrebungen, eine Anschauung, die der Protestantismus zuerst ausgesprochen und immer mit Vorliebe festgehalten hat[1].

---

[1] Während die Reformatoren je nur die Kirchen von Genf, Zürich oder Wittenberg für die allein wahren hielten (Planck, Geschichte der protest. Theologie S. 98 ff.) und sich gegenseitig verdammten und verfolgten, kam man später zu der Vorstellung von den Articuli fundamentales et non fundamentales. ‚Ich getraue mich von keiner Kirche in der Welt zu versichern, daß sie gar keinen Irrthum habe, als welches scheint supra conditionem humanam zu sein. Genug ist's ad veritatem ecclesiae, daß in der Lehre kein Irrthum sei, so einigermaßen die Seligkeit hinderte, d. i. keine Grundirrthümer.‘ Spener, Theolog. Bedenken Thl. III. S. 706. ‚Die Eine Kirche hat sich in eine Verschiedenheit von Confessionen oder Kirchentypen gesondert. Die confessionelle Sonderung muß allerdings als eine Folge der Sünde betrachtet werden, indem die Confessionen ausschließlich relative Momente der Wesenheit als absolute, seligmachende Wahrheit festhalten. Insofern die confessionelle Sonderung in der eigenen, nothwendigen Verschiedenheit des Lebens gegründet ist, soll sie bestätigt und verklärt werden und muß unter den Gesichtspunkten der Gnadengaben und der apostolischen Lehrtypen betrachtet werden. Die verschiedenen Confessionen müssen dann angesehen werden als die verschiedenen Gemächer verschiedener Wohnungen in dem Hause des Einen Herrn.‘ Martensen, Dogmatik S. 324. Schenkel, Wesen des Protestantismus. 1862. S. 4. Hase, Polemik, Einl. Vgl. auch Thiersch (Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus. I. S. 136), der hierin einen Weg findet, die Continuität der Kirche Christi mit dem Abfall von der katholischen Kirche

Aber auch diese Unterscheidung hat weder in der heiligen Schrift, noch in der ältesten Kirchenlehre auch nur den geringsten Anhaltspunkt. ‚Lehret sie Alles halten,‘ spricht der Herr, ‚was immer ich euch geboten habe‘[1]. Es ist nur Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, lehrt der Apostel[2]. Und er mahnt eben darum, die Einheit des Geistes zu bewahren, durch das Band der kirchlichen Gemeinschaft, und warnt vor falschen Lehrern[3], ja Johannes verbietet einen solchen auch nur zu grüßen[4]. Wo ist das Kriterium, das Wesentliches vom Außerwesentlichen scheidet? Was klar in der heiligen Schrift enthalten ist, antwortet man. Aber was ist klar? Ist nicht, was dem Einen klar dünkt, dem Andern dunkel und gänzlich unverständlich? Ueberdieß bilden alle

zu verbinden. Andere (besonders die Schule Schelling's) sehen in der katholischen Kirche das petrinische, in der protestantischen das paulinische Christenthum, das sich in der johanneischen Kirche zu höherer Einheit ausgleichen soll (vgl. Luthardt, Die Kirche nach ihrem Ursprunge u. s. f. S. 70. Kahnis, Luther. Dogmatik II. S. 626). Eine andere in neuerer Zeit beliebte Erfindung ist diese, die katholische Kirche als Religion des romanischen Südens mit seiner Phantasie und seinem Formensinn, den Protestantismus uns als Religion des germanischen Nordens mit seiner Verständigkeit und ‚Innerlichkeit‘ darzustellen. Ist ja doch nach Einigen der Kaffee ein katholisches, der Thee ein protestantisches Getränk!! (Aber Russen und Chinesen?) Als ob nicht das heilige Römische Reich deutscher Nation auf dem Gipfelpunkte seines Glanzes und seiner Macht zusammenfiele mit der Blüthe des katholischen Lebens! Cf. Syllab. Error. Prop. XVIII: Protestantismus non aliud est quam diversa verae ejusdem christianae religionis forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est. Uebrigens war dieser Gedanke schon in der dem Kanzler Gerson fälschlich zugeschriebenen Schrift: De modis uniendi et reformandi Ecclesiam ausgesprochen.

[1] Matth. 28, 20. [2] Ephes. 4, 5. [3] Ephes. 4, 13 ff.

[4] 2 Joh. 7 ff. Ignatius (Trall. C. 6) nennt die fremde Lehre ein Giftkraut und mahnt von jedem Umgang mit deren Verkündiger ab. Ebenso Polycarpus (Euseb. H. E. IV. 21).

Lehren der Offenbarung ein großes, einheitliches Ganze, wo immer die eine Wahrheit auf der andern ruht, eine die andere voraussetzt und wieder stützt, ist die Wahrheit Christi ein in sich geschlossener und fest gefügter Bau, aus dem auch nicht ein einziger Stein sich herausnehmen läßt, ohne daß nothwendig das Ganze fällt [1]; alle Lehren sind nur Mittel zum letzten großen Zwecke der Offenbarung, das Heil der Seelen, darum keine einzige ohne Bedeutung und indifferent. Oder hätte Christus Indifferentes geoffenbart? Auch die Augsburger Confession (von der H. Leo bemerkt, daß sie jährlich in jeder protestantischen Schule gepriesen wird, während fast kein Mensch wisse, was darin steht) erklärt im siebenten Artikel: ‚daß die Eine heilige Kirche allezeit sein und bleiben müsse, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden.‘ ‚Das heißt doch,‘ bemerkt Döllinger [2], ‚daß die Kirche auch vor Entstehung der protestantischen Lehre bereits die Eine, heilige, mit reiner Predigt und ächten Sacramenten ausgestattete Kirche gewesen sei. Kann es neben der Einen, heiligen Kirche noch eine zweite und dritte geben? Hat die Kirche, welche im Jahr 1517 noch die Eine, heilige war, plötzlich dieß zu sein aufgehört, weil seitdem neue Gesellschaften durch Trennung von ihr entstanden sind, welche sie sofort beschuldigten, falsche Lehren und unächte Sacramente zu haben, ohne daß doch in ihr, nach der eigenen Aussage der Getrennten, seitdem irgend eine wesentliche Veränderung vorgegangen wäre. Können die Urheber und

---

[1] Wie Cuvier aus einem einzigen Knochen auf Grund der Einheit des Typus und des Organisationsplanes den vorweltlichen Bau des ganzen Thieres, dem er angehörte, zu reconstruiren im Stande war, so ist es bezüglich des Verhältnisses der einzelnen Dogmen zum Ganzen.

[2] Kirche und Kirchen S. XXV.

Unterzeichner dieser Confession diesen Artikel so verstanden haben, daß die Eine, heilige Kirche aus einer unbestimmten Anzahl getrennter, in Lehre, Sacramenten, Verfassung verschiedener, sich wechselseitig wesentlicher Irrthümer beschuldigender Kirchenkörper bestehe?‘ [1]

Es ist darum sonnenklar, es gibt und kann nur Eine wahre Kirche Christi geben, in welcher rein und voll die Quelle der Wahrheit und Gnade fließt; denn das wahre Christenthum war dort, wo die wahre Kirche; die wahre Kirche aber war die Eine, katholische Kirche. Der Katholicität des Inhaltes entspricht eine Katholicität der Form, die Kirche und das Himmelreich, das Christus auf die Erde gebracht, muß nothwendig als solches, als ein einheitliches, in sich geschlossenes, Alle in sich aufnehmendes Ganze in der Geschichte erscheinen.

Das wahre Christenthum ist nur in der wahren Kirche. Welches ist das Verhältniß des Christenthums zur Kirche? Es gibt kein Christenthum ohne Kirche; ein Christenthum ohne Kirche ist nur ein Gedankending, eine todte, wesenlose Abstraction, die nicht ist und nie war. Wie die Idee der Menschheit nur im Menschen zur Wirklichkeit kommt und nur so da ist, so verwirklicht sich das Christen=

---

[1] Daß aber der Protestantismus selbst keine Kirche mehr besitzt, gestehen denkende Männer in demselben ein. ‚Wir Protestanten,‘ schreibt F. Perthes (Perthes' Leben. III. S. 201), ‚haben nicht die Kirchenbildung zu unserer Aufgabe. Luther hat keine Kirche gegründet, das ist gewiß; ob er sie auch nicht hat gründen wollen, wage ich nicht zu entscheiden. . . Alle unsere kirchlichen Einrichtungen sind zufällig, sind von der weltlichen Obrigkeit und oft durch politische Verhandlungen herbeigeführt. Wenn aber Luther selbst nicht an die Gründung einer Kirche sich wagte, wie kann man heute von dem Festhalten an der lutherischen Kirche reden oder glauben, daß der heutige Protestantismus eine Aufgabe lösen könne, an welche die Reformationszeit sich nicht wagte?‘

thum als Licht und Leben der Menschheit nur in der Kirche; die Kirche ist die concrete Erscheinung des Christenthums [1]. Und wie zwischen der Idee der Menschheit und ihrer Verwirklichung nur eine Unterscheidung im Gedanken, keine reale Scheidung möglich ist, so mögen wir wohl begrifflich Christenthum und Kirche aus einander halten, thatsächlich fallen sie zusammen; eine reale Scheidung und Trennung würde beide aufheben. Das Christenthum ist die Kirche, und die Kirche ist das Christenthum [2]. Derselbe Act, durch den Jesus Christus seine Religion gestiftet, hat auch seine Kirche gestiftet, d. i. die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen auf Erden, in welcher durch das von ihm gesetzte Lehrer- und Vorsteheramt sein Geist fortlebt, sein Wort fortlehrt, seine Gnade fortbeseligt; derselbe Act, durch welchen die Jünger an Ihn, den Gottgesandten, glaubten, fügte sie zugleich ein als Glieder seinem mystischen Leibe [3], machte sie zu Gläubigen und Bürgern seines himmlischen Reiches [4], zu Lämmern seiner Heerde [5]. Und mit demselben Ernste, mit eben der Gewalt vom Vater, mit welcher Er seine Religion, die neue und doch uralte, ankündet, mit derselben begründet er auch zugleich seine Kirche. ‚Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie‘ [6]. ‚Ich sage dir: Du bist Petrus, d. i.

[1] ‚Es ging uns jetzt erst‘ (!), bekennt Thomasius (Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens und der lutherischen Kirche Bayern's. Erlangen, 1867. S. 247), ‚das klare Bewußtsein darüber auf, daß das Christenthum nicht bloß den Zweck habe, einzelne Seelen zu retten, sondern Gemeinschaft des Glaubens und Lebens, ein wirkliches Gemeinwesen, eine Gemeinde Gottes in der Welt zu stiften, daß die Kirche ein selbstständiges Lebensgebiet, die wesentliche Erscheinungsform des Christenthums sei.‘

[2] Vgl. oben S. 83.

[3] Ephes. 1, 23. [4] Matth. 5, 14; 10, 7. [5] Joh. 10, 1 ff.

[6] Matth. 28, 18.

Fels, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen'[1]. Indem der Herr den Glauben begründet, stiftet er seine Kirche; die Verkündigung der Wahrheit und die Stiftung der Kirche ist ein und der nämliche Auftrag vom Vater, den zu vollziehen er auf die Erde gekommen[2]. So innig ist diese Einheit von Christenthum und Kirche, daß nur derjenige, der in und mit der Kirche lebt, die Segnungen seiner Religion empfangen kann, jeder von ihr Geschiedene wie ein vom Körper getrenntes Glied todt ist und erstorben, weil von der Seele nicht mehr belebt. ‚Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder'[3]. So innig ist diese Verbindung, wie die Verbindung des Leibes mit der Seele. So ist die Kirche der Leib Christi, ja vom Apostel selbst Christus genannt[4]. Diese Einheit des Christenthums mit der Kirche ist darum einer der Hauptsätze des christlichen Glaubensbekenntnisses. Ich glaube an eine heilige, katholische und apostolische Kirche, d. i. an eine Kirche, die überall ist und zu aller Zeit, in der allein Christus lebt und waltet. Und eben so unlösbar ist dieser Verband, wie unlösbar der Verband ist zwischen Seele und Leib, so daß Cyprian, der große Bischof und Martyrer, sprechen konnte: Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben[5]. Der ist kein Christ, der nicht in der Kirche ist. ‚Die mit Gott und Jesus Christus sind,' spricht der hl. Ignatius[6],

---

[1] Matth. 16, 18. [2] Joh. 4, 34; 17, 4. [3] Matth. 18, 17.

[4] 1 Cor. 12, 12. Fit ergo tamquam ex duobus una persona ex capite et corpore, ex sponso et sponsa. Augustin. Enarr. II. in Ps. XXX. Serm. 1, 4.

[5] Ep. XLV. LII. Cf. De unit. Eccles. C. 14: Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est; ad regnum pervenire non potest, qui eam, quae regnatura est, dereliquit.

[6] Ad Philadelph. C. 3.

,finde ich mit dem Bischofe; und die sich bekehren und zur Einheit der Kirche kommen, die gehören Gott an.'

So fällt denn der Plan Christi in der Begründung seiner Lehre zusammen mit seinem Willen, die Kirche zu stiften. Ebenso ist die Ausbreitung des Christenthums unter den Völkern nichts Anderes, als die Ausbreitung seiner Kirche, die Gemeinschaft im Glauben kommt nur zu Stande in und durch die Gemeinschaft des kirchlichen Lebens. Der Meister weilt nicht mehr auf Erden, aber sein Wort tönt fort aus dem Munde der Apostel; ,wer sie hört, hört ihn, wer sie verachtet, verachtet ihn'[1]. Zuerst verkündet Petrus den Glauben an den Erstandenen[2], nach ihm, in Uebereinstimmung mit ihm und Unterordnung unter ihn[3], die übrigen Apostel; immer mehr und mehr wächst die Zahl der Gläubigen, dehnt sich aus der Kreis der Kirche. Und die Apostel, deren Worte getragen waren vom Geiste Gottes[4], erwählen Gehülfen, Stellvertreter und Nachfolger, legen ihnen die Hände auf, und übertragen so auf sie die von Christus ihnen gegebene Gewalt, so daß auch sie gesetzt sind vom heiligen Geiste, zu regieren die Kirche Gottes[5].

So tritt das Christenthum hinein in die Welt nicht als bloßes Philosophem, hingegeben allem Wechsel subjectiver Meinungen, menschlicher Laune und Willkür, nicht als System abgezogener Begriffe, als ein Ganzes von Sätzen und Beweisen, sondern als eine neue Lebensordnung, in die man mit seinem ganzen Dasein eingehen kann[6], ein eng gegliederter Körper, den Christi Geist beseelt, ein geschlossenes Reich, in welchem allein Licht und Leben fluthet, außer dem das Reich der Lüge und des Todes[7], in welchem Er

[1] Luc. 10, 16. [2] Apostelgesch. 2, 14 ff. [3] Gal. 2, 2.
[4] Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen. Apostelgesch. 15, 28.
[5] Apostelgesch. 20, 28.
[6] S. Ullmann, Wesen des Christenthums, Einl.
[7] 1 Cor. 5, 5.

selbst die Hirten bestellt hat und die Lehrer zur Vollendung der Heiligen, zur Auferbauung seines Leibes[1], denen Alle Ehrfurcht und Gehorsam schulden[2]. Alles daher, was die Göttlichkeit des Christenthums beweist, beweist eben deßwegen und zugleich auch die Göttlichkeit der Kirche. Aus dem erhabenen Charakter seiner Lehre haben wir die göttliche Sendung Jesu Christi erkannt[3]; aber die Aufgabe, die er seiner Kirche gesetzt, die Hirten und Lehrer, die er in ihr bestellt, die Verheißungen, die er ihr gegeben, die Vollmachten, die er in ihr hinterlegt, das Alles bildet nicht den geringsten Theil seiner Lehre. Die wunderbar schnelle Ausbreitung des Christenthums, entsprechend den Weissagungen des Herrn, war uns ein Beweis seiner Wahrheit, das unverkennbare Zeichen, daß hier eine ganz besondere Vorsehung in den Gang der Weltereignisse eingegriffen, eine übermenschliche Macht an der Seite der Apostel durch die Völker ging[4]. Aber es war die Kirche, in welcher, als welche und durch welche das Christenthum sich verbreitet hat, der diese Verheißungen gegeben worden, und an der sie sich erfüllt haben. Die Erhaltung des Christenthums mitten in den Stürmen der Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag, im Kampfe gegen innere und äußere Feinde, gegen heimliche und offene Gewalt, gegen Lüge, Sünde und Verbrechen weist uns hin auf jene unsichtbare Hand, die Christi Werk hält und trägt[5]. Aber es ist die Kirche, in welcher das Christenthum die Probe der Jahrhunderte bestanden hat, es ist die Kirche, der die Verheißung geworden, daß Er immer unsichtbar weilen werde in ihrer Mitte[6], und darum die Pforten der

---

[1] Ephes. 4, 4—12. [2] Hebr. 13, 17.
[3] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 130.
[4] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 363.
[5] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 400 ff.
[6] Matth. 28, 20.

Hölle sie nicht werden überwältigen [1]. Das glorreiche Bekenntniß der Millionen und Millionen Martyrer, von den Aposteln an bis herab zu dem letzten Sendboten, der unter der Axt der Wilden blutet, es hat Zeugniß gegeben für Christus [2], zugleich aber auch Zeugniß gegeben für seine Kirche, aus der sie hervorgegangen, die sie gesendet, zum Martertode ermuntert [3], welche sie sterbend noch bekannten, in deren Schooße ihre Gebeine ruhen. Derselbe endlich, der auf seine wundervollen Thaten hinweist, auf daß sie Zeugniß geben für seine Sendung vom Vater [4], derselbe hat den Gläubigen in der Kirche die nämlichen und noch höhere Wundergaben verheißen [5]. Die Wunder, welche die Apostelgeschichte erzählt, und welche das Evangelium bei seinem Erscheinen unter Juden und Heiden als Gottes Wort kundgeben [6], sind sie nicht gewirkt in der Kirche und großentheils von den Vorstehern der Kirche zur göttlichen Bestätigung ihrer Predigt und ihres Glaubensbekenntnisses? Sie sind ein Beweis des Christenthums, wie es durch Christus constituirt und organisirt ist als Kirche, bezeugen darum zugleich die Göttlichkeit der Kirche selbst, in welcher und durch welche sie gewirkt worden sind [7].

So ist denn mit Evidenz bewiesen: Kein Christenthum ohne Kirche, nur in der Kirche verwirklicht sich das wahre Christenthum; denn ‚wo die Kirche ist, da ist Gottes Geist'. Darum hat der Sprachgebrauch einen tiefen und ganz richtigen Sinn, der von einer Kirchengeschichte spricht, wenn er die Entwickelung des Christenthums in seinem ganzen Verlauf bezeichnen will [8].

---

[1] Matth. 16, 18.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 426 ff.

[3] Cf. Cyprian. Ep. VI u. X ad Martyr. et Confess.

[4] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 192.

[5] Marc. 16, 17. Joh. 14, 12. [6] Apostelgesch. 2, 43; 3, 6.

[7] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 416 ff.

[8] ‚Das Leben, die Erscheinung, die Wirksamkeit des Christenthums

Das Christenthum aber ist Gottes Werk, darum ist auch die Kirche Gottes Werk. Alles, was im Christenthum den Charakter des Göttlichen trägt, gehört der Kirche, die Wesenheit des Christenthums ist ihre Wesenheit, die Herrlichkeit des Christenthums ist ihre Herrlichkeit, die Macht des Christenthums ist ihre Macht, die Wirkungen des Christenthums sind ihre Wirkungen, durch Christus, der sie gestiftet und in ihr lebt und wirkt. Und darum führen so viele Wege nach Rom, d. i. jede ächt menschliche Wahrheit, jeder christliche Grundgedanke, wird er nur mit Ernst festgehalten und durchgeführt, weist den Suchenden hin zur Kirche, welche die Einheit, Fülle und Totalität aller christlichen und darum auch ächt menschlichen Wahrheit in sich trägt. In ihr wohnt Christus, der Mittelpunkt, von dem alle Strahlen ausgehen in dem weiten Umkreise alles übernatürlichen und natürlichen Lebens, zu dem Alles mit der Nothwendigkeit seines Wesens hinstrebt, um in ihm sich zu vollenden[1]. Jeder Angriff aber auf die Kirche wird darum auch nothwendig ein Kampf gegen das Christenthum, eine Thatsache, welche in der dreihundertjährigen Geschichte des Protestantismus vor Augen liegt.

Ohne Kirche darum und außer ihr kein wah-

---

ist die Kirche. Die Kirche ist der Leib der christlichen Wahrheit, in ihr wird sie erkennbar. Allerdings ist die Kirche hiedurch an das historische Moment geknüpft. Sie muß erscheinen, muß durch Menschen realisirt werden, ist daher in ihren Gliedern Verirrungen, Krankheiten unterworfen. Dennoch hat sie das Leben des Geistes in sich und ist dadurch immer wieder über die Krankheit gestellt.' Radowitz, Gespräche aus der Gegenwart S. 348.

[1] Daher sind in den Verschiedenen, die zur katholischen Kirche zurückkehrten, die Motive ihrer Conversion so verschieden. Aber auch jeder Irrthum auf religiös-sittlichem Gebiete, wenn wir ihn hartnäckig festhalten, führt in seinen Consequenzen von der Kirche ab, bis zur vollständigen Läugnung des Christenthums. Man denke nur an Lamennais und so manche andere abgefallene Katholiken.

res Christenthum. Versetzen wir uns in die Zeit, als der letzte der Apostel, die mit dem Herrn gewandelt, gestorben war; fragen wir: Wo ist nun die Kirche Christi, wo die rechten Hirten, wo die wahre Lehre und das Sacrament? Die Antwort gibt uns das Wort des Herrn: ‚Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; darum gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie; lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe: Siehe, ich bin bei euch (die ihr lehret, taufet, die Kirche leitet) alle Tage bis an's Ende der Welt‘ [1]. Es ist kein Zweifel, in dem Amte der Lehre, der Kirchenleitung und Sacramentenspende sollten die Apostel Nachfolger haben, und diese sollten währen bis an's Ende der Welt und unter allen Völkern. Und zweitens hat hier der Herr eben so bestimmt diesen in ihrer Gesammtheit als Lehrern, Priestern und Hirten in der Kirche seinen besonderen Beistand verheißen, so daß, weil Christus mit ihnen, ihre Lehre Christi Wort verkündet, ihre Sacramente Christi Gnade spenden, ihre Führung zu Christus führt ohne Aufhören, ohne Unterbrechung bis an's Ende der Welt. Es ist ein Wunder, eine Wirkung fortwährenden außerordentlichen Beistandes Gottes, was hier der Kirche verheißen wird; aber der, dem alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden, der seine Verheißungen, die er von Anfang an gegeben, so wunderbar erfüllte [2], kann und wird auch dieses wirken. Wie die Vorsehung über die natürliche Schöpfung, so waltet er über die übernatürliche Welt, das Reich der Kirche. Hieraus ergibt sich: Niemals und für Keinen ist es erlaubt, sich auszuscheiden aus der Kirche, welche durch das dreifache Band der Lehre, des Sacraments und

[1] Matth. 28, 20. Der Ausdruck: bei, mit Einem sein, bezeichnet nach einem der heiligen Schrift sehr geläufigen Sprachgebrauch (Richt. 6, 12—16. Ps. 22, 4) den besonderen, unwiderstehlichen Schutz des Herrn bei dem Werke, zu dem er seinen Beistand verheißen hat.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 368.

der Gemeinschaft[1] mit den Aposteln und Christus selbst zusammenhängt. Wer aber sich ausscheidet, der hat durch sein eigenes Urtheil sich verdammt[2]; denn er hat sich losgerissen von Christus und von den Aposteln[3]. Und so oft er im apostolischen Glaubensbekenntniß, das alle Confessionen beten, jenen Satz spricht: „Ich glaube an eine heilige, katholische und apostolische Kirche,' eben so oft wiederholt er dieses Urtheil der eigenen Verdammung.

Solche Trennungen — Häresieen — hat der Herr seiner Kirche nicht erspart; er hat sie vielmehr vorausgesagt[4]. Ja, es ist selbst ‚nothwendig'[5], spricht der Apostel, ‚daß Häresieen entstehen'; denn nur so wird die Kirche in Allem ähnlich ihrem Herrn, Meister und Vorbild, der immerdar in ihr lebt, und gesetzt ist zum Stein des Anstoßes für Viele und zum Zeichen, dem widersprochen wird[6]. Aber eben so gewiß weiß die Kirche, daß ‚nur sie allein die wahre Kirche des Herrn ist, unzerstörbar für immer, wenn auch die ganze Welt sie bekämpft, und daß vor ihr alle Häresieen machtlos fallen müssen'[7]. Die Thatsache der Trennung allein ist das Brandmal jeder Häresie, die sie von vornherein verurtheilt, ihre Existenz weist hin auf den Tag, wo ‚Einer auftrat gegenüber der Gesammtheit der Kirche', der Theil sich erhob gegen das Ganze, der Zweig sich losriß vom Baume, das Glied vom Leibe[8]. Und der Name, den sie trägt, weist hin auf ihren Urheber, der ein Anderer ist als

[1] Vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum.

[2] Tit. 3, 10. 11. Vgl. oben S. 92.

[3] Vgl. Jud. 17, 18. 19. [4] Matth. 18, 7.

[5] 1 Cor. 11, 18. 19. [6] Luc. 2, 34. 35.

[7] Worte des Bischofs Alexander von Alexandrien (Ep. ad Alexandr. Constantinop. C. 13. ap. Migne. Tom. XVIII. p. 549 seqq.) zu Anfang des 4. Jahrhunderts.

[8] „Ihre Lehre ist daher eine Privatmeinung (ἰδία δόξα),' sagt Hegesippus bei Eusebius (H. E. IV. 22), „gegenüber der katholischen Lehre.'

Christus, ein Mensch, nicht aber Gottmensch [1]. ,Marcion und Valentinus,' spricht Tertullian [2], ,sind aufgetreten zur Zeit des Kaisers Antoninus; vorher kannte man sie nicht.' Was von ihnen Tertullian sagt, das gilt von Allen, die von Anfang an im Laufe der Jahrhunderte sich von der Kirche losgesagt haben, Gnostiker oder Arianer, Pelagianer, Manichäer [3]. Und keine auch noch so lange Dauer der Häresie ist im Stande, dieses Brandmal ihres Ursprunges ihr von der Stirne zu tilgen, noch den Abfall zu rechtfertigen, so wenig als der Abfall Samariens von der Einheit des Bundesvolkes eine Rechtfertigung finden konnte, bis hin zu den Tagen des Herrn [4]. Und weil Sünde in ihrem ersten Beginnen, wird jede Trennung von der Kirche die fruchtbare Saat neuer Theilungen, ist jede Secte die Mutter neuer Secten. Denn, ,was dem Valentinus erlaubt ist, ist auch erlaubt den Valentinern,' spricht Tertullian [5], ,was dem Marcion erlaubt ist, ist auch den Marcioniten erlaubt.' „In wie viele Stücke sind sie aus einander gefallen, die sich getrennt haben von der Einheit der Kirche!' sagt schon Augustinus von den Außerkirchlichen seiner Zeit [6]. Was Augustinus einem Julian, dem Haupte der Pelagianer, zugerufen, das ruft die Kirche immerfort jeder Häresie zu: ,Kehret zurück zu uns, denn die Voreltern, von denen ihr geboren, hatten nicht den Glauben, welchen ihr jetzt lehrt, ihr seid herausgegangen aus einer Kirche, die das Gegen-

---

[1] **Humanam** conantur ecclesiam facere. **Cyprian.** Ep. 52 ad Antonian.

[2] Praescript. C. 30. ,Daß sie viel später als die katholische Kirche ihre menschlichen Gemeinschaften gründeten, bedarf nicht langen Beweises,' sagt Clemens von Alexandrien (Strom. VII. 16).

[3] Cf. Clem. Alex. l. c.

[4] Joh. 4, 22.

[5] Praescript. C. 42.

[6] Serm. IV. 32.

theil lehrt von dem, was ihr jetzt lehrt'[1]. „Ihr Alle,' spricht Tertullian[2], ‚habt vorher dasselbe geglaubt, was wir glauben.' Die Meinung als solche, in sofern sie zu der Kirchenlehre in Gegensatz tritt, ist eben deßwegen von vornherein der Beweis des Irrthums; denn die Apostel haben in der Kirche den Glauben hinterlegt; die Uebereinstimmung mit der Kirche darum ist das Zeichen der Wahrheit[3], eines weiteren Beweises bedarf es nicht, noch des Streitens mit den Häretikern. Oder mußte die Wahrheit warten, bis die Häretiker kamen? ‚Also bis sie kamen, war kein Evangelium, kein Glaube, umsonst die Taufe, umsonst die Werke des Glaubens, umsonst die Leiden der Martyrer?' fragt Tertullian[4]. „Ist es wahrscheinlich, daß Alle irrten und Alle zu demselben Glauben sich verirrten? Was bei so Vielen Eins ist, ist nicht Irrthum, sondern Ueberlieferung. Abgeschmackte Behauptung, zuerst sei der Irrthum gewesen, und dann erst (durch die Häretiker) die wahre Lehre! Als ob nicht die Wahrheit gewarnt hätte vor der kommenden Häresie? An die Kirche, welche diese (von den Häretikern verworfene) Lehre besitzt, ward geschrieben: Und

---

[1] Augustin. Op. imperf. IV. 10.

[2] Praescript. C. 30—44. Novelli estis, posteri estis, hesterni estis. C. Prax. C. 2. Id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem falsum, quod sit posterius immissum. C. Marcion. IV. 5. Cf. C. 5. 19. Constat, id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, id ab initio, quod ab Apostolis. Cf. Iren. Adv. Haeres. V. 90: Omnes enim ii (haeretici) valde posteriores sunt, quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias.

[3] Tertullian. Praescript. C. 20. 21. Cf. Clement. Strom. VII. 16. Die neuerdings wieder beliebte Berufung auf die ‚Stillen im Lande' als die Repräsentanten der wahren Kirche vor der Reformation ist darum eine haltlose Ausflucht. Standen sie mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft, dann gehörten sie ihr an; wenn nicht, dann weise man sie nach; wer, wenn, wo waren sie?

[4] L. c. C. 29.

wenn ein Engel vom Himmel anders predigt, als wir predigen, der sei verflucht'[1]. ‚Wenn vor Donatus,' sagt Augustinus[2], ‚eine Kirche bestand und die Erbschaft Christi nicht verloren gegangen war, so ist es der sicherste Weg, in der nämlichen Gewohnheit zu beharren. Wenn aber damals keine Kirche bestand, woher leitete Donatus sein Auftreten her? Welchem Lande entsprang er? Von welchem Himmel fiel er?' Cyprian will darum von der Irrlehre des Novatian gar nicht einmal Kenntniß nehmen, seit er weiß, daß er nicht mit der Kirche lehrt[3]; denn ‚er mag sein, was er wolle, er ist nicht Christ, wenn er nicht in der Kirche Christi ist'. Darum bringen sie umsonst Bibeltexte vor zur Rechtfertigung ihres Abfalls; denn ‚der Kirche, nicht ihnen gehört die Schrift, die mit der Schrift auch ihren Geist empfangen hat, die sie nur entstellen und mißbrauchen'[4].

Die Kirche ist vor jeder Secte schon da, sagt Clemens von Alexandrien[5], und im Besitze der Wahrheit; darum bedarf sie der Häresie gegenüber keines Beweises, denn dieser ist Eins mit ihrer eigenen Existenz; das Wort des Herrn lebt fort unter seinen Jüngern, und so ist die wahre Lehre Christi ein öffentlicher Schatz, der von Hand zu Hand vor

[1] Tertullian. l. c. C. 28.

[2] De baptism. c. Donat. III. 2. C. Crescon. II. 35.

[3] Ep. LII ad Antonian. Pastor haberi quomodo potest, qui nemini succedens et a se ipso incipiens alienus fit et profanus? Id. ad Magn.

[4] Tertullian. Praescript. C. 20. 36—38. Quos sine scriptura probamus ad scripturam non pertinere. Die Häretiker interpoliren die Schrift (Tertullian. C. Marcion. IV. 3. Iren. Adv. Haeres. III. 12), nehmen willkürlich an oder verwerfen nach Gutdünken (Augustin. C. Faust. XXXII. 8. De utilit. cred. C. 7. Cf. Clem. Alex. Strom. VII. p. 757).

[5] L. c. VII. p. 764: ‚Die eine alte katholische Kirche ist die wahrhaft ursprüngliche, aus welcher die Secten durch Neuerungen hervorgegangen sind und als Zerrbilder erscheinen.'

vielen Zeugen [1], d. i. vor der ganzen Kirche, an öffentlichem Orte niedergelegt wurde, dem die Kirche wie ein getreuer Hausvater immerdar Altes und Neues entnimmt. Darum disputirt die Kirche nicht, wie die Häretiker, die eine Schule haben, in der disputirt wird [2], sie weist einfach auf das in ihr lebendige, göttliche Bewußtsein ihrer Lehre hin; der von Anfang an in der Kirche fortwährende, lebendige Glaube, durch die Gegenwart Christi bewahrt, durch die Finger des ihr gegebenen Geistes in die Herzen geschrieben, ist die Regel und das Maß der Wahrheit, in welcher sie die Häresie überwindet. Und wie schon der Apostel, ruft sie jedem zu, der sich überhebt über ihre Lehre: Ist das Wort Gottes von euch ausgegangen? [3] In der That, der Grundsatz, den schon der hl. Papst Stephanus der irrigen Ansicht der Afrikaner gegenüber aussprach: ‚Nichts soll geschehen, außer was überliefert worden ist,' dieser Grundsatz war es von Anfang an, und er allein ist der ‚königliche Weg' [4], auf dem die Kirche alle Häresieen überwand. ‚Was ist wohl auffallender,' sagt Möhler mit Recht [5], ‚als die Erscheinung, daß es je ein

[1] 2 Tim. 2, 2. Cf. Joan. Chrysost. in h. l.

[2] Clem. Alex. l. c. 15.

[3] 1 Cor. 14, 36.

[4] Clem. Alex. l. c. IV. 15.

[5] Symbolik S. 278. Cf. Iren. l. c. III. 24. Wenn Hase (Polemik S. 4) mit dem gesammten modernen Protestantismus den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus dahin bestimmt, daß jener ‚die Identificirung des Christenthums mit der äußerlichen, hierarchisch gegliederten, römischen Kirche behaupte,' so ist auch dieß ungenau. Wir behaupten, das Christenthum, das Reich Gottes, die ideale, unsichtbare Kirche ist in der realen, äußeren, sichtbaren historischen Kirche, aber wir behaupten nicht, daß ideale und reale, unsichtbare und sichtbare Kirche völlig Eins seien. Diese soll mehr und mehr zu jener sich erheben und läutern, darum duldet der Herr in ihr auch die Unvollkommenen und Sünder bis zur Ausscheidung am Tage der Ernte. Vgl. oben S. 88. Auch Kahnis wagt es noch zu behaupten

späterer kirchlicher Verein nicht in Abrede stellte, daß die katholische Kirche den früher von ihr gerissenen Parteien gegenüber im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, und sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkennt, ihre formellen Principien dagegen bestreitet? Würde diese so gestaltete und gebilligte Kirchenlehre ohne die eigenthümliche Anschauung der Kirche von sich selbst möglich sein?' Die Gründe, mit welchen die Häretiker ihren Austritt aus der Kirche zu rechtfertigen suchten, waren trotz der Gegensätze in der Lehre bei Allen immer dieselben. „In der Kirche,' sagte das Haupt der Pelagianer Julian, ‚regiert nur Unverstand und Thorheit; kaum findet dort die Wahrheit noch eine Stätte; nur Weiber, Handwerker und die Hefe des Volkes hängen der Kirche noch an' [1]. Und wie dieser sprechen die Donatisten [2], spricht Calvin [3]. Die ‚offenbaren Widersprüche in der Lehre und dem Cultus der Kirche' mit der Schrift haben alle Häretiker der Kirche vorgeworfen [4]. Die wahre und eigentliche Ursache der Trennung dagegen lesen wir schon in der Schrift [5].

(Luther. Dogmatik. II. Bd. S. 621), ‚nach der mittelalterlichen Grundansicht ruhe das Wesen der Kirche in dem äußeren Organismus,' und gesteht (S. 622), ‚daß der Protestantismus nicht ohne Einseitigkeit die Seele (der Kirche) dem äußeren Leib entgegengesetzt hat.'

[1] Augustin. Op. imperf. I. 12.

[2] Vgl. oben S. 79.

[3] Institut. IV. 2.

[4] Tertullian. l. c. C. 17—19.

[5] Es sind ‚Menschen, in sich selbst verliebt' (2 Tim. 3, 2), ‚die sich selbst weiden' (Jud. 12). ‚Sie wollen sich überheben über die Andern,' sagt Clemens von Alexandrien (l. c. IV. 15), ‚und weichen ab vom Pfade der Wahrheit. Die eitle Lehre blendet sie, sie wollen eine Lehre für sich (αἵρεσις) und etwas Besseres vorbringen, als ihre Vorfahren im Glauben.' „Ihre Stärke,' bemerkt Gregor von Nazianz, ‚besteht in unserer Schwäche, die sie bei uns aufsuchen.' Orat. XVIII. p. 286. Cf. Orat. XXIII. p. 422. Die Häresieen sind nach

Fügen wir zu dem Gesagten einen vierten Satz: Ohne Kirche kein Glaube, nur Zweifel und Meinung. Der Glaube aber ist das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung, ohne den es nicht möglich ist, Gott zu gefallen, der Glaube an Alles, was Christus gelehrt, jeder Neuerung und fremden Lehre ferne[1]. Nun aber liegt im Begriffe des göttlichen Glaubens die Hingabe unserer Intelligenz an eine unfehlbare, jeden Zweifel ausschließende göttliche Autorität, die Grund und Motiv des Glaubens bildet. Diese aber ist und kann nur in der Kirche sein, der Christus an seiner Statt sein Lehramt übertragen[2], der er seine Verheißungen gegeben[3], der er den Geist versprochen und gesendet[4], an welche er selbst alle Gläubigen hingewiesen hat[5]. Und wo anders findest du auch dieses Lehramt, dem du vertrauensvoll, ohne Furcht vor Irrthum und Täuschung dich hingeben könntest?

In der hl. Schrift[6], antwortet der gesammte Protestantismus; denn sie allein ist Norm, Quelle und Richtmaß in Glaubenssachen. Und sie allein nur kann es sein,

---

Origenes (C. Cels. III. 12) Corruptionen des Christenthums und Ausgeburten des eigenliebigen Privatgeistes. Tertullian. Praescr. C. 6. 7. Sie machen daher Gemeinschaft mit Jedem, wenn es gilt, die Kirche zu bekämpfen. Nirgends kommt man schneller voran, als bei ihnen; denn bei ihnen zu sein, gilt schon als Verdienst. Tertullian. Praescript. C. 40. 41.

[1] Hebr. 11, 6. Röm. 16, 17. Gal. 1, 6. 7. Tit. 3, 10.

[2] Wie mich der Vater gesendet hat, also sende ich euch. Joh. 20, 21.

[3] Matth. 28, 20. [4] Joh. 16, 13; 16, 7; 15, 26.

[5] Wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und Publican. Matth. 18, 16. 17.

[6] So schon die alten Sectenführer. Sed ipsi de Scripturis agunt et de Scripturis suadent. Scripturas obtendunt, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Tertullian. l. c. C. 15.

denn sie ist untrügliches Gotteswort, welches die ewigen Wahrheiten uns bezeugt[1]. Es gibt demnach ein Christenthum ohne Kirche, einen Glauben ohne Lehramt, durch die Schrift allein.

So scheint es; aber es bedarf nur einer näheren Betrachtung, um zu erkennen, daß dieß eben nur Schein ist. Vor Allem muß uns dieß schon auffallen, daß erst der Protestantismus, im Gegensatze zu der gesammten alten Kirche und selbst den früheren Secten, in dieser Ausschließlichkeit die Autorität der Bibel betonte[2]. ‚Diese Ansicht,‘ bemerkt Möhler[3], ‚spricht sich oft auf die naivste Art aus; der Leser der heiligen Schrift wird mit dieser selbst unbedenklich verwechselt, und das unmittelbare Uebergehen ihres Inhaltes auf ihn ganz kindlich angenommen.‘

Doch das ist noch das Geringste. Kaum ist das Wort ‚die Bibel allein‘ gesprochen, da erhebt sich alsbald eine Frage, die das ganze System vollständig stürzt und vernichtet, die Frage: Aber hast du denn eine Bibel? Woher hast du die Bibel?[4] Ist denn dieses Buch, das den Namen

---

[1] F. C. de compend. doctr. form. p. 570: Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. Testamenti. Art. Smalcald. p. 308. Luther, WW. (Walch) XVI. 2630. XXII. 2001. Dagegen Concil. Trident. Sess. IV. Decr. de canon. script.

[2] ‚Die protestantische Kirche weist mit einer Entschiedenheit, wie keine frühere Zeit der Schrift als dem authentischen und unverfälschten Worte Gottes die alleinige normative Autorität zu.‘ Luthardt, Compendium der Dogmatik 1865. S. 224.

[3] A. a. O. S. 300.

[4] Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: Quibus competat fides ipsa? Cujus sunt scripturae? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Tertullian. Praescript. C. 19.

der heiligen Schrift trägt, wirklich die heilige Schrift, geschrieben von den Aposteln unter Eingebung und Leitung des heiligen Geistes? Und wenn dieß, woher weißt du, daß die ganze Lehre Christi in ihm enthalten? Und wenn auch dieß, woher weißt du, daß die heilige Schrift auch vollständig ist und unverfälscht? Und wenn selbst dieß, wer gibt dir die Sicherheit, daß der Sinn, den du in der Bibel findest, auch der Sinn der Bibel ist? Du fragst die Bibel — aber diese ist ein todter Buchstabe, sie hat keine Antwort — sie bedarf des mündlichen, lebendigen Wortes, das sie beseelt und belebt. Vernehmen wir hierüber einen unverdächtigen Zeugen.

„Durch Schriften,' läßt Platon [1] Sokrates sprechen, ‚verschaffst du den Schülern nicht wahre Weisheit, sondern nur den Schein derselben. Denn nun werden sie vielerlei ohne gründliche Belehrung lesen, und bei aller Unwissenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwissern erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich sein. Der ist sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in todten Buchstaben niedergelegt und mit Bestimmtheit aus denselben erlernt werden; denn geschriebene Worte sind nichts Anderes, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der schon Kenntnisse besitzt, dieselben wieder in's Gedächtniß zurückrufen kann.

---

Tertullian stellt den Häretikern gegenüber in seinem Buche De Praescriptione folgende Grundsätze auf:

1) Die von den Aposteln gestifteten Kirchen (vor Allem die römische) bewahren die mündlichen Lehrüberlieferungen der von ihnen verkündeten Wahrheiten.

2) Diese Ueberlieferung, von der Kirche promulgirt (regula), ist Richterin über Wahrheit und Irrthum.

3) Nach ihr ist demnach die heilige Schrift zu erklären, da

4) die Schrift als solche, ihre Aechtheit und Integrität nur durch das kirchliche Lehramt beglaubigt ist.

[1] Phaedr. p. 274.

Sind die Gedanken einmal niedergeschrieben, dann durchlaufen sie alle Classen des Publicums, sowohl des verständigen, als auch des unverständigen, dem sie eigentlich gar nicht mitgetheilt werden sollten. Die Schriftsprache versteht es nicht, für wen sie sprechen oder nicht sprechen soll. Der Sinn, der in den Worten liegt, wird ohne seine Schuld verdreht[1] und mißhandelt, er kann sich selbst nicht helfen noch vertheidigen und bedarf immer den Beistand seines Vaters. Ganz anders diejenige Schrift, welche durch Wissenschaft in die Seele des Denkenden geschrieben wird, die sich selbst zu vertheidigen, zu reden und zu schweigen weiß. Phädr. Du sprichst da wohl von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden, dessen Schattenbild man mit Recht das geschriebene Wort nennen könnte? Sokr. Ganz recht.'

Du fragst deine eigene Kirche; aber die protestantische Kirche schweigt[2] und weist dich nur wieder auf die Bibel

---

[1] ‚Die Häretiker,' sagt Clemens von Alexandrien (Strom. VII. 16) mit Petrus (2 Petr. 3, 16), ‚gebrauchen die prophetischen Schriften nicht alle, noch vollständig, sondern sie suchen zweideutige Aussprüche auf, verdrehen sie nach ihren Ansichten, zupfen da und dort Worte heraus, sehen nicht auf den Sinn.' ‚Die Häretiker,' spricht Tertullian (Praescript. C. 17. 18), ‚nehmen theils einzelne Bücher gar nicht oder nicht vollständig an, setzen hinzu und nehmen hinweg, und wenn sie einige vollständig annehmen, so erklären sie dieselben nach ihrem Sinne und entstellen die Wahrheit. Was sie widerlegt, erkennen sie nicht an, stützen sich dagegen auf das, was sie falsch gedichtet oder zweideutig auslegen. Daher bringen die Disputationen über die Schrift nur Zweifel, da für jede Wahrheit wie gegen dieselbe aus der Bibel Gründe sich finden lassen, und der Zuhörer ist noch weniger gewiß, wenn er geht, als er war, da er gekommen.' (Hoc ipso motus, quod te videat nihil promovisse, aequo gradu negandi et defendendi diversa parte statuto, certe pari, altercatione incertior discedet, nesciens, quam haeresin judicet.)

[2] Die Inspiration wird als selbstverständlich (!) vorausgesetzt. Luthardt a. a. O.

hin; ja die ganze Kirche kann irren, wie sie bis zu den Reformatoren hin geirrt hat [1].

So schließt denn das Grunddogma des Protestantismus eine Reihe von Unmöglichkeiten und Widersprüchen in sich; es wankt der Boden, auf dem der Bau des Glaubens sich erheben, nicht einmal den ersten Stein zu legen ist dem Protestantismus gegeben, auf dem das Ganze ruhen soll. Die Reformatoren berufen sich dem kirchlichen Lehramt gegenüber auf die Schrift; aber sie vergessen, daß die heilige Schrift als solche, d. i. als eine Sammlung göttlich inspirirter Bücher, ihre unfehlbare Gewährleistung [2] nur in dem lebendigen Bewußtsein und Zeugnisse der Kirche hat, aus deren Schooß sie hervorgegangen, in welcher und für welche sie geschrieben worden ist, durch die Apostel und Vorsteher der Kirche selbst, mit einem Worte, daß die Kirche früher ist als die Schrift und uns mit der Schrift ihren göttlichen Charakter und ihren Sinn übermittelt [3]. Ohne Kirche darum keine Gewißheit der Inspiration, noch Schriftcanon, ohne Inspiration kein Wort Gottes, ohne Wort Gottes keine

---

[1] Invaluit perniciosissimus error, scripturae tantum inesse momenti, quantum illi ecclesiae suffragio conceditur; ac si vero aeterna inviolabilisque Dei veritas hominum arbitrio niteretur. Calvin. Institut. I. 7, 1.

[2] ‚Was die biblischen Schriftsteller sagen,' bemerkt der Verfasser der ‚Briefe über den Rationalismus' S. 80, ‚müssen wir ihnen glauben, weil sie inspirirt waren; daß sie aber inspirirt gewesen, müssen wir glauben, weil sie es sagen.'

[3] Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: Quibus competat fides ipsa? Cujus sint Scripturae? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. Tertullian. l. c. C. 19.

unfehlbare Autorität, ohne unfehlbare Autorität kein Glaube, ohne Glaube kein Christenthum[1].

So steht das Grunddogma des Protestantismus, der Glaube an die Bibel als Gotteswort, geradezu in der Luft. Dieß hat Strauß[2] richtig gesehen, wenn er sagt: „Konnte so das Zeugniß der Kirche als bloß menschliches nicht mehr zur Beglaubigung der Schrift als des göttlichen Wortes ausreichen, so entstand hieraus für den Protestantismus eine Schwierigkeit, die Anfangs nichts zu bedeuten schien, an der er aber jetzt seit einem Jahrhundert mit jedem Jahrzehent gefährlicher erkrankt. Es ist nämlich eine ganz andere Sache, die Göttlichkeit einer Schrift, als die eines Instituts, wie die Kirche, zu beweisen. Diese beweist sich selbst; die Kirche ist ja nichts anderes außer der Gesammtheit ihrer Glieder,

---

[1] Die Inspiration der heiligen Bücher als ein rein innerer, im Seelenleben der heiligen Schriftsteller sich vollziehender Vorgang ist der menschlichen Beobachtung vollständig entrückt. Gott allein kennt ihn und der, dem er ihn offenbart. Darum kann die Inspiration von menschlichen Zeugen nicht bezeugt werden. Die wissenschaftliche Forschung ist nur im Stande, darzuthun, daß von Anfang an diese Bücher für inspirirt gehalten wurden. Der menschliche Glaube aber ist nicht göttlicher Glaube; daß sie dieß wirklich sind und wir mit unfehlbarem, göttlichem Glauben sie als solche betrachten dürfen, kann nur Gott offenbaren und die Kirche auf Grund der Ueberlieferung bezeugen. Dieß gibt auch der ältere Protestantismus zu. Quenstedt, Theol. didact.-polem. I. p. 98: Motiva illa non faciunt scripturae divinitatem infallibilem, i. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam. Und schon Calvin. Instit. I. 7. 4 warnt, den Glauben an die Schrift auf den Sand menschlicher Gründe und Schlüsse zu bauen. Hiermit ist bereits die Tradition als selbstständige Glaubensregel neben und vor der Schrift gesetzt. Andere dogmatische Ueberlieferungen, wie die Taufformel, die Kindertaufe, die Gültigkeit der Ketzertaufe, die Verlegung der Sabbatfeier u. s. f., werden mit Recht zu jenen Wahrheiten gezählt, welche der Protestantismus mit uns festhält, aber nur auf Grund der Ueberlieferung.

[2] Glaubenslehre. I. S. 133.

welche dieß eben nur durch die Voraussetzung dieser Göttlichkeit sind. Einer heiligen Schrift dagegen sind die Gläubigen nicht so immanent, wie der Kirche, sie ist kein lebendiger Proceß, der die Subjecte in sich begriffe, sondern diese stehen ihr als einem Objecte gegenüber, mit dem sie erst vermittelt werden müssen. Allerdings ist diese Vermittlung auch bei den Protestanten von Haus aus durch die Erziehung und den Gemeingeist der Kirche vorhanden; aber dieses substantielle Verhältniß, in welchem der Katholik unbefangen ruht, ist dem Protestantismus nicht das wahre — es ist ja das katholische — er muß es aufheben, um das Subject als solches, unabhängig von kirchlicher Autorität, der Göttlichkeit der Schrift gewiß werden zu lassen. Aber durch jene von Wundern, Trefflichkeit der Lehre, noch mehr von dem Alter und der Aechtheit der Schriften, der Wahrheitsliebe ihrer Verfasser u. s. f. hergenommenen Gründe war, nach der richtigen Einsicht dieser älteren Theologen, nur Wahrscheinlichkeit zu erzielen; außerdem daß durch eine solche Beweisart der menschlichen Vernunft die letzte Entscheidung über die heilige Schrift, welche doch die höchste Instanz sein sollte, in die Hände gegeben war. Worauf sollen wir denn aber unsern Glauben an die Schrift bauen, wenn weder der Kirche noch räsonnirender Beweisführung eine Stimme eingeräumt wird?‘ [1]

Doch die Reformatoren glaubten eine Antwort auf diese Frage gefunden zu haben. ‚Wenn sie (die Papisten) uns fragen,‘ sagt Calvin [2], ‚woher wir denn Gewißheit haben,

---

[1] ‚So ist auch das,‘ spricht Lessing, ‚leider nur historisch gewiß, daß die heiligen Geschichtschreiber inspirirt waren und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.‘ WW. V. B. S. 83. Berlin 1825. Vgl. Bemerkungen zum siebenzehnten Vortrag.

[2] L. c. I. 7, 2.

daß die Schrift Gottes Wort sei, nachdem wir das Urtheil der Kirche verworfen, so ist dieß gerade so, als wenn Einer fragte: Wie können wir das Licht von der Finsterniß unterscheiden, das Schwarze vom Weißen, das Süße vom Bittern? Denn wir haben das Gefühl von der Wahrheit der heiligen Schrift nicht weniger deutlich, als jenes von der weißen oder schwarzen Farbe, dem süßen oder bittern Geschmack.' — 'Als ob nicht hiemit,' entgegnet Strauß [1], 'theils wieder ein höchst subjectives und schwankendes Kriterium aufgestellt, das dem wildesten Fanatismus Thor und Thüre öffnet, theils abermals die letzte Entscheidung dem Menschen, zu dessen Natur ja dieses Gefühl gehört, anheimgegeben wäre!'

Doch, antwortet der Protestantismus, dieses Gefühl ist weder etwas Menschliches, noch subjectiv; es ist vielmehr eine innere Stimme des heiligen Geistes, der zu unserem Geiste spricht und die Göttlichkeit der Schrift bezeugt [2].

'Hier,' bemerkt Strauß weiter, 'scheint das protestantische System einen Punkt gefunden zu haben, auf wel-

---

[1] A. a. O. S. 134.

[2] Calvin. Instit. l. c. 4: Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur aut vacillent: altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis vel conjecturis petenda est haec persuasio, nempe ab arcano testimonio Spiritus. Idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat etc. Cf. Quenstedt. l. c. p. 97. Quisquis pro se salutis rationem habens . . . judex liberrimus est omnium, intus a Deo solo doctus. Luther. De instit. minist. eccles. Opp. Tom. II. p. 584. Um durch menschliche Wissenschaft das Wirken des Geistes nicht zu hindern, erklärte Carlstadt allem menschlichen Wissen den Krieg und holte sich Rath über den Sinn der Bibel in den Werkstätten der Handwerker. Melanchthon ging zu einem Bäcker in die Lehre; daß es dann keiner Sacramente und keines kirchlichen Lehramtes bedarf, liegt am Tage.

chem es, gleich unabhängig von dem fehlbaren Gesammturtheil der Kirche wie von dem ebenso unsicheren des einzelnen Subjects, mit absoluter Gewißheit Fuß fassen kann. Allein gerade hier gleitet es unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker; denn ist es eine innere Offenbarung des heiligen Geistes, wodurch die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wissen des heiligen Geistes die höchste Instanz [1]. Hiemit ist der maßloseste Subjectivismus zum Princip erhoben' [2].

‚Der andere gefährlichere Abweg,' fährt daher Strauß fort, ‚auf welchem an diesem Punkte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu

[1] Dieß machten denn auch die Quäker geltend; der Geist, ‚das innere Licht', ist die erste Lehre des Glaubens: Barclaii Apolog. theol. vere christ. p. 49. Indem sie die Sacramente und jedes kirchliche Amt verwerfen, haben sie den Gedanken der Reformatoren allein mit Consequenz festgehalten.

[2] ‚Dasselbe innere Zeugniß,' bemerkte Reimarus (Fragmente, Berlin 1784, S. 118), ‚welches der Christ für die Bibel zu vernehmen meint, wird im Türken für seinen Koran sprechen, zum Beweise, daß es nur das allgemeine Vorurtheil ist, welches Jeder mit der Muttermilch eingesogen hat!' Michaelis (Dogmatik S. 92) erklärt, ‚in seinem Leben noch niemals ein solches Zeugniß des heiligen Geistes vernommen zu haben.' Bei Reinhard, Semler u. s. f. erscheint dieses Zeugniß zu dem Gefühl sittlich-religiöser Befriedigung abgeschwächt. Holtzmann (Canon und Tradition. 1859. S. 164) sucht das Zeugniß des heiligen Geistes und die historische Tradition mit einander zu vereinen. Allein wer jenes besitzt, bedarf dieses nicht. Und wie, wenn diese mit jenem in Conflict geräth? Nur in der Kirche ist Beides organisch Eines.

machen: Was versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des heiligen Geistes herrührt?'[1] — So bleibt die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen; es hilft zu nichts, zwischen die Schrift und den menschlichen Geist den in diesem von jener zeugenden göttlichen einzuschieben; denn wer zeugt nun von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. Niemand oder irgend etwas, sei es Gefühl oder Denken im menschlichen Geiste —: Hier ist ‚die Achillesferse des protestantischen Systems'[2].

In der That, kein falsches System hat sich so an seinen Urhebern gerächt, als der Protestantismus mit seiner Forderung ‚die Bibel allein'; der Protestantismus, der die Kirche aufgab und die Bibel ohne Kirche festhalten zu können wähnte, hat mit der Kirche zugleich auch die Bibel verloren; die völlige Läugnung sämmtlicher Bücher der heiligen Schrift von Luther an, der den Brief Jacobi ‚eine rechte ströeren Epistel' nannte, weil er ‚kein evangelisch Art'[3] in ihm fand, bis herab zu Strauß und den übrigen

---

[1] Nach Hollazius (bei Luthardt a. a. O. S. 229) erkennen wir ‚ab effectu, qui est divinus et salutaris, spiritum interius testantem esse divinum'.

[2] Daß der Glaube wie jede übernatürliche Erkenntniß nur durch die Inspiration des heiligen Geistes in uns zu Stande kommt, ist ein Fundamentalsatz der katholischen Religion. Daß aber diese innere Erleuchtung unmittelbar und ohne jedweden Zusammenhang mit der Kirche, in welcher der Geist lebt, und ihrer Thätigkeit in Predigt und Sacrament einem Jeden zu Theil werde, das ist der Irrthum des Protestantismus. Vgl. oben S. 89 ff.

[3] Aehnliche wegwerfende Urtheile über andere Bücher der heiligen Schrift, wie Pentateuch, Hebräerbrief, Apocalypse u. s. f., bei Alzog, Kirchengesch. 6. Aufl. S. 715. Es ist seine dogmatische Grundanschauung (Rechtfertigung durch den Glauben allein), nach welcher Luther nicht bloß den Sinn, sondern auch die Canonicität der biblischen Bücher beurtheilt. Vgl. Heppe, Die Dogmatik des Protestantismus im sech-

Männern der ‚höheren Kritik', deren zersetzende Thätigkeit an der Bibel nichts mehr übrig ließ als — den Einband — das ist nur die consequente Durchführung des obersten Grundsatzes.

Aber das ist noch nicht Alles. Vergessen wir einen Augenblick unsere bisherige Entwicklung; nehmen wir an, der Protestant besitze die Bibel als unfehlbares Wort Gottes. Doch ist es ihm unmöglich, zum Glauben zu kommen. Wohl ist die Bibel Gottes Wort, aber das ist sie an sich; das geschriebene Wort bedarf der Vermittlung, damit es Wort Gottes werde für uns, d. i. es bedarf der Auslegung [1].

Doch, entgegnet man uns, die heilige Schrift legt sich selbst aus. ‚Wenn euch aber Jemand antastet,' sagt Luther, ‚und spricht, die Schrift sei dunkel, sollt ihr antworten, es sei nicht wahr. Es sei kein klarer Buch geschrieben auf Erden, denn die heilige Schrift' [2].

---

zehnten Jahrhundert. I. S. 219. So richtet sich bei ihm nicht der Glaube nach der Schrift, sondern die Schrift nach seinem Glauben. Vgl. auch Schwarz, Geschichte der neuesten Theologie. S. 505.

[1] ‚Quis erit judex,' fragt Melanchthon (in den Loc. theol.), ‚quando de Scripturae sententia dissensio oritur? Respondeo, ipsum Verbum Dei est judex'!! Hier sind die beiden Fragen, wo die Wahrheit fließt, und wie ich sie mit Gewißheit erkenne, völlig confundirt.

[2] Anderswo (WW. III. S. 2042) sagt er: ‚Das ist der ganzen heiligen Schrift Eigenschaft, daß sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Oerter sich selbst ausleget.' Cf. Apolog. Confess. Aug. XIII. 60. Conf. Helv. II. 2. Demnach ist das Verständniß doch nur ein mittelbares. Am Ende seines Lebens dagegen, nach den vielen bitteren Erfahrungen mit den ‚Sacramentirern' und ‚Schwarmgeistern', schreibt er: ‚Virgil's Schäfergedichte kann Keiner verstehen, der nicht 5 Jahre ein Schäfer gewesen; Virgils Landbau Keiner, der nicht 5 Jahre ein Landmann gewesen; Cicero's Briefe Keiner, der nicht 20 Jahre einen Staat regiert hat. Die heilige Schrift soll Keiner hinreichend geschmeckt zu haben scheinen, wer nicht hundert Jahre mit

„Daß die heilige Schrift sich selbst auslege," bemerkt

---

den Propheten Elias und Elisa, mit Johannes dem Täufer, mit Christo und den Aposteln die Kirche regiert hat.' (Luther wiederholt hier die Gedanken des hl. Hieronymus, Ep. LIII ad Paulin.) Von den ‚Sacramentirern' in die Enge getrieben, schrieb er i. J. 1532 an Albrecht von Preußen (WW. XX. S. 2089): ‚Es ist dieser Artikel (vom Altarssacrament) .... von Anfang der christlichen Kirchen in aller Welt bis auf diese Stunde einträchtlich geglaubt und gehalten, wie das ausweisen der lieben Väter Bücher u. s. f. Wäre es nicht bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtlich gehalten, wäre es nicht so fährlich, daran zu zweifeln.' (WW. Jenaer Ausgabe v. 1562. Bd. VII. S. 127): ‚Die Bibel ist wohl ein reiner, lauterer Malvasier, ja eine ächte, heilsame Arznei und Labsal. Aber, wenn die unreinen, bösen Würmer darüber kommen mit ihren giftigen Gedanken, vom Teufel eingegossen, daraus schöpfen und zu sich nehmen, so speien sie für Malvasier eitel Gift aus, darum wird Ketzerei und falsche Lehre nirgend denn aus der Schrift hergeholt und geführet. Denn sie wollen traun alle ihre Dinge als in der Schrift gegründet und daraus genommen bestätigen. Und führen's doch nur aus unreinem Herzen. Wodurch sie die Schrift verfälschen.' In seiner Schrift: ‚Daß die Worte noch feststehen,' sagt er nach Anführung der verschiedenen Auslegungen der Einsetzungsworte: ‚Nun ist der heilige Geist in Allen, und Keiner will irren.' So bestätigte Luther selbst die Wahrheit des Werenfels'schen Spruches (Dissert. var. argum. II. p. 391):

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

‚Wenn die ältere protestantische Theologie die durchgängige ‚Deutlichkeit' der heiligen Schrift als eine nicht zu bezweifelnde Thatsache voraussetzte, so hatte diese Voraussetzung noch keine Ahnung von der Unentbehrlichkeit der historischen Kritik. Der verschiedene Ursprung, Werth und Charakter der einzelnen Urkunden muß erforscht werden. Nur Uebermuth und Unverstand könnte sich zutrauen, das ohne Weiteres zu vermögen. Nur mit Hilfe von umfassenden sprachlichen und geschichtlichen Kenntnissen, gründlichen Vorarbeiten, angestrengtem und eingehendem Fleiße ist es möglich, aus Schriftwerken, die einem so entlegenen Zeitalter angehören, und durch Vorurtheile und Parteirücksichten aller Art so oft mißdeutet worden sind, die Wahrheit herauszufinden.' Schenkel, Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung. I. Wiesbaden, 1867. S. 231. ‚Ein junger Theologe,' sagt

dagegen Strauß [1], ‚ist nur eine uneigentliche Redensart . . .; das thätige Princip dabei ist die menschliche Geisteskraft.‘ Der Protestant, wenn er erklärt: dieß ist der Sinn

Kahnis (Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union. Leipzig 1854. S. 54), ‚mit guten Kräften und kirchlichem Sinn kommt auf die Universität. Er sucht natürlich einen Leitstern für seine theologischen Studien. Die Bibel kann es nicht sein, da in ihr alle Confessionen und Richtungen ihre Lehre suchen und finden.‘ — ‚Der Mensch,‘ sagt Perthes (a. a. O.), ‚vergißt oder verschleudert oder verschiebt oder verdreht die Worte nur zu leicht, oder starrt stumpf in sie hinein. Um die dargebotene Hülfe ergreifen zu können, bedarf es wiederum eines Helfers. Wer aber führt ihn in die Tiefe des Verständnisses, wer löst ihm den Sinn der Worte, wer bewahrt die Worte und breitet sie aus? Das ist die große und schwere Frage. Die Schrift bedarf eines Schutzes gegen Menschenwillkür und der Mensch eines Auslegers der Schrift. Die Anstalt, welche dieses Doppelbedürfniß befriedigen soll, ist die äußere Kirche, aber wo ist sie, wer hat sie? . . . Darüber bin ich im Zweifel, ob die Reformation selbst eine Kirche zu gründen oder auch nur die Ansicht zu widerlegen vermocht hat, daß in der päpstlichen Kirche, obschon entstellt, die katholische, d. h. die allgemeine christliche Kirche, verborgen sei. . . Die Laien, heißt es, sollen sich belehren lassen durch die Geistlichen; schon gut, aber wer belehrt die Geistlichen, wer unter den Gläubigen glaubt, daß mit der Ordination zugleich die Wahrheit auf den Ordinirten sich senke, oder daß die im Drange des Augenblicks zur Abwehr vorübergehender Irrthümer und Angriffe festgestellten protestantischen Bekenntnißschriften nicht nur Wahrheit, sondern auch nichts als Wahrheit und die ganze Wahrheit enthielten? Belehrt nicht jeder Geistliche sich auf eigene Hand aus den Lehren, wie sie wissenschaftlich auf den Universitäten vorgetragen werden, hier so, dort anders? Ein Jeder fängt immer von vorne an, und es kommt auf die gute Natur, auf den poetischen Sinn, auf die philosophische Schärfe oder auf das gläubige Herz des Einzelnen an, ob und was er aus sich macht. Wäre nicht die Scham und die Scheu vor der katholischen Kirche, wie laut, wie verzweiflungsvoll würden wir die Rufe gläubiger Protestanten nach der Hülfe und Autorität einer Kirche ertönen hören!‘

[1] A. a. O. S. 144.

der Worte und kein anderer — was ist der Grund seiner Erklärung? die eigene Einsicht. Darum glaubt er im Grunde nicht an die Bibel, sondern an sich selbst, der so oder anders die Bibel deutet, d. h. er glaubt überhaupt nicht, denn Niemand glaubt an sich selbst. Ist der Glaube die Hingabe an eine unfehlbare Autorität, so kann menschliche Schrifterklärung, wessen sie auch sei, den Glauben nimmer begründen. Was der Protestant glaubt, falls er nicht dessen unbewußt auf katholische Principien hin glaubt, ist kein Glaube, ist nur eine wechselnde, wankende menschliche Meinung und Ansicht, hingegeben ‚jedem Winde neuer Lehre'; die Bibelforschung ist hier nur ein Princip der Kirchenspaltung [1]. Oder ist es der heilige Geist, der das richtige Verständniß wirkt und vor der Deutung nach eigener Vernunft bewahrt? [2] Dann kehrt die Frage wieder: Wer

[1] ‚Können sie läugnen, Herr Pastor, daß nur wenige Stellen des ganzen N. T. bei allen Menschen die nämlichen Begriffe hervorbringen? Daß der bei Weitem größere Theil desselben bei Diesen diese, bei Anderen andere Begriffe hervorbringt? Welches sind die rechten? Wer soll entscheiden? Die Hermeneutik. Welches ist die wahre? Sind sie alle wahr? Oder ist keine wahr? Und dieses elende, nichtige Ding soll die Probe der inneren Wahrheit sein?' Lessing a. a. O. VI. S. 97.

[2] Luther, WW. III. S. 1031. XIII. S. 1149. Dagegen Tertullian (Scorpiac. C. 12): ‚Quis nunc medullas scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola?' ‚Quid opus est, ut (quum sit perfectus Scripturarum canon) ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Quia Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu omnes accipiunt. . . Idcirco necesse est, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici sensus normam dirigatur. . Aliter enim illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit; aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Caelestius; aliter postremo Nestorius.' Vincent. Lirin. Commonit. C. II. Der Geist öffnet das Verständniß der Schrift, aber er wirkt in den Einzelnen in, mit und durch die Kirche. Cf. Iren. III. 24.

zeugt für das Zeugniß des Geistes; wer schützt, daß es nicht des Lesers eigner Geist ist, der ihm als heiliger Geist erscheint? [1]

Noch mehr, wie Viele sind es denn, die aus der ‚Quelle' selbst den Glauben zu schöpfen vermögen? Die Bibel bedarf einer dreifachen Vermittlung, um in Geist und Herz aufgenommen werden zu können; der linguistischen — die Bibel muß vorerst in die Sprache des Lesers übersetzt werden; der logisch-historischen — der Sinn der Worte muß sodann hergestellt werden; der theologischen Ver-

---

Cyprian. De unit. Eccles. pass. Ep. LVII. ad Cornel. Origen. In Genes. I. 5—7. Lactant. Instit. div. IV. 30.

[1] Das mystische Erklärungsprincip geht wegen innerer Verwandtschaft in das rationalistische über. Vgl. Neander, Dogmengesch. II. S. 224. Daß das Princip ‚die Bibel allein' unhaltbar sei und jede kirchliche Gemeinschaft nothwendig auflösen muß, erkannten die Reformatoren frühzeitig; daher die Forderung, die Schrift nach den in den symbolischen Büchern niedergelegten Glaubenssätzen auszulegen. ‚Wenn ihr einen Satz aussprechen hört,' sagt Melanchthon (Opp. III. ed. Wittemb. 1563. p. 402), ‚der mit den Lehren des Katechismus in Widerspruch steht, so sollt ihr sicher glauben, daß er falsch ist und nicht im Worte Gottes enthalten.' Cf. Conf. Helv. I. Art. 2. Das sind ‚die Päpstchen', die Lessing (WW. VI. S. 113) ‚gerne wieder mit dem Papste vertauschen möchte.' ‚Im Römisch-Katholischen Kirchenwesen,' sagt Kant (Streit der Facultäten. WW. Herausgegeben von Rosenkranz. X. S. 316), ‚ist in diesem Punkt (des Bibellesens) mehr Consequenz, als im protestantischen. Der reformirte Prediger La Coste sagt zu seinen Glaubensgenossen: Schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts Anderes in der Bibel finden, als wir darin finden. Nun, liebe Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthigerweise in der Bibel selbst suchen und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde.' ‚Schon Petrus meinte,' sagt Göthe, ‚in Pauli Briefen wäre Vieles schwer zu verstehen, und Petrus war doch ein ganz anderer Mann als unsere Superintendenten.'

mittlung [1], da die Mysterien, die sie lehrt, vom menschlichen Geiste allein weder verstanden, noch gedeutet werden können [2].

Das Verständniß demnach nur durch den Geist, der Geist nur in, mit und durch die Kirche. Hieraus erhellt, es ist das protestantische System im Widerspruche sowohl mit der Natur des Glaubens als dem Bedürfnisse der Menschheit, es ist ein System, das dem Volke, d. i. der überwiegenden Mehrheit der Menschen die Religion entreißt und unmöglich

---

[1] „Ich habe," spricht Perthes (a. a. O. S. 202), „zwar Manche gesehen, die an die wirkliche Eingebung der heiligen Schrift durch den heiligen Geist zu glauben behaupteten, aber niemals Jemand, der wirklich daran glaubte; auch der strengste Buchstabengläubige trägt kein Bedenken, wenigstens einzelne seiner vorgefaßten Meinungen höher wie die Schrift zu setzen, sie in dieselbe hineinzutragen und die Textesworte so lange hin und her zu wenden, bis sie den anerzogenen, hergebrachten kirchlichen Ansichten entsprechen. Ist dem aber so, so bleibt ungeachtet der heiligen Schrift ein Jeder an seine anerzogene Ueberzeugung, an seine Vernunft, oder wenn er das Alles nicht hat, an seine Lehrer gewiesen."

[2] 2 Petr. 3, 16. Ps. 118, 34. 66. Luc. 24, 27. 45. Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur, qua nos putas parvulos ac paene lactentes inscitiae nocte circumdari? Hieron. Ep. ad Paulin. LVIII. 9. Cf. LIII per tot., bes. C. 6: Haec a me perstricta sunt breviter, ut intelligeres, te in scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam, non posse ingredi... Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant, qui, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant; ad sensum suum incongrua aptant testimonia. 1 Cor. 2, 14: Der fleischliche (rein natürliche) Mensch versteht nicht, was des Geistes Gottes ist. Vgl. Joh. 16, 12 ff. Röm. 12, 5: Es ist nur ein Leib und nur ein Geist. Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt extra Ecclesiam. De illis scriptum est: Qui se ipsos segregant, animales, spiritum non habentes. Augustin. Ep. CLXXXV. 50. ad Bonifac. Ideo locuti sunt falsa, quia erraverunt a ventre. In ventre quippe Ecclesiae veritas manet. Quisquis ab hoc ventre Ecclesiae separatus fuerit, necesse est falsa loquatur, qui aut concipi noluit, aut quem conceptum mater excussit. Augustin. in Ps. LVII. 6.

macht jenen, von welchen der Herr gesprochen: den Armen wird das Evangelium gepredigt [1]. Es ist ein falsches System, weil es nicht hält, was es verspricht; statt den Gläubigen, wie es verheißen, zu befreien von den Fesseln kirchlicher Autorität, beugt es ihn unter das drückende, unwürdige Joch menschlicher Meinungen und Ansichten, da die immense Mehrzahl der Gläubigen kein eigenes Urtheil hat, noch haben kann. „Keine schmachvollere Knechtschaft der Gemeinden könnte gedacht werden, als die, daß sie es sich müssen gefallen lassen, ihren Nacken unter das Joch zu beugen, welches die Theologen heute so, morgen anders für sich fertigen. So lange wir leben, werden wir streiten für die Freiheit der Gemeinden, für ihre Emancipation vom Knechtesjoch der Theologen, die sich zu Herren des Glaubens der Gemeinde machen wollen. Für diese Freiheit aber, die in der Ordnung und Wahrheit des christlichen Glaubens steht, gibt es nur eine Bürgschaft, das evangelische, kirchlich einende Bekenntniß der Wahrheit' [2].

---

[1] ‚Wie bedauerte ich euch, arme, unschuldige Seelen, in Ländern geboren, deren Sprache die Bibel noch nicht redet! in Ständen geboren, die überall noch des ersten Grades einer besseren Erziehung ermangeln, noch überall nicht lesen lernen! Ihr glaubt, Christen zu sein, weil ihr getauft worden. Unglückliche! Da hört ihr ja: daß Lesen können eben so nothwendig zur Seligkeit ist, als Getauft sein.' Lessing a. a. O. V. S. 96. ‚Fides te salvum fecit,' sagt Tertullian (Praescript. C. 14), ‚non exercitatio scripturarum.' ‚Auch der Teufel,' bemerkt drastisch Athanasius (C. Arian. Or. I. 8) ‚führt Bibelsprüche im Munde, um die Menschen zu täuschen und irre zu führen.' ‚Nicht auf's Lesen der Schrift kommt es an,' sagt Hieronymus (Adv. Lucif. C. 28), ‚sondern auf's Verstehen, da auch der Teufel die Schrift citirt hat.' Selbst die Gnostiker bekannten, daß die Bibel allein sich nicht auslegt; sie beriefen sich daher auf eine geheime Tradition, während die Väter ihnen gegenüber die öffentliche kirchliche Ueberlieferung betonen. Iren. C. Haeres. III. 2. 3. Clement. Alex. Strom. VII. p. 755 seqq.

[2] Harleß (in seiner Zeitschrift. I. Bd. S. 33).

Aber dem gegenüber gilt das Wort: Wer sagt Autorität, sagt Papst. Und Rousseau hatte Recht, als er erklärte: Wenn mir bewiesen wird, daß ich im religiösen Glauben einer Autorität mich unterworfen habe, dann werde ich morgen katholisch. ‚Es gibt nur,‘ sagte der Rationalist Krug[1], einen einzigen durchaus consequenten Supranaturalismus und das ist der römisch-katholische. Da ist wahre, strenge, logische Consequenz; da folgt Eins aus dem Andern mit absoluter Nothwendigkeit.‘

Mit viel größerer Consequenz bemerkt dagegen Perthes[2]: ›Kein gottgesandter Prophet deutet die erhabenen Geheimnisse (der Schrift), keine übereinstimmende zuverlässige Deutung ist durch Ueberlieferung auf uns gekommen, die Entscheidungen der früheren Versammlungen von katholischen Bischöfen halten wir Protestanten nicht höher denn Menschensatzungen, aber inconsequent würden wir sein, wenn wir der Augsburgischen Confession ein höheres Ansehen zuschreiben wollten. Luther fühlte das wohl und alle treuen Diener des Wortes fühlen dasselbe, und weil sie sich keiner Gabe des heiligen Geistes als unmittelbarer Erleuchtung rühmen dürfen, so rufen sie zwar in Betrübniß, aber voll Zuversicht den Gliedern ihrer Gemeinde zu: Forschet selbst in der Schrift, auch wir können euch nur geben, was wir durch Forschen erworben oder empfangen haben. Das ist der Standpunkt des Protestantismus, auf welchem allein die Prediger ehrliche Männer bleiben können ... Ein Selbstbetrug ist es, wenn wir, um etwas noch Gewisseres zu haben, uns in Bekenntnißschriften ein goldenes Kalb aufrichten wollten. Nie und nimmer können wir uns fesseln lassen durch symbolische Bücher, welche das Resultat einer halb po-

[1] Philosophisches Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus. Leipzig, 1827.

[2] A. a. O. III. S. 203.

litischen Verhandlung über die feste Form eines Glaubensbekenntnisses waren, das sich erst abrunden wollte. — Es ist durch die symbolischen Bücher ein System aufgebaut, das zwar ein Loch hat, aber durch Pumpen künstlich über Wasser gehalten werden soll, wie wenn es kein Loch hätte. — Neue Glaubensbekenntnisse werden keine Hülfe bringen, denn Niemand ist befugt, sie abzufassen, und nicht Zwei würden sich über die Abfassung einigen.'

Wir sind noch nicht zu Ende. Wohl schmeichelt dieses System dem Stolze des natürlichen Menschen, indem es diesen, die Bibel in der Hand, für frei erklärt von allen Banden des Gehorsams auf religiösem Gebiete, Jedem gestattet, nach Willkür seine Religion sich zu bilden [1], ihm die Möglichkeit zuschreibt, ein tieferes Verständniß der Schrift, größere Gnade und höhere Erleuchtung des heiligen Geistes zu besitzen, als alle Concilien, alle heiligen Väter, die ganze Kirche auf Erden [2].

---

[1] Syllab. Propr. XV: Liberum cuique homini est, eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.

[2] Luther. De instit. minist. eccles. Opp. Tom. II. fol. 584. Quid aliud docemus, quam ut nostrae propriae quisquis pro se salutis rationem habens certus sit, quid credat, ac judex liberrimus sit omnium intus a Deo solo doctus. De captiv. Babyl. p. 288. Christianis nihil imponi posse legum sive ab hominibus, sive ab Angelis, nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab omnibus. ‚Eine Müllersmagd oder ein Kind von neun Jahren können die Schrift besser verstehen, als Päpste, Concilien und alle Gelehrte.' Luther, WW. XII. Predigt v. J. 1522. ‚Alle Väter,' sagt er (vgl. Alzog a. a. O. S. 742), ‚haben im Glauben geirrt, und so sie vorm Tod sich nicht bekehrt haben, seien sie ewig verdammt.' ‚Die Concilien haben nur Autorität auf Grund der Uebereinstimmung der Beschlüsse mit der heiligen Schrift.' Luthardt, a. a. O. S. 219. Dagegen Hase (Polemik. 2. Aufl. 1865. S. 37): ‚daß jeder Gläubige selbstständig seinen Glauben aus der heiligen Schrift schöpfen und daran bewähren soll, dazu kann die Masse des Volkes gar nicht die Mittel des

Soll aber dieses Princip nicht bloß der katholischen Kirche gegenüber ausgesprochen, sondern ganz und consequent durchgeführt werden, dann ist Unglaube und hoffnungsloser Zweifel das nothwendige Resultat. Wie dieß?

Das Kind des Protestanten ist getauft, es hat somit das Sacrament und die Gnade des Glaubens empfangen; es ist auch nach protestantischer Lehre Christ und gläubig [1] im vollsten Sinne. Zum Bewußtsein gekommen, empfängt es die heilige Schrift als Quelle und einzige Norm der Glaubenslehren. Aber was ist die heilige Schrift? Gottes Wort? Wer bezeugt dieß? Die Kirche. Aber die protestantischen Kirchen, die ganze Kirche, alle Väter und Concilien können irren. So muß es zuerst prüfen, ehe es glaubt an die Göttlichkeit der heiligen Schrift. Kann es aber nicht glauben an die heilige Schrift, dann kann es überhaupt nicht glauben; denn es soll ja seinen ganzen Glauben aus diesem Buche schöpfen, von dem es nicht weiß, ob es ein göttliches und unfehlbares, oder menschliches und fehlbares Buch ist [2]. Die Forschung in der Schrift wird nothwendig

---

Verständnisses, also auch nicht die Verpflichtung, insoferne nicht einmal die Berechtigung haben.‘

[1] Vgl. oben S. 119. Martensen in seinem Buche ‚Von der Taufe‘ führt dieß den baptistischen Secten gegenüber durch — aber seine Principien, mit denen er sie bekämpft, sind die katholischen.

[2] Wir sagen hiermit keineswegs, daß im Protestantismus keine gläubigen Christen sich finden; denn wir urtheilen nur über das System. Das gläubige Volk im Protestantismus glaubt eben an die Bibel wegen der Autorität der Kirche, d. i. auf Grund des katholischen Princips. Sehr richtig bemerkt ein Protestant (bei Perthes a. a. O. S. 213): ‚Wie wenig auch unsere Theologen es zugeben wollen, so ist practisch doch das Princip beider Kirchen ganz und gar dasselbe, und die evangelische hätte nie bestehen können, wenn sie wirklich, wie ihre Theologen lehren, den Glauben nicht ebenso wie die ältere Kirche als ein Werk des Gehorsams und der Unterwerfung unter eine sichtbare Kirche behandelt, sondern ihn auf eigene Prüfung und willkürliche An-

eine Forschung über die Schrift[1]. So nöthigt das protestantische Princip jeden Getauften, ist er zum Bewußtsein gekommen, die Gnade des Glaubens zu verlieren, das Sacrament zu entweihen und den heiligen Geist, in der Taufe in's Herz gelegt, auszustoßen, nöthigt ihn durch Zweifel und Unglauben hindurchzugehen, bis dieser durch Prüfung überwunden, der Glaube an die heilige Schrift als Gotteswort und somit die Basis des christlichen Glaubens wieder gewonnen ist. Der christliche Glaube ist nicht mehr ein gesicherter Besitz, sondern wird ein Problem. Man hat protestantischerseits auf die Confirmation hingewiesen, wo nach vorausgegangener Prüfung der herangewachsene Täufling sich zu entscheiden hat, ob er in der christlichen Gemeinschaft bleiben, oder sie mit einer andern vertauschen will[2]. Aber dann bleibt der Getaufte wenigstens bis zu jenem Tage im Unglauben. Außerdem, wie Strauß[3] richtig bemerkt, kann von einer Prüfung des ganzen Glaubens im vierzehnten Jahre, wo die Confirmation stattfindet, noch gar keine Rede sein; soll sie mehr sein als eine bloße Formalität, dann müßte ein viel reiferes Alter abgewartet werden, ja die Meisten stünden am Schlusse ihres Lebens, ehe sie diese Prüfung vollzogen hätten. Aber abgesehen von dem Allem können menschliche Gründe, d. i. die eigene

---

nahme gestellt hätte. Während die protestantische Kirche eben so wie die katholische jeden Säugling in ihrem Schooße empfängt, jedes Kind unterweiset und bildet und das ganze Leben des Volkes mit ihren Formen und Gebräuchen umgibt und leitet, mit ihrem Geiste erhebt und erfüllt, soll, so behauptet man heut zu Tage, der eigene und freie Entschluß, das verständige Prüfen und Wählen Bedingung des reinen Christenthums sein.

[1] So der Protestantentag zu Eisenach v. J. 1865. 7. u. 8. Juni.

[2] Verworfen vom Concil von Trient. Sess. VII. Can. XIV.

[3] A. a. O. II. S. 556. Ebenso Schenkel, Christenthum und Kirche. Wiesbaden. 1868. S. 233.

Forschung, den Glauben begründen? Kann das Unfehlbare sich aufbauen auf dem Fehlbaren, das Göttliche auf dem Menschlichen?

Darum nun in der Kirche und durch die Kirche der Glaube im vollen, wahren Sinne des Wortes [1]. Sie war, ehe noch eine heilige Schrift war, und ihr Glaube lebte in Millionen ihrer Glieder [2]. Denn die Kirche ist der Eingang zum Leben, alle Uebrigen aber sind Diebe und Räuber; darum müssen wir diese meiden, fleißig aber halten, was die Kirche lehrt und die Ueberlieferung des Glaubens bewahren. Diese ist die Richtschnur des Glaubens für viele barbarische Völker, welche an Christum glauben, ohne Papier und Dinte, die das Heil durch den heiligen Geist in ihren Herzen geschrieben haben und die alte Ueberlieferung sorgfältig bewahren, indem sie glauben an Gott den Schöpfer Himmels und der Erde' [3]. Ihre Lehre war der Glaubens-

[1] ‚Im finstern Mittelalter, wo die Bibel so viele hundert Thaler kostete, als sie jetzt um Groschen zu haben ist, wo aber das ganze Leben mit seinen Sitten, Festen, Nahrungszweigen und Nahrungsmitteln in die Kirche eingerahmt war, war die Unbekanntschaft mit der Bibel, war die Verlegenheit, eine christliche Frage zu beantworten, nicht so groß, als bei dem gegenwärtigen Geschlecht.' Evang. Kirchenzeitung von Hengstenberg. 1861. Nr. 101. ‚Bibeln,' schrieb Perthes i. J. 1804 (a. a. O. II. S. 49), ‚sind nur in wenigen Familien bekannt.'

[2] Ich habe euch nicht geschrieben, als wüßtet ihr die Wahrheit nicht. 1 Joh. 2, 21.

[3] Iren. C. Haeres. III. 4: Quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia (oportet) diligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim? Etsi de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque Apostoli Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus Ecclesias committebant? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptam ha-

grund [1], auf welchem „jeder Mann, jedes Weib, auch schon die Jugend, ihres Glaubens gewiß werden konnte' [2]. Die Kirche war es, die durch ihre Vorsteher und Lehrer, die Apostel und Evangelisten, auf besondere Veranlassungen, namentlich den Häresieen gegenüber die heiligen Evangelien und Sendschreiben abfaßte [3], ohne je in diesen Gelegenheitsschreiben ihre gesammte Lehre niederlegen zu wollen [4], was

---

bentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes.

[1] Sie (Paulus und Timotheus) durcheilten die Kirchen und lehrten sie Alles halten, was die Apostel und Priester in Jerusalem beschlossen hatten („also nicht unter der Bedingung, wenn es mit der Bibel übereinstimmt'). Apostelgesch. 16, 4.

[2] Dieß fordert Geß (Apolog. Beiträge. 1863. S. 23) vom Princip des Glaubens. Nach ihm aber ist dieses die Stimme des Geistes allein! Vgl. Bemerkungen zum siebenzehnten Vortrag.

[3] Luc. 1, 1. Coloss. 1, 1 ff. Tit. 1, 1 ff. Philem. 1, 1 ff.

[4] Die heiligen Schriften sprechen vielmehr das Gegentheil aus. Joh. 20, 30; 21, 25. 2 Joh. 12. 3 Joh. 13. 2 Theß. 2, 14. Es konnte dieß um so weniger in der Absicht der Apostel liegen, da es ein Verbot bei den Juden war, ihre religiösen Lehren schriftlich abzufassen; nur mündliche Ueberlieferung in den Schulen und Sendschreiben zur Erläuterung doctrineller Punkte waren erlaubt. Vgl. Aberle in der Tübinger Quartalschrift. 1863. 1 ff. Nicht in der Sache an sich, sondern in den Verhältnissen lag der Anlaß, der die Predigt der Apostel in Schriftworte übergehen ließ. Cf. Euseb. Demonstr. Evang. I. 8: πολλὰ καὶ ἀγράφως. Chrysost. in II. Thessal. C. 2. „Das Christenthum ist Religion, nicht Theorie, Leben, nicht Schulweisheit. Alles ist in ihm zunächst auf das Leben berechnet, auch die Art und Weise seiner Verbreitung durch die mündliche Predigt. Die schriftliche Mittheilung ist etwas durchaus Untergeordnetes, schon die Form der meisten Schriftwerke (die Briefform) deutet dieß an.' Hagemann, Die Römische Kirche. Freiburg 1864. S. 649. „Wer das Schriftwort des N. B.,' sagt der Protestant Delbrück (Philipp Melanchthon. Bonn 1826. S. 27), „zur höchsten Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, der erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge

protestantischerseits nie bewiesen worden ist, noch bewiesen werden kann. Ja, es ist, wie Basilius [1] bemerkt, ohne die mündliche Tradition das Evangelium nur ein leerer Name, beide aber, Schrift und Tradition, bilden die Hinterlage des Glaubens, von denen diese wohl ohne jene, nie aber jene ohne diese bestand noch bestehen kann [2]. Und

---

auch nicht sein will, und, setze ich hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christenthum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt.' ‚So soll der ganze Bau der evangelischen Theologie und Kirche auf zwei Principien, dem materialen und dem formalen, Imputationslehre und Sufficienz der Bibel, beruhen, aber das materiale ist von der Exegese wie Dogmatik aufgegeben (vgl. oben II. B. 1. Abth. S. 574), und für das formale läßt sich, sowohl was die Sufficienz, als deren Bedingung, die Inspiration betrifft, auch nicht einmal der Schein eines biblischen Beweises bringen. Die Zeit wird und muß kommen, wo man diese Thatsache nach ihrem ganzen Gewicht in's Auge fassen wird.' Döllinger a. a. O. S. 439. Daniel, Theologische Controversen. Halle 1843.

[1] De spirit. sto. C. 27. Cf. Ep. 140: ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτᾶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν.

[2] Die Tradition als selbstständige Regel des Glaubens neben der Schrift betont Irenäus (l. c. III. 2): Cum ex Scripturis arguuntur (haeretici), in accusationem convertuntur Scripturarum. . . Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum custoditur in ecclesiis, provocamus eos, adversantur Traditioni, dicentes, se . . . sinceram invenisse veritatem. . . Evenit itaque, neque Scripturis jam, neque Traditioni consentire eos. Ebenso Clement. Alex. Strom. VI. p. 676. VII. p. 762. Origen. De princip. praef. n. 1. 2. IV. 9. u. bes. Vincent. Lirin. Common. C. 1. 2. ‚Wenn wir auch gar keine ausdrücklichen Zeugnisse über das Ansehen und den Gebrauch der Tradition hätten, so würde doch der Einfluß derselben auf die Glaubenslehren sich durch vielerlei Merkmale verrathen. Woher rührte sonst die sichtbare Aengstlichkeit der Lehrer bei jedem Lehrsatz, ja bei jedem Ausdruck, welche neu scheinen konnten, und die Sorgfalt, diesen Schein zu entfernen? Aus welcher andern Ursache berufen sich Bischöfe, Synoden und Glaubensbekenntnisse so oft und nachdrücklich darauf, daß sie ledig-

nicht um Ungläubige zu bekehren, wurden die Evangelien und apostolischen Briefe geschrieben, sondern zur Erläuterung oder Ergänzung der mündlichen Predigt für die bereits in der Kirche Stehenden und durch das lebendige Wort zu ihr Geführten wurden diese Sendschreiben verfaßt. So ist die Schrift in, vor und für die Kirche geschrieben, sie ist die Mutter der heiligen Schriften des Neuen Bundes, ihr Vater aber der heilige Geist.

Noch weniger aber kann der Protestantismus die Absicht der Apostel erweisen, seit Abfassung der heiligen Schriften das geschriebene Wort an die Stelle des lebendigen Lehramtes in der Kirche zu setzen. Der Geist, der den Aposteln die heiligen Schriften eingab, ist dem kirchlichen Lehramte vom Herrn verheißen [1] und waltet fort und führt so die Kirche immer ein in das Verständniß der heiligen Bücher, und durch sie einen jeden einzelnen Gläubigen. Denn „dieß", spricht der Apostel [2], „sollt ihr für das Erste wissen, daß

lich den von den heiligen und frommen Vorfahren empfangenen Glauben vortragen wollen? Woher käme sonst bei Religionsstreitigkeiten die angelegentliche Bemühung, seine eigene Meinung hinter einer Menge älterer Zeugnisse zu verschanzen und die entgegengesetzte als neu und unerhört vorzustellen? Warum gab man sich auf Kirchenversammlungen so viel Mühe, die Stellen älterer Schriftsteller zu sammeln und darnach die Entscheidung abzufassen?' Münscher, Dogmengeschichte. III. S. 132. ‚Depositum custodi,' sagt Vincentius von Lerin (Commom. C. 27), ‚id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti; res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis.' Augustin. C. Julian. II. 34: Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.

[1] Matth. 28, 20. Joh. 15, 26; 10, 7. 13. Darum legt auch Paulus auf seine mündliche Wirksamkeit mehr Gewicht. Röm. 1, 11. 1 Thessal. 3, 10.

[2] 2 Petr. 1, 20. 21.

keine Weissagung aus eigener Auslegung geschehen darf.[1] Das ist der ‚Beistand des Vaters‘, den Platon für den geschriebenen Buchstaben forderte[1], um ihn vor Mißhandlungen zu sichern. Von dem Lehramt der Kirche[2] empfängt der Gläubige die heilige Schrift, das Kind wie der Greis, der Mann des Volkes wie der Mann der Wissenschaft, wie er von ihr den gesammten Glaubensinhalt empfängt. Es ist die Kirche, die, wie sie von Anfang an das apostolische Glaubensbekenntniß und in ihm den Inhalt der Offenbarung besaß und die Gläubigen lehrte, so auch die Bibel als göttliches Buch ihnen übergibt und deren Sinn deutet. Weil sie es bezeugt, die von Anfang an mit Christus war, mit der Christus ist bis zum Ende, darum glauben sie, daß es Gottes Wort ist, was sie in diesem Buche lesen; sie forschen nicht erst, ob dem auch so sei, noch ist ihr Glaube bedingt durch die Schrift, er geht vielmehr der Schrift vorher, sie finden ihn bestätigt in der Schrift und würden diesen Glauben besitzen, wäre auch keine heilige Schrift[3]. Der Katholik weiß, daß, was er glaubt, zweihundert Millionen mit ihm glauben, in allen Sprachen, ‚mit einer Seele, einem Herzen, einem Munde‘[4], daß dasselbe die ganze Kirche bekennt vom Anfang an, daß es der Glaube aller Jahrhunderte ist

---

[1] Die Jünger, obwohl im vertrautesten Umgange mit dem Herrn, verstanden seine Worte nicht (Luc. 18, 34). Erst nach der Auferstehung öffnete er ihnen den Sinn der Schrift (Luc. 24, 45). Vgl. 2 Petr. 3, 16, wo der Apostel von den schwer zu verstehenden Stellen in den Briefen Pauli spricht, welche manche Leser in ihrem Unverstand zu ihrem eigenen Verderben entstellen.

[2] Dieses ist Regula fidei proxima, Schrift und Tradition Regula fidei remota; diese werden nur durch jenes dem Einzelnen unfehlbar vermittelt.

[3] Nach 1 Cor. 5, 9 und Col. 4, 16 sind zwei Briefe Pauli nicht auf uns gekommen und waren schon in der alten Kirche nicht mehr bekannt.

[4] Iren. l. c. I. 10, 2.

von Adam bis Christus — während der Protestant von dem Grundsatze ausgeht: diese Alle können irren. Und wie weit auch der Einzelne fortschreiten mag in der Erkenntniß und im Verständniß der heiligen Schrift; immer bleibt doch unerschütterlich der Grundsatz, den Augustinus[1] ausgesprochen: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht das Ansehen der katholischen Kirche mich dazu bewegte. Dieser Glaube ist es, diese volle, rückhaltlose Hingabe an die Kirche, die Mutter des Glaubens, was das Wesen des Christenthums ausmacht. „Dein Glaube hat dich gerettet, spricht der Herr, nicht Bibelkunde‘ [2].

Daher die unwandelbare, zweifellose Gewißheit des katholischen Glaubens, der nur in und durch die Kirche möglich ist. „Ich habe nie,‘ spricht der hl. Basilius[3], „in meinem Glauben gewechselt; was ich in der Kindheit geglaubt, das hat sich im Laufe der Jahre mehr und mehr

---

[1] C. Ep. Fundam. C. 5. Darum kann nicht, wie Martensen (Christl. Dogmatik S. 26. 322) meint, die heilige Schrift der volle Ersatz für die abgeschiedenen Apostel sein, abgesehen davon, daß, wie Kahnis (a. a. O. I. S. 654) zugibt, ‚die Apostel nur auf besondere Veranlassung das mündliche Wort durch das Schriftwort zu ergänzen gesucht hatten, und die Basis der Kirche bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts (!?) die Tradition war.‘ Aber eben so wenig beanspruchen, wie dort behauptet wird, die Nachfolger der Apostel gleiche Würde mit ihnen als Begründer der Kirche und inspirirte Organe der Offenbarung.

[2] Tertullian. Praescript. C. 14. Nobis (sagt er ein anderes Mal, ibid. C. 8) curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post evangelium. Und Hilarius (Ad Constant. II. 9): Memento neminem haereticorum esse, qui se non secundum Scripturas praedicare ea, quibus blasphemat, mentiatur. . . Omnes Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur. . . Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo.

[3] Ep. CCXXIII. „Kaum ein einziger Mensch außerhalb des Schooßes der katholischen Kirche wagt es jetzt, über religiöse Dinge zu sprechen, als sei er der Wahrheit völlig gewiß.‘ Quarterly Review. 1837. p. 221.

in mir bestärkt. Ohne von einer Meinung zur andern zu schwanken, habe ich nur immer vollständiger gesucht einzusehen, was mir von Anfang an von meinen Eltern ist mitgetheilt worden. Wie das Samenkorn, so klein es auch war, heranwächst, aber immer an und für sich dasselbe bleibt und seine Natur nicht verändert, so ist auch mein Glaube herangewachsen. Und dieß ist keine Aenderung, wo man vom Schlechten zum Bessern übergeht, sondern es ist nur die Vollführung des schon begonnenen Werkes und Bestätigung des Glaubens durch hellere Erkenntniß.' ‚In der Kirche,' sagt Irenäus [1], ‚ist die unerschütterliche Glaubensregel, die wir in der Taufe empfangen haben.' Christus fordert Glauben an seine göttliche Person, denn der Glaube ist der Weg, auf dem der Welt das Heil werden soll [2]. Den Glauben an ihre Predigt fordern einstimmig die Apostel [3], ohne den es nicht möglich ist, Gott zu gefallen [4]. Nun denn, sollte der Weg zur Wahrheit für uns ein anderer sein, als er es denen war, die zu Christi und der Apostel Zeit gelebt? Sollte diese Art und Weise des christlichen Unterrichts sich geändert haben, die so oft gerade in den heiligen Schriften uns vorgehalten wird, die so innig und so wesentlich mit der geoffenbarten Wahrheit selbst zusammenhängt? Wenn von der heiligen Schrift je länger desto mehr und umfassender Gebrauch gemacht wurde, so hängt dieses mit der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums und mit dem Umsichgreifen und Ueberwuchern der Häresieen zusammen, begründet aber keinen wesentlichen Unterschied in dem Formalprincip, dessen Auffassung und Anwendung. Man wende nicht ein, daß bald nach dem Hingange der Apostel deren Schriften

[1] C. Haeres. I. 1 seqq.
[2] Marc. 16, 14. Joh. 6, 29.
[3] 1 Joh. 5, 1. 4. 5. 1 Petr. 1, 5. 8.
[4] Hebr. 10, 38; 11, 12.

ein Gemeingut der Kirche wurden, demnach bestimmt, das Verständniß des Wortes Gottes zu vermitteln. Denn wer aber was vermittelte nun das Verständniß dieser Schriften? Je mehr die Kirche von ihrem Ursprunge zeitlich sich entfernte, je verschiedenartiger im Vergleich mit den ursprünglichen die geistigen Verhältnisse und Bewegungen sich gestalteten, desto dringender wurde für sie das Festhalten an dem Traditionsprincip, desto weniger konnte sie daran denken, in der Schrift die sich selbst genügende Quelle des christlichen Glaubens zu erkennen[1]. Wo haben die Apostel auch nur ein einziges Mal darauf hingewiesen, daß statt der lebendigen Autorität des Lehramtes in Zukunft die eigene Forschung eintreten sollte[2]?

Gerade das Gegentheil berichtet uns die Schrift. „Was du gehört hast vor vielen Zeugen,“ schreibt Paulus[3], „das theile gläubigen Männern mit, welche tauglich sind, auch Andere zu lehren.“ Er belehrt uns, daß der Glaube vom Hören stammt, das Hören aber von der Predigt, die Predigt aber durch Den, der rechtmäßig gesandt ist[4]. Er spricht von Hirten und Lehrern[5], die Christus eingesetzt hat in seiner Kirche, um durch ihre Thätigkeit Alle zu erhalten in der Einheit des Glaubens, damit sie nicht „umherirren, getrieben von jedem Wind falscher Lehren“. Bezeichnend sagt der Protestant Martensen[6]: „Wenn der

---

[1] Vgl. Kuhn, Tübinger Quartalschrift 1858. S. 422 ff.

[2] Jene, welche zu Beröa in der Schrift forschten, „ob es sich so verhielte“ (Apostelgesch. 17, 11), waren Juden, nicht Christen, die dem Beweise Pauli, hergenommen aus der Erfüllung der Weissagung, folgten. Es handelte sich hier lediglich um die motiva credibilitatis, keineswegs aber um den Grund des Glaubens. Die Schrift selbst aber, sowie den Glauben an den Messias hatten sie durch die Autorität der Synagoge. Vgl. Bemerkungen zum siebenzehnten Vortrag.

[3] 2 Tim. 2, 1; 1, 13.

[4] Röm. 10, 14. [5] Ephes. 4, 11. 1 Cor. 12, 28.

[6] Die christl. Taufe. Gotha 1860.

Glaube von der Predigt kommt, woher kommt denn die christliche Predigt selbst? Alle Secten behaupten doch, daß sie in Christi Namen kommen, daß ein jeder Prediger sich einer Sendung bewußt sein müsse. Aber wie soll der Prediger Christi Organ sein können, wenn er nicht schon einverleibt ist dem Organismus Christi oder der Kirche? Nur durch das Ganze bezieht sich Christus auf die Einzelnen [1] und jede wahre Gemeinschaft mit Christo ist nur eine Gemeinschaft mit ihm als dem Haupte des Leibes, d. i. der Kirche; die wahre Predigt kann also nur diejenige sein, die von Christus ausgeht durch die Kirche [2]. Es muß

[1] Aehnliches gilt auch auf natürlichem Gebiete. Der Staat, sagt Aristoteles, ist von Natur früher, als der Einzelne; denn das Ganze ist nothwendig früher, als der Theil. Polit. I. 1, 11. Richtig bemerkt Dr. Lazarus: Von dem Einzelnen schlechthin als einem für sich allein stehenden Wesen zu reden, ist nur eine wissenschaftliche Fiction, welche erst durch den Zweck irgend einer Betrachtung gerechtfertigt werden muß. Denn thatsächlich erscheint der Einzelne in jeder Ausbildung und Darstellung seines inneren Lebens durch die Gesammtheit bedingt und von ihr abhängig.

[2] Dieser Grundsatz macht den Protestantismus von vorn herein unmöglich, darum läugnet ihn Thomasius und behauptet (a. a. O. S. 386): „Erst Christus und der Glaube, welchen das Wort von ihm wirkt, dann die Wirkung der Kirche. Habe ich Christum im Glauben, so habe ich in ihm Gemeinschaft mit Allen, die ihm angehören." Aber woher denn das Wort, woher der Glaube? Richtig sagt dagegen Perthes (a. a. O. S. 210): „Für die Gemeinschaft der Christen ist die Kirche, wie für die Nation der Staat, eine Nothwendigkeit. Wer gibt den Zweien oder Dreien, die sich in des Herrn Namen versammeln und die Kirche bilden sollen, die Sicherheit, ja nur die Möglichkeit, sich in seinem Namen zu versammeln? Doch wohl nur eine vorangegangene Lehre. Wie ist das constitutive innere Princip, welches die Kirche bildet, zu erlangen? Doch nur durch Mittheilung und Heranbildung. Wer soll aber die Wahrheit lehren und zu ihr heranziehen? Das kann für die Gesammtheit der Menschen nicht durch Einzelne, sondern nur durch eine Anstalt geschehen, die eben die Kirche ist. . . Ist die Bibel genug, um in Jedermanns Händen Jeden zum Christen zu bilden? Nun wohlan, so lehre

als allgemeine Grundforderung aufgestellt werden, daß Keiner hervortrete als Privatorgan Christi, sondern daß er rede aus dem von Christo gestifteten, in der Geschichte sich entwickelnden Gemeinleben. Eben hierin besteht der Irrthum der Secten, daß sie sich vereinigen wollen mit Christo mit Vorbeigehung der Kirche, des großen historischen Mittelgliedes. Die Individuen stehen hier nur in einem Privatverhältniß zu Christo ... Die Predigt geht ihnen nur aus von den Individuen, denn sie kennen nicht die Kirche als Voraussetzung der Individuen. Die Secten wollen das Ganze hervorbringen durch eine atomistische Zusammensetzung der Theile, da es doch eben das Geheimniß des Organismus ist, daß das Ganze den Theilen vorangeht. Anstatt die Kirche zu betrachten als die heilige Mutter des Glaubens, betrachten die Secten sie ausschließlich als ein Produkt aus dem Glauben des Individuums. Der wahre Anfang kommt nur dadurch zu Stande, daß die Kirche sich selbst einen Anfang gibt im Individuum, daß das große Gemeinleben sich hineinpflanzt in's Einzelleben ... Da der Herr selbst auf Erden wandelte, war der Glaube der Jünger in der tiefsten und reinsten Bedeutung des Wortes ein Autoritätsglaube, weil Christus selbst des Glaubens Begründer war. Diese Genesis des Glaubens muß im Wesentlichen sich wiederholen in allen nachfolgenden Geschlechtern, da die Heilsordnung für diese nicht eine wesentlich andere sein kann als für die ersten Jünger.'

man alle Kinder lesen, gebe jedem eine Bibel und halte darauf, daß es dieselbe lese und prüfe und sich die Resultate ziehe für das Leben; mehr aber darf man nicht thun, denn jedes Mehr wäre unprotestantisch!" So bleibt nur ein Dilemma: Entweder Glaube, dann aber eine Lehrautorität, oder Subjectivismus in rationalistischer oder pseudomystischer Weise. Ein Drittes ist nicht möglich.

Noch schärfer spricht sich der reformirte Dr. Nevin[1] aus: „Es ist durchaus nicht möglich, an eine wirkliche Kirche zu glauben, ohne in ihr zugleich auch die fortwährende Gegenwart des göttlichen Lebens der Menschwerdung anzuerkennen, nicht als eine todte, eintönige Ueberlieferung, sondern als einen organischen Lebensproceß, durch alle Zeitalter existirend. Der Natur der Sache nach muß daher das Einzelne vom Allgemeinen, der Theil vom Ganzen abhängig sein. Daher die Idee der kirchlichen Autorität und vernünftigen Tradition. Der Glaube an einen realen in der Kirche fortwährend gegenwärtigen und durch sie als sein Organ sich bethätigenden Christus macht es für die Christen unmöglich, die Kirche der Vergangenheit und Gegenwart zu verachten. Dagegen gehört es zum innersten Wesen der Secten, sich selbstgefällig auf ihr Privaturtheil und ihre individuelle Freiheit zu steifen und mit vornehmer Geringschätzung auf das ganze kirchliche Alterthum herabzublicken.... Das Christenthum ist für sie nur ein übernatürliches Herabfallen des Lebens auf das einzelne Subject. Das so aufgestellte Princip rechtfertigt endlose Spaltungen'[2]. ‚Wohl,' spricht Augustinus[3], ‚erklären alle Häretiker, sie hätten ihre Lehre von Christus und den Aposteln her, und verleumden die katholische Kirche, weil sie Allen, die zu ihr kommen, den Glauben gebietet; sie aber legten kein Joch des Glaubens auf, sondern schlössen auf die Quelle der Lehre. Das versprechen sie aber ohne es leisten zu können, und täuschen auf diese Weise durch den Namen Vernunfteinsicht die Menge. Denn wenn der Seele Vernunfteinsicht

[1] Vgl. Studien und Kritiken. 1849. II. S. 989.

[2] Deßwegen erklärte Thomas Münzer den Reformatoren gegenüber mit Recht: wenn Gott durch ein Buch die Welt hätte belehren wollen, so hätte er ja nur eine Bibel vom Himmel können fallen lassen.

[3] De util. cred. IX. 25.

versprochen wird, so freut sie sich naturnothwendig, empfängt aber nur schädliches Gift, statt gesunder Speise. Denn ohne die wahre Religion wird Niemand zur rechten Einsicht, und ohne ein gewichtiges Gebot der Autorität kann Niemand zur wahren Religion gelangen.[1]

Darum war niemals die individuelle, bloß von eigener Einsicht geleitete Forschung in der Schrift der Weg zum Glauben. Vielmehr eilte, wer nach dem Glauben verlangte, zur Kirche hin, von ihr empfing er das Glaubenssymbol, das er, von der Autorität der Kirche geleitet, annahm und bekannte, und mit dem Symbolum gab diese ihm die heilige Schrift zugleich mit deren Deutung[1]. Ohne die Kirche und den in ihr lebenden Geist ist und bleibt die Bibel nur eine Grabschrift in Hieroglyphen, über deren Inhalt und Sinn man streitet, wie über jene von Aegypten. Darum erwiederte Melanchthon in seinen letzten Lebensjahren einem Theologen, der ihn fragte, warum er gewisse Bestimmungen über das Abendmahl, die er früher selbst unterschrieben, jetzt nicht mehr billige: „Ich habe Vieles geschrieben, womit ich jetzt nicht mehr übereinstimme. Meint ihr, ich habe innerhalb dreißig Jahren keinen Fortschritt gemacht?“ Wie ganz verschieden dieser Fortschritt von jenem des Vincentius von Lerin und des hl. Basilius! Und ist principiell der Fortschritt des Melanchthon verschieden von dem Fortschritte eines Strauß und der Mitglieder des „Protestantentages“, die von denselben Grundsätzen ausgegangen sind?

So stehen wir denn an der Fundamentalfrage, auf welche alle Gegensätze zwischen katholischer Kirche und Protestantismus schließlich und nothwendig zurücklaufen, der Frage nach der Autorität der Kirche. Ist die Kirche die unmittelbare, nächste Regel und Norm, welche den Einzelnen den Offenbarungsinhalt übermittelt und verbürgt,

---

[1] Vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten. B. XI. S. 49.

oder ist es der Einzelne, der unabhängig von der Kirche seinen Glauben gewinnt?

Im Princip ist die Frage bereits beantwortet, da wir die Aufgabe der von Christus gestifteten Kirche[1], sowie die Falschheit, ja Unmöglichkeit der Durchführung des Grundsatzes: die Schrift allein, nachgewiesen haben. Doch die Bedeutung dieses Gegenstandes und die unermeßliche Tragweite aller Consequenzen, die hieraus sich ergeben, fordern eine eingehende Darlegung des Grundes, auf welchem die Autorität der Kirche in dem Gebiete des Glaubens beruht.

„Ich weiß nicht,‘ sagt de Maistre[2], ‚ob man es bei dieser großen Frage, wie bei so vielen andern, gehörig beachtet hat, daß die theologischen Wahrheiten nichts sind, als allgemeine Wahrheiten, geoffenbart und als göttliche anerkannt in der geistlichen Sphäre, so daß man keine angreifen mag, ohne ein Weltgesetz anzugreifen.‘ In der Frage über die Autorität hat obiger Ausspruch seine vollste Wahrheit. Wie kein Christenthum ohne Kirche, so keine Kirche ohne Autorität; hat aber Christus eine Kirche gewollt, dann hat er keine andere gewollt, als eine mit hinreichender Autorität ausgerüstete Kirche[3]; denn nur so mag sie ihre Aufgabe erfüllen als Hirtin der Völker und Lehrerin der Wahrheit für alle Zeit. Ohne Autorität keine Kirche, ohne Kirche kein Christenthum. Indem wir diese beiden Ideen in die innigste Wechselbeziehung zu einander setzen, so daß ohne Autorität keine Kirche, ohne Kirche keine Autorität denkbar ist, haben wir nur einen Grundsatz für alle socialen Bildungen in der Menschenwelt ausgesprochen und auf die

---

[1] Vgl. oben S. 75 ff.

[2] Vom Papst. Deutsch von Lieber. S. 1.

[3] Darum ist die Frage nach dem wahren Glauben und der wahren Kirche nichts Anderes, als die Frage nach der wahren Autorität. Denn der Glaube ruht nur auf ihr.

Sphäre des übernatürlichen Lebens angewendet. Die Autorität ist das höchste Socialprincip. Autorität mit der ihr entsprechenden Pflicht des Gehorsams ist das Band der Geister, ist der Herzschlag einer jeden Gemeinschaft, von wo Einheit und gesundes Leben ausgeht, ist das constitutive und regulative Princip jeder Gesellschaft von dem engen Kreise der Familie, die gehalten und getragen wird durch die Autorität der väterlichen Gewalt, bis zu den Millionen Bürgern eines Weltreiches, die alle zur Einheit verbunden sind durch das Band des Gesetzes, das von einer obersten Gewalt ausgeht, einer souveränen Autorität, die Alle richtet und selbst von Niemanden gerichtet wird. Nimm hinweg diese Autorität, und nie wird sich ein socialer Verband bilden können, die mächtigste Gemeinschaft fällt in Anarchie, löst sich auf in tausend Atome. Darum hat die Menschheit nie die Autorität geläugnet; ihre innerste Natur verlangt nach dem socialen Leben, da nur in der Gesellschaft und durch diese der Einzelmensch sich entwickeln und zu einem wahrhaft menschlichen Dasein vollenden kann. Es hat die Welt sich getheilt in den Fragen nach dem obersten Grund der Autorität, nach ihren Trägern, den Formen, in welchen, den Gesetzen, nach welchen dieselbe geübt werden soll — aber die Autorität selbst hat sie nie geläugnet. Nun denn, konnte Christus der erhabensten Gemeinschaft, dem weltumspannenden Reiche, das da ist seine Kirche, das verweigern, was die Lebensbedingung ist für jedes wahrhaft menschliche Zusammenleben? Er, der den Menschen in allen natürlichen Verhältnissen seines Lebens an die Gesellschaft hingewiesen hat [1], weil er nur in ihrem Schooße sich physisch und geistig entwickeln und schützen kann, sollte er, sich selbst wider-

[1] Der Mensch, sagt Aristoteles (Polit. I. 1, 9), ist von Natur (φύσει) ein sociales Wesen (ζῶον πολιτικόν), angelegt und bestimmt für das Gemeinleben.

sprechend, ihn in seinem höchsten, wahren und eigentlichen Leben lediglich auf sich allein gestellt und zur Isolirung bestimmt haben? Christus, der als wahrer Mensch unter Menschen gewandelt und in göttlicher aber zugleich wahrhaft menschlichen Weise das Werk der Erlösung vollbracht hat, der gekommen ist, die Zerstreuten zu sammeln — sollte er seinem Werke das energische Princip der Einigung nicht mitgegeben, vielmehr die Anarchie gesetzt haben statt der Ordnung, den Zwiespalt statt der Einheit? Hat Christus eine Kirche gewollt, so hat er nicht einen Rumpf gewollt ohne Haupt, nicht eine Gemeinde ohne gemeindebildendes Princip, nicht Schafe ohne Hirten; vielmehr wollte er eine Heerde mit dem Hirten, eine Familie mit dem Familienvater, eine sichtbare Kirche mit einem sichtbaren Haupte, d. i. ausgerüstet mit Autorität [1].

Und es konnte auch gar nicht anders sein. Denn ohne Autorität, welche auf dem einfachsten, sichersten und kürzesten Wege des Glaubens [2] die geoffenbarte Wahrheit Allen

[1] Bekanntlich hat man, um sich der Unterordnung unter die päpstliche Gewalt zu entschlagen, schon in der Reformationszeit und neuerlich wieder die Phrase gewählt: Wir erkennen nur Christum als Haupt unserer Kirche an. Damit wollte man offenbar sagen, oder man hat wenigstens in unabweisbarer Consequenz gesagt: Es soll und darf kein irdisches Amt, keinen Dienst der obersten Kirchenleitung geben. Für die Leitung einzelner Gemeinden oder Localkirchen, allenfalls auch für die Leitung einzelner kirchlichen Abtheilungen soll es Aemter und irdische Träger derselben geben, aber für die Leitung der Gesammtkirche darf kein Amt und kein Träger desselben existiren. Dieser Platz muß stets leer sein. So hatten die Manichäer in ihrem Versammlungssaale den stets leer stehenden Lehrstuhl, Bema, für ihren unsichtbaren Herrn und Meister hingestellt. Sagt also eine Genossenschaft: Nur Christus ist uns das Haupt der Kirche, so heißt das mit anderen Worten: Die Trennung und Isolirung der Kirche ist uns Princip, ist der normale Zustand. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 29.

[2] Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec

vermittelt, ohne Unterschied des Ortes, der Zeit, des Alters und der Bildungsstufe wäre die Menschheit auch nach Christi Erscheinen auf Erden nicht weniger arm, nicht weniger der Wahrheit ferne, hingegeben allem Zweifel und jedem Wind der Lehre, als sie es war ohne die Offenbarung. Es hat der ältere und neuere Protestantismus ebenso wie wir den Läugnern der Offenbarung gegenüber auf die Nothwendigkeit einer positiven Belehrung des menschlichen Geschlechts durch Gott hingewiesen, weil nur so ein jeder leicht, schnell, ohne Furcht der Täuschung, ohne Beimischung von Irrthum zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit gelangt [1]. Aber ‚die Genesis des Glaubens muß im Wesentlichen sich wiederholen in allen nachfolgenden Geschlechtern, da die Heilsordnung für diese nicht eine wesentlich andere sein kann als für die ersten Jünger' [2]. Wie diese sich hingaben an die lebendige Autorität seiner göttlichen Persönlichkeit, um von ihm ‚Worte des Lebens zu empfangen', so muß fort und fort der Glaube an die Thatsache der Offenbarung in

---

inquisitione post Evangelium. Tertullian. Praescript. C. 7. C. 14: Fides in regula posita est, . . . exercitatio autem (scripturarum) in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti.

[1] I. B. 2. Abth. S. 89. So sagt Calvin (Instit. relig. christ. I. 6, 1): Ergo, quamquam hominum ingratitudinem satis superque omni patrocinio spoliat fulgor ille, qui in coelo et in terra omnium oculis ingeritur: — aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret ad salutem. Und Luthardt (Apologet. Vorträge. Leipzig 1864. S. 116): ‚Zu dieser natürlichen Offenbarung muß auch eine positive historische hinzutreten; denn es ist ein natürliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, daß er für seine höchsten Wahrheiten, auf denen der ganze Bau seines sittlichen Lebens beruht, noch eine höhere Autorität, eine göttliche Bestätigung fordert, damit er derselben unzweifelhaft gewiß sei.'

[2] Martensen a. a. O.

Christo, wie die Aneignung ihres Inhaltes nur in der Hingabe an die lebendige Autorität in der Kirche, die er an seiner Statt gesendet, sich vollziehen. Mit Recht; denn ein jedes Reich wird durch dasselbe Princip erhalten, durch das es gegründet wurde [1]. Und dieß um so mehr, als dieser Inhalt, dem Gebiete des Uebernatürlichen und Geheimnißvollen angehörend, hinausreicht über die Sphäre des menschlichen Geistes, darum nur durch Gottes Geist, der waltet in der Kirche, nicht aber ‚durch eigene Auslegung'.[2] gewonnen werden kann. Wir sagen: eine lebendige Autorität; denn ein todtes Gesetzbuch hat noch keinen Staat gegründet und wird ihn nicht einen Tag erhalten. Die Bibel allein ist ohne Kirche keine Autorität [3], sie selbst

[1] Cf. Sallust. Bell. Catilin. C. 2. ‚Man hielt sich,' bekennt Neander (a. a. O. I. S. 76), ‚gewohnter Weise vorzüglich an die mündliche Ueberlieferung.' Cf. Polycarp. Ad Philipp. C. 7. Ignat. ap. Euseb. H. E. III. 20. (Pseudo) Clement. Recognit. VIII. 37. X. 42. und die ganze Schrift des Irenäus C. Haeres., wie des Tertullian De praescriptione. ‚Omne genus,' sagt Letzterer (C. 20), ‚ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot et tantae Ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et omnes Apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio panis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio C. 21: Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulla doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis.'

[2] 2 Petr. 1, 20.

[3] Darum sagt Tertullian von den Häretikern (Praescript. C. 9), sie seien ‚sine certae interpretationis gubernaculo'. Dieß war das ‚κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν', ‚praedicatio ecclesiastica'. Vgl. Justin. Apolog. I. 61. Iren. C. Haeres. I. 9, die ‚regula' des Tertullian. Da die Bibel in der Kirche, aus der Kirche und für die Kirche ist, so haben die Häretiker weder ein Recht auf sie, noch können sie aus ihr Beweise gegen die Kirche entnehmen. Sie erklären daher auch die Bibel nicht, sondern entstellen sie nur. Tertullian. l. c. C. 37. 38. Clement. Strom. VII. p. 757. Ohne Bibelmiß-

bedarf vielmehr das Zeugniß der kirchlichen Autorität, durch welche allein ihr innerer Werth und ihre Bedeutung an sich Geltung und unbezweifelbares Ansehen für uns empfängt.

Ohne Autorität keine Kirche. So tief ist das Bedürfniß der Autorität in der Natur des Menschen gegründet, daß gerade der Protestantismus, wiewohl er sie in der Theorie verwarf, in der Wirklichkeit sie nicht bloß zuließ, vielmehr in der despotischsten Weise zur Anwendung brachte. Sein Princip: ‚die Bibel allein' diente eben nur dazu, den Abfall von der Kirche zu rechtfertigen; es erwies sich aber zur Bildung einer neuen kirchlichen Gemeinschaft nicht bloß als völlig unbrauchbar, sondern mußte vielmehr sich feindselig denen gegenüber gestalten, die es zuerst aufgestellt hatten. Luther entwirft den Katechismus seiner Lehre und verflucht Jeden ‚als Satansdiener', der anders glaubt, als er [1]; Calvin verfolgt mit Geld-, Leibes- und Lebensstrafen den, der es wagt, anderer Meinung zu sein, als er; die verschiedenen Fractionen im Protestantismus haben ihre Bekenntnißschriften entworfen und ihre Prediger eidlich auf dieselben verpflichtet [2].

brauch hätten sie ja überhaupt ihre Meinungen nicht aussinnen können. Tertullian. l. c. C. 39. Weil die Häretiker ihre menschlichen Satzungen der kirchlichen Tradition entgegenstellen, darum verschließen sie sich den Zugang zu dem Schriftverständniß (Clement. l. c. p. 762. 764), während der ächte Bibelforscher von dem Glauben ausgeht, den er in der Kirche ‚gelernt' hat (l. c. p. 759).

[1] Bei Walch XVII. S. 1907.

[2] Daher die im Protestantismus nicht zu lösende Streitfrage über Symbolzwang, ‚die Autorität des papiernen Papstes'. Man hat den Ausweg erfunden, der Prediger sei verpflichtet, nach dem Symbol zu lehren, nicht aber, an dasselbe zu glauben. Vgl. Augsb. Allg. Zeitung, 1867, Nr. 141. So wahr es ist, daß ohne Symbol kein kirchliches Gemeinleben denkbar ist, eben so wahr ist es, daß im Protestantismus der Symbolzwang keine Berechtigung hat. ‚Das Recht,

‚Es sind zwei Hauptergebnisse der Reformation,‘ sagt

---

das zu untersuchen, was man glauben müsse, ist die Grundlage des Protestantismus. Die ersten Reformatoren glaubten, die Herculessäulen des menschlichen Geistes an ihren eigenen Einsichten aufrichten zu können. Aber sie hatten Unrecht, sie, die in der katholischen Religion jede Autorität dieser Art verwarfen.‘ Staël, De l'Allemagne. IV. Chap. 2. ‚Bedarf es noch weiterer Ausführung, daß unsere Kirche zerfressen und zernagt wird von dem Bann des Subjectivismus, der auf ihr lastet? Und woher das? Weil man ihr in dem Glauben des Individuums ein rein und baar subjectives Princip gegeben hat. Die Darstellung eines kirchlichen Lebens wird so atomisirt, die Darstellung eines kirchlichen Bekenntnisses ist von solchem Princip aus vollends unmöglich.‘ Hengstenberg a. a. O. 1867. S. 543. ‚Es war einmal,‘ sagt Baur (Die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen, 1838), ‚in dem Bewußtsein des Geistes von der Objectivität des Dogma's ein so gewaltiger Riß geschehen, daß der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjectivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wieder frei gemacht hatte.‘ Das Formalprincip des Protestantismus widerstrebt jeder Kirchenbildung und wirkt seiner innersten Natur nach auflösend auf alle kirchliche Gemeinschaft ein. Daher die Resultatlosigkeit aller Versammlungen, wo man entweder eine äußerst dehnbare, zu nichts verpflichtende Phrase als Einheitsprincip der Confession aufstellt, oder in Widerspruch mit sich selbst geräth. ‚Was ist in der großen Generalsynode von Berlin in den Forderungen an den zum geistlichen Amt Berufenen als Vorschrift hingestellt worden? Er soll weder seine Meinung noch Menschensatzung, sondern allein die heilige Schrift zum Richtmaß seiner Lehre nehmen. Er soll in Einigkeit mit den Bekenntnissen der allgemeinen Christenheit und den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche bleiben. Ist dieß aber irgendwie auch nur mit dem einfachsten Denkgesetze vereinbar? Die erste Forderung, verbunden mit der zweiten, weist ihn an, daß er seine Auslegung der heiligen Schrift zum alleinigen Richtmaß der Lehre nehme, und die letzte verlangt, daß er bei der bereits vor 300 Jahren gefundenen Auslegung beharre!‘ Radowitz, Gespräche aus der Gegenwart in Staat und Kirche. III. S. 153. Ueber diesen vom Wesen des Protestantismus untrennbaren inneren Widerspruch zwischen dem katholisch orthodoxen Kirchenprincip ‚und der wahren evangelischen Freiheit‘ vgl. Strauß, Leben Jesu, Schluß. Berlin. Protest. Kirchenzeitung v. 12. Aug. 1854. ‚Wunderbar nimmt

Glaube von der Predigt kommt, woher k
christliche Predigt selbst? Alle Secten beha
sie in Christi Namen kommen, daß ein je
einer Sendung bewußt sein müsse. Aber n
diger Christi Organ sein können, wenn er
verleibt ist dem Organismus Christi o
Nur durch das Ganze bezieht sich Christ
zelnen [1] und jede wahre Gemeinschaft mit
eine Gemeinschaft mit ihm als dem Haupte
der Kirche; die wahre Predigt kann also n
die von Christus ausgeht durch die Kir

---

[1] Aehnliches gilt auch auf natürlichem Gebiete.
Aristoteles, ist von Natur früher, als der Einzelne
ist nothwendig früher, als der Theil. Polit. I. 1, 11
Dr. Lazarus: Von dem Einzelnen schlechthin als ei
stehenden Wesen zu reden, ist nur eine wissenscha
welche erst durch den Zweck irgend einer Betrachtung g
muß. Denn thatsächlich erscheint der Einzelne in jede
Darstellung seines inneren Lebens durch die Gesamm
von ihr abhängig.

[2] Dieser Grundsatz macht den Protestantismus vo
möglich, darum läugnet ihn Thomasius und behauptet
„Erst Christus und der Glaube, welchen das Wort von
die Wirkung der Kirche. Habe ich Christum im Glaub
ihm Gemeinschaft mit Allen, die ihm angehören." Abe
Wort, woher der Glaube? Richtig sagt dagegen P
S. 210): „Für die Gemeinschaft der Christen ist di
die Nation der Staat, eine Nothwendigkeit. Wer gibt
Dreien, die sich in des Herrn Namen versammeln und
sollen, die Sicherheit, ja nur die Möglichkeit, sich in s
versammeln? Doch wohl nur eine vorangegangene Le
constitutive innere Princip, welches die Kirche bildet, zu
nur durch Mittheilung und Heranbildung. Wer soll a
lehren und zu ihr heranziehen? Das kann für
der Menschen nicht durch Einzelne, sondern nur durch
schehen, die eben die Kirche ist. . . Ist die Bibel genu
manns Händen Jeden zum Christen zu bilden? Nun

sprechend, ihn in seinem höchsten, wahre
Leben lediglich auf sich allein gestellt und
stimmt haben? Christus, der als wah
Menschen gewandelt und in göttlicher a
haft menschlicher Weise das Werk der G
hat, der gekommen ist, die Zerstreuten zu
er seinem Werke das energische Princip
mitgegeben, vielmehr die Anarchie gesetzt
Ordnung, den Zwiespalt statt der Einhei
eine Kirche gewollt, so hat er nicht ein
ohne Haupt, nicht eine Gemeinde ohne
Princip, nicht Schafe ohne Hirten; vielm
Heerde mit dem Hirten, eine Familie m
vater, eine sichtbare Kirche mit einem sichtb
ausgerüstet mit Autorität [1].

Und es konnte auch gar nicht anders
Autorität, welche auf dem einfachsten, sicher
Wege des Glaubens [2] die geoffenbarte

---

[1] Bekanntlich hat man, um sich der Unterordn
liche Gewalt zu entschlagen, schon in der Reforma
lich wieder die Phrase gewählt: Wir erkennen nur
unserer Kirche an. Damit wollte man offenbar sa
wenigstens in unabweisbarer Consequenz gesagt: E
irdisches Amt, keinen Dienst der obersten Kirchenlei
Leitung einzelner Gemeinden oder Localkirchen, all
Leitung einzelner kirchlichen Abtheilungen soll es
Träger derselben geben, aber für die Leitung der
kein Amt und kein Träger desselben existiren. Di
leer sein. So hatten die Manichäer in ihrem Ver
stets leer stehenden Lehrstuhl, Bema, für ihren unsi
Meister hingestellt. Sagt also eine Genossenschaft
uns das Haupt der Kirche, so heißt das mit an
Trennung und Isolirung der Kirche ist uns Princ
Zustand. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 29.

[2] Nobis curiositate opus non est post Chr

bedarf vielmehr das Zeugniß der kirchlichen Autorität, durch welche allein ihr innerer Werth und ihre Bedeutung an sich Geltung und unbezweifelbares Ansehen für uns empfängt.

Ohne Autorität keine Kirche. So tief ist das Bedürfniß der Autorität in der Natur des Menschen gegründet, daß gerade der Protestantismus, wiewohl er sie in der Theorie verwarf, in der Wirklichkeit sie nicht bloß zuließ, vielmehr in der despotischsten Weise zur Anwendung brachte. Sein Princip: ‚die Bibel allein' diente eben nur dazu, den Abfall von der Kirche zu rechtfertigen; es erwies sich aber zur Bildung einer neuen kirchlichen Gemeinschaft nicht bloß als völlig unbrauchbar, sondern mußte vielmehr sich feindselig denen gegenüber gestalten, die es zuerst aufgestellt hatten. Luther entwirft den Katechismus seiner Lehre und verflucht Jeden ‚als Satansdiener', der anders glaubt, als er [1]; Calvin verfolgt mit Geld-, Leibes- und Lebensstrafen den, der es wagt, anderer Meinung zu sein, als er; die verschiedenen Fractionen im Protestantismus haben ihre Bekenntnißschriften entworfen und ihre Prediger eidlich auf dieselben verpflichtet [2].

---

brauch hätten sie ja überhaupt ihre Meinungen nicht aussinnen können. Tertullian. l. c. C. 39. Weil die Häretiker ihre menschlichen Satzungen der kirchlichen Tradition entgegenstellen, darum verschließen sie sich den Zugang zu dem Schriftverständniß (Clement. l. c. p. 762. 764), während der ächte Bibelforscher von dem Glauben ausgeht, den er in der Kirche ‚gelernt' hat (l. c. p. 759).

[1] Bei Walch XVII. S. 1907.

[2] Daher die im Protestantismus nicht zu lösende Streitfrage über Symbolzwang, ‚die Autorität des papiernen Papstes'. Man hat den Ausweg erfunden, der Prediger sei verpflichtet, nach dem Symbol zu lehren, nicht aber, an dasselbe zu glauben. Vgl. Augsb. Allg. Zeitung, 1867, Nr. 141. So wahr es ist, daß ohne Symbol kein kirchliches Gemeinleben denkbar ist, eben so wahr ist es, daß im Protestantismus der Symbolzwang keine Berechtigung hat. ‚Das Recht,

Guizot; ‚erstens die Vervielfältigung der Secten, die

---

es sich aus, wenn im Ordinationsformular der Ordinand auf die Schriften des A. u. N. B. verpflichtet wird, und er bringt in Bezug auf den Umfang der Schrift je nach der Energie, mit der sein Lehrer auf der Hochschule in den kanonischen Büchern gemäht hat, einen größeren oder geringeren Bruchtheil authentischer Stücke mit. Und merkwürdiger noch ist es, Jemanden auf etwas verpflichten, darüber er selbst nach seiner menschlichen Erkenntniß zum Richter gesetzt ist.' Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1867. S. 434. ‚Traurig und gräßlich,' schreibt Perthes (a. a. O. S. 205), ‚ist der Zwiespalt zwischen Lehrstuhl und Kanzel. Hunderte von jungen Leuten kehren von der Universität zurück, so unsicher, wie Sie, aber die meisten bekennen sich dennoch zu den symbolischen Büchern, treten unbedenklich in das Kirchenamt und stehen dann als Pfarrer eidbrüchig und heuchlerisch vor Gott und Menschen da. Wenn die Wissenschaft das Recht in Anspruch nimmt, den Jünglingen ein Anderes zu lehren, als das, was zu predigen die Kirche sie später verpflichtet, so müssen die Herren vom Katheder auch die Spaltung im Geiste ihrer Schüler, die in's Amt treten wollen, zu heben wissen, wenn nicht die Seelen der Eidbrüchigen auf ihrem Gewissen lasten sollen.' ‚Nicht die auszulegende, sondern die ausgelegte Schrift muß das theologische Studium leiten. Unser Bekenntniß, das ist die Summe der Schrift!' Kahnis, Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union. Leipzig 1854. S. 54. Im Jahre 1864 (Luther. Dogmatik. II. S. 618) schreibt er dagegen: ‚So unmöglich die Stellung eines für immer vergangenen Zeitalters der Orthodoxie zur Schrift, so unmöglich ist die Stellung desselben zum Bekenntnisse zu erneuern. Im Kampfe gegen Hofmann ist ausgesprochen worden, daß ein lutherischer Theologe an die Bekenntnißsubstanz gebunden sei. Was nun Substanz und was Accidens ist, das kann nicht formulirt werden.' Schinkel (Berliner protestant. Kirchenztg. v. 17. Febr. 1855): ‚Entweder die Schriftlehre ist in allen ihren wesentlichen Stücken so einfach und klar, daß gewissenhafte Ausleger sie nicht verschieden auffassen können; das ist die altprotestantische Lehre von der Klarheit und Zulänglichkeit der Schrift. Dann hat das Drängen auf ausgelegte Schrift keinen Sinn. Oder die Schrift ist weder klar noch zulänglich: dann hat Rom Recht, die Kirchenautorität muß die Auslegung geben, dann haben die Reformatoren Unrecht, welche von der Autorität der Kirche abgefallen sind. Wer hat ihnen ein Recht gegeben, ihre Autorität anstatt derjenigen der

Auflösung der religiösen Gesellschaft in ihrem Zusammenhang; zweitens Tyrannei und Verfolgungsgeist. Ihr ruft zur Zügellosigkeit auf, sagte man den Reformatoren; ist sie da, dann wollt ihr sie zähmen und unterdrücken, und zwar durch die härtesten und gewaltsamsten Mittel. Ihr verfolgt die Ketzer und thut es kraft einer unrechtmäßigen Autorität. Die Anhänger der Reformation waren dadurch in Verlegenheit gesetzt. Gab man ihnen Schuld, die Secten vervielfältigt zu haben, so verwünschten sie die Secten; tadelte man ihren Verfolgungsgeist, so schützten sie die Nothwendigkeit vor. Sie hätten das Recht, sagten sie, den Irrthum zu unterdrücken und zu bestrafen, denn sie seien im Besitze der Wahrheit; ihr Glaube, ihre Einrichtungen seien allein rechtmäßig. Und wenn die von ihnen verfolgten Secten ihnen einwandten: Wir thun nur, was ihr selbst gethan habt, wir trennen uns von euch, wie ihr euch von der römischen Kirche getrennt habt — dann wußten sie sich noch weniger zu rechtfertigen und antworteten gewöhnlich nur durch eine noch heftigere Verfolgung... Die Reformatoren haben die ganze Bedeutung und die nothwendigen Folgen ihres Unternehmens nicht verstanden und sich nicht dazu bekannt[1].' Nachdem man das geistliche Königthum des Papstes geläugnet, erhielt der Protestantismus ein neues Papstthum der Könige. Es war die weltliche Gewalt, deren Dazwischentritt die Reformatoren selbst bereits angerufen hatten[2], welche dem neuen

katholischen Kirche aufzurichten?' Vgl. über den Gegensatz von Bibel und Symbol den lehrreichen Abschnitt bei Jörg, Protestantismus. I. S. 114—134. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. S. 36 ff. Schiekopp, Die evangelisch-kirchliche Lehrfreiheit. Gotha 1866. Für Frankreich: Augsb. Allg. Zeitung. 1866. Nr. 347. Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne. Paris, 1866. p. 120 suiv.

[1] Guizot, Histoire générale de la civilisation en Europe. XII. Leç.

[2] Luther (Ad. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen. I. S.

Gemeinwesen einen äußern, gesetzlichen Halt gaben, in Folge dessen der Protestantismus überall und für immer in die drückendste und schmählichste Knechtschaft der Staatsgewalt fiel.

Ohne Autorität keine Kirche. Die kirchliche Autorität selbst aber, von welcher Art muß sie sein? Wenn wir sagen, daß die Kirche unfehlbar ist, so nehmen wir kein besonderes Vorrecht für sie in Anspruch, wir fordern nur, daß sie dasselbe Recht besitze, das allen obersten Gewalten zukommt, die immer und nothwendig als unfehlbar in ihrer Weise handeln. Denn in dem Augenblicke, wo man unter dem Vorwande der Unwahrheit oder Ungerechtigkeit sich ihr widersetzen darf, hat sie aufgehört zu sein. Muß nicht in der Ordnung der Gerichtshöfe, die nur einen Zweig der Regierung bilden, durchaus eine Gewalt festgestellt werden, die richtet und nicht weiter gerichtet wird? Einer muß sein, dem nicht gesagt werden kann: Du hast geirrt. Wohl wird der Verurtheilte mit dem Ausspruche unzufrieden sein und an der Ungerechtigkeit des Gerichtshofes nicht zweifeln. Aber der Staatsmann weiß, daß es einen Haltpunkt geben muß [1]. Seine Entscheidung bildet die letzte Instanz, welche zu Recht

---

338) übertrug dem Herzog Johann von Sachsen, Zwingli dem Rath von Zürich das Kirchenregiment (Döllinger, Kirche und Kirchen S. 302). Die Theologen auf dem Convent von Naumburg, Melanchthon an der Spitze, führten verschiedene Bibelstellen an zur Begründung der Abhängigkeit der Kirche von den Höfen (Camer. Vita Melanchthon. ed. Strobel p. 319). Ueber die Wittenberger Consistorial-Ordnung v. J. 1542 sagt Schenkel (Studien u. Kritiken. 1850. S. 459): „Mit Einem Federzuge wurde die so wichtige Kirchendisciplin in die alleinige Hand des Staats-Oberhauptes gelegt, daß Angelegenheiten des Gewissens von nun an ganz gleich wie weltliche Gegenstände behandelt werden sollten. Einer schrankenlosen Gewissenstyrannei von Seite des Staates ward damit Thür und Thor geöffnet.“ Und dabei ist es geblieben bis auf den heutigen Tag.

[1] de Maistre a. a. O. S. 2.

besteht, welche keine weitere Appellation mehr zuläßt. Sie ist rechtlich und formell unfehlbar.

Dasselbe Gesetz kehrt wieder in der religiösen Gemeinschaft, nur mit einem sehr wesentlichen Unterschiede. Die Aufgabe der Staatsgewalt bezieht sich auf die Ordnung der äußeren Rechtssphäre; hier ist ihr Gebiet und zugleich ihre Schranke; die Seele des Menschen, sein Glaube und sein Gewissen gehören einem andern Reiche an. Und das ist die Kirche. Ihr Reich ist ein Reich des Glaubens und der Sitte, das Gebiet ihrer Thätigkeit vor Allem das Gewissen. Ihre Lehre leitet unsere Intelligenz, ihre Gebote verpflichten unser Gewissen. Ihre Unfehlbarkeit muß darum eine innere, reale sein, nicht bloß eine äußere, formale; eine thatsächliche, nicht bloß eine Voraussetzung des Rechts. Denn nur die Wahrheit verpflichtet unsere Intelligenz, nur Gottes Wille gebietet unserm Gewissen.

Darum ohne Autorität keine Kirche, ohne Unfehlbarkeit keine Autorität in der Kirche[1]. Eine Autorität, im Gebiete

---

[1] Darum konnte weder Luther noch Calvin eine Kirche gründen, und darum hat der Protestantismus Confessionen, aber keine Kirche. ‚Wie kann der heutige Protestantismus eine Aufgabe (eine Kirche zu gründen) lösen, an die selbst Luther sich nicht wagte?‘ fragt Perthes (a. a. O. S. 202). „Im Protestantismus,‘ fährt er fort (a. a. O. S. 518), „ging nicht bloß die päpstliche Hierarchie unter, sondern auch die Kirche; weder Luther noch Calvin noch Zwingli vermochten eine Kirche zu erhalten oder neu zu gestalten. Was in England von kirchlicher Form sich bildete, war innerlich nie stark und ist jetzt mehr und mehr ein Aeußerliches geworden. Woher auch sollte die Reformation Einheit und Autorität nehmen für das Neue? Das klare Wort der heiligen Schrift sollte es sein, und doch war es preisgegeben der Kritik menschlicher Wissenschaft und ward weder bewahrt, noch getragen und weiter überliefert durch eine kirchliche Autorität. Drei Jahrhunderte ist von frommen Theologen aller Farben gekämpft, um in und durch das Wort der Schrift die Thatsachen des Christenthums zu bewahren; es ist nicht gelungen... Die auf Auflösung des Bestehenden, des

des Glaubens und der Sitte dem Irrthume zugänglich, wäre nicht bloß unnütz und illusorisch, sie wäre geradezu verderblich [1]. Denn dann wird sie statt der Wahrheit den Irrthum lehren, statt zur Sitte zur Sünde verpflichten. Ist die Kirche fehlbar, dann ist Christus umsonst erschienen, hat die Kirche Unrecht, dann haben Zweifel und Indifferentismus Recht. „Wenn die Vorsehung Gottes,' spricht Augustinus [2], „nicht über diesen irdischen Dingen waltet, dann ist es unnöthig, von Religion überhaupt zu sprechen. Wenn aber im Gegentheil die Schönheit dieses Weltalls uns hinweist auf einen Urquell alles Schönen, woraus es entflossen, und eine innere geheimnißvolle Stimme gerade die Besten mahnt, Gott zu suchen und ihm zu dienen, dann dürfen wir vertrauen, daß Gott selbst eine Autorität aufgerichtet habe, an welche, gleich einer sicheren Stütze, wir uns anlehnen und so zu ihm aufsteigen.' Darum hat der Gründer der Kirche des Alten Bundes zugleich mit ihr auch eine lebendige, bleibende, öffentliche und ordentliche Lehrautorität gegründet, der eine gesetzliche Sanction zur Seite stand [3]. Israel lebte

---

Christenthums wie des Staats, gewendete Richtung ist in die Gemüther der studirenden Jugend hineingeworfen, und große Gefahren für die nächste und für die fernere Zukunft stehen uns bevor, und von einer protestantischen Kirche ist nichts mehr zu sehen und zu hören.'

[1] ‚Wozu dient diese Stiftung (der Kirche), wenn sie nicht vermag, die göttlichen Gnadenschätze von Sünde und Irrthum unberührt zu bewahren, wenn sie, mit Einem Worte, nicht einen untrüglichen Lehrstand und eine untrügliche Lehre, welche für jeden Suchenden sicher zu finden, und welche in der Infallibilität ihren besten Stützpunkt hat, herstellen kann?' Schwarz (Berliner Protest. Kirchenzeitung v. 27. Jan. 1855).

[2] De utilit. cred. C. 15.

[3] Levit. 10, 11. Damit ihr die Söhne Israels lehret alle Satzungen, die Gott zu euch geredet hat durch Moses. Vgl. Deuter. 17, 11 ff. Matth. 23, 2. Weil die Priester auf dem Stuhle Mosis sitzen, sollen Alle ihrer Lehre nachkommen, gebietet der Herr.

immerdar unter der Autorität seines ordentlichen Lehramtes, des Priesterthums, neben dem das außerordentliche, unfehlbare Lehramt der Propheten[1] bis zu Johannes und Christus einherging, so daß nie ein Augenblick eintreten konnte, wo in den Fragen des Glaubens der Gläubige auf sich und seine eigene Forschung allein wäre hingewiesen worden. Immer war es eine lebendige Lehrautorität, durch welche der Einzelne die Wahrheit des Glaubens empfing. So war es, als der Herr die Kirche des Neuen Bundes gründete, so fordert es Natur und Zweck der Offenbarung, so ist es mit der Idee der Kirche selbst gegeben, deren Glieder „Jünger' sein sollen, „Gläubige und Bekenner', nicht aber Zweifler, Irrende und Suchende.

Und so ist es geschehen. Der, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, dessen Arm die Schicksale der Völker leitet und jede Seele ihren Weg führt bis an's Ende der Welt, so still und leise und doch wieder so unwiderstehlich stark und unfehlbar, Er, die ewige Wahrheit, die fleckenlose Heiligkeit, vor dessen Auge die Millionen alle stehen bis zum Tage des Gerichts, Er, dessen Vorsehung in der Ordnung der Natur so wunderbar thätig sich erweist, Er hält seine Hand hütend, schirmend, bewahrend, stärkend über die Apostel und ihre Nachfolger; sie bezeugen und verkünden, was er gesagt hat[2], damit kein Schatten des Irrthums den Glanz seines Wortes verdunkle, kein Flecken menschlichen Wahnes das von ihm gegebene Ideal des Lebens trübe. Ja, wäre die Kirche nicht unfehlbar auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitte, das sie von Christus empfangen, dann hätten die Pforten der Hölle sie überwältigt[3]; denn der Glaube ist die Seele der Kirche, die Wurzel

[1] 1 Macc. 4, 46; 14, 41.
[2] Matth. 28, 18—20.
[3] Apostelgesch. 2, 1 ff. Joh. 15, 26; 16, 17; 14, 16—17. Und

und der Grund aller Gerechtigkeit; dann wäre der Geist, den Er auf sie herabgefleht, der am Pfingstfeste über die Apostel gekommen, nicht mehr Sein Geist, d. i. der Geist der Wahrheit und Gnade. So ist die Unfehlbarkeit der Kirche die Folge des besonderen Beistandes des heiligen Geistes, ein Werk höherer Providenz, durch welche Christus die übernatürliche Weltordnung leitet. Darum ziehen die Apostel hinaus; nicht von Menschen ist ihre Sendung ausgegangen, nicht auf menschlicher Weisheit, nicht auf persönlicher Heiligkeit ruht die Autorität ihres Werkes, sondern auf der Kraft Dessen, der ‚bei ihnen ist'. Darum fordern sie vollen, rückhaltlosen Glauben [1], nicht Untersuchung oder Prüfung, ob ihre Lehre auch Christi Lehre sei; denn ihre Lehre ist die Lehre Dessen, von dem der Vater gesprochen: Ihn sollt ihr hören [2]. Dieses Gebot des Vaters an die Welt ist auch auf sie übergegangen, ‚wer sie hört, hört Ihn [3]; wer aber die Kirche, d. i. die Vorsteher der Kirche nicht hört, ist wie ein Heide und Zöllner zu betrachten' [4]. Und wie sie ihr Lehramt von Christus empfangen, so tragen sie es auch über auf ihre Nachfolger. ‚Was du von mir vor vielen Zeugen ge-

---

ich will den Vater bitten, und einen andern Tröster wird er euch geben, damit er bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, d. i. wie Theophylactus erklärt (l. h. l.): ‚nicht wie ich bloß auf eine kurze Zeit bei euch weilte, sondern für immer wird er bei euch sein.' Joh. 14, 26: Der Tröster aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch Alles lehren und Alles eingeben, was ich euch gesagt habe. — Während die Apostel als Organe der Offenbarung die Gabe der Inspiration empfangen haben, ist es der Beistand des heiligen Geistes, der die Kirche in alle Wahrheit leitet. Jene hatten ein Neues der Welt zu verkünden, diese hat nur die Aufgabe, das hinterlegte Glaubensgut zu bewahren.

[1] Matth. 28, 18: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* — machet alle Völker zu euren Schülern.

[2] Luc. 9, 35. [3] Luc. 10, 16.

[4] Matth. 18, 17. Cf. Chrysost. i. h. l.

hört hast, das theile gläubigen Männern mit, welche tauglich sind, Andere zu lehren'[1]. Die Apostel sind geschieden aus der Kirche, und die außerordentlichen Prärogativen der unmittelbaren Sendung von Christus, der Inspiration und Wundergabe, sowie der unbegrenzten Vollmacht über die Gesammtkirche vererben sie nicht auf ihre Nachfolger, weil sie eben nur ihnen, den unmittelbaren Organen der Offenbarung, persönlich zukommen; aber das ordentliche Lehr-, Hirten- und Priesteramt, das zuerst in ihnen repräsentirt war, soll bleiben bis an's Ende der Welt und Christus mit ihm. ‚Denn nicht bloß den Aposteln versprach Er, daß er mit ihnen sein wolle, sondern seinen sämmtlichen Jüngern. Denn die Apostel lebten nicht bis an's Ende der Welt. Darum hat er uns und denen, die nach uns sein werden, dieß versprochen'[2]. So geht der Strom der Wahrheit von Christus und den Aposteln durch alle Generationen der Kirchenlehrer bis hin an's Ende der Tage.

Was von Christus gilt, das gilt daher auch von der Lehrweise der Kirche: ‚Er war ein Lehrer, nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie Einer, der Gewalt hat'[3]. Und gerade dieß ist das strahlende Zeugniß ihrer Göttlichkeit. Sie lehrt wie Christus; wie dieser sich wußte als die ewige unfehlbare Wahrheit, so weiß sie sich als seine alleinige Braut. Und darum spricht sie auf allen ihren Concilien, wie sie auf jenem ersten zu Jerusalem gesprochen: Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen[4]. Und jede religiöse Gemeinschaft, die auch nur die Möglichkeit des Irr-

---

[1] 2 Tim. 2, 2. 1 Tim. 3, 1 ff. Tit. 1, 5 ff. Hier bezeichnet der Apostel die nothwendigen Eigenschaften der zu wählenden Träger des ordentlichen Lehramtes — Lehrtüchtigkeit, Sendung und ethische Qualification — im Gegensatze zu den außerordentlichen Gaben des Apostolats.

[2] Theophylact. l. h. l. Οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Ignat. ad Eph. C. 3.

[3] Matth. 7, 20. [4] Apostelgesch. 15, 28.

thums zugibt, hört eben damit auf, die wahre Kirche Christi zu sein. Die katholische Kirche allein erklärt sich für unfehlbar[1], seit achtzehnhundert Jahren, seit sie zum ersten Mal den Glauben verkündet, und auf allen Concilien und durch achtzehn Jahrhunderte, bis herab auf unsere Tage[2]. Zahllose sich widersprechende Secten sind vorübergegangen, alle haben sie der Reihe nach die Kirche des Irrthums beschuldigt, aber noch immer haben die nachfolgenden Häresien das Urtheil der Kirche über die früheren bestätigt. Dieses Recht der Kirche in dem Urtheile über ihre Vorgänger überführt jede nachfolgende Secte des Unrechtes, denn nur in ihrer Unfehlbarkeit hat es seinen letzten Grund[3].

---

[1] Tertullian. Praescr. C. 28: Audeat aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt? Augustin. De unit. Eccl. C. 12—13. In Ps. CI. Serm. II. 8. in Ps. CXL 6: Ubi sunt, qui dicunt, periisse Ecclesiam, quae inclinari non potest?

[2] Cf. Harduin, Act. Conc. II. C. 701. III. C. 194. 1396. 1439. Thomassin. in Prolegom. Theolog. C. 22 seqq. Cyrill. in defens. anathem. octavi. Opp. T. VI. p. 178. Socrat. H. E. I. 9. Iren. C. Haeres. III. 4. Alex. Alex. De haeres. Arian. C. 12 ap. Migne. Tom. XVIII. l. c. Cyprian. De unit. Eccles. pass. Augustin. Serm. I. de Symb. ad Catech.

[3] „Was gegen die Verirrungen der Gnostiker, Paulianer, Arianer, Pelagianer, Monophysiten u. s. w. als christliche Lehre ausgeschieden wurde, erkannten Luther und Calvin mit der verehrungswürdigsten Glaubensfestigkeit an; als sie aber ihre Sätze aufzustellen beliebten, traten sie der Form nach (auf die subjectiv ausgelegte Bibel sich stützend) ganz in die Fußstapfen derer, die sie verwünschten und, wenn sie sich irgend ihrer bemächtigen konnten, sogar verbrannten.‘ Möhler a. a. O. S. 279. ‚Glaubensfreiheit,‘ schreibt Perthes (a. a. O. S. 209), ‚begehren Alle, aber die Meisten verstocken sich gegen die Wahrheit, daß Glaubensfreiheit nur innerhalb einer Kirche denkbar ist, welche die christlichen Heilswahrheiten in so unantastbarem Besitz hat, daß Niemand sie beräsonniren darf und Niemand sie fortdisputiren kann. — Die weltliche Macht soll die äußere Gemeinschaft der Christen nicht einsetzen, aber wer soll es thun? Soll die Kirche der Protestanten gebildet werden

Indem aber Christus seiner Kirche die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen, hat er eben dadurch der Menschheit ihre wahre Größe und ursprüngliche Würde wiedergegeben, ihre religiöse Unabhängigkeit recht eigentlich begründet. Der Kirche danken wir es, daß wir nicht fürder werden eine Beute der Sophisten und niederknieen vor den Götzen falscher Systeme, die heute sind und morgen nicht mehr gefunden werden, daß wir nicht mehr sind wie unmündige Kin-

---

von oben herab durch Consistorien mit einem unabhängigen Präsidenten an der Spitze? Dann haben wir so viele Cardinalscollegien und Päpste, wie Staaten. Oder von unten herauf durch Presbyterien und immer umfassendere Synoden? Dann wird die Kirchenbildung an die Massen fallen. Wer ist da, der andere Wege anzugeben wüßte?' ‚Eine Anstalt muß sich finden,' bekennt er ein anderes Mal (a. a. O. II. S. 351), ‚welche das Evangelium durch alle Jahrhunderte hindurch wach und lebendig in der Menschheit erhält und allen Einzelnen in allen Ländern unentstellt verkündet. Weil die römische Kirche eine solche Anstalt gewesen ist, ist sie auch ein Eckstein und Grundstein des Christenthums gewesen; aber wie sie vor der Reformation gewesen, konnte sie nicht bleiben, und was sie nach der Reformation geworden ist, hat sie nicht zur allgemeinen Kirche machen können; aber durch die von Protestanten versuchten Kirchen ist sie nicht ersetzt und wird durch sie auch nicht ersetzt werden.' Sehr gut ist die Antwort, die ein Katholik ihm hierauf gab: ‚Sie kennen nur sehnende Erwartung, keine Erfüllung, wie das Judenthum; nur eine gefallene Menschheit, keine geheiligte, wie sie die katholische Kirche umschließt. Sie lassen den Herrn durch die Buchstaben in der Schrift wohnen, glauben also nicht an ein Menschwerden, sondern an ein Schriftwerden Gottes... Sie kennen nur sich, den Einzelnen, und andere Einzelne, deren Jeder für sich Hülfe sucht und Hülfe erwartet, und wollen nicht wissen, daß nach der Kirchenlehre und nach jedem Blatt der Schrift die Menschheit solidarisch verschuldet und solidarisch gerettet ist. Wenn Sünde und Gnade ein Erbe des Menschengeschlechts ist, so können auch die Mittel der Gnade nicht auf jeden Einzelnen unmittelbar herabkommen, sondern müssen durch eine das ganze Menschengeschlecht einschließende Anstalt dem Menschengeschlechte in seiner Einheit geboten werden.'

der, hin- und herschwankend und umhergeworfen von jedem Wind der Lehre, in List betrügerischer Pläne[1].

„Wäre das Christenthum,“ sagt Guizot[2], „keine Kirche gewesen, so ist nicht abzusehen, was aus ihm beim Untergang des römischen Reiches geworden wäre; es wäre bei der Auflösung des Reiches und den Raubzügen der Barbaren zu Grunde gegangen. Nur eine festbegründete, mit kräftiger Hand regierte Gesellschaft konnte einem solchen Sturme widerstehen, aus einem solchen Kampfe siegreich hervorgehen. Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß am Ende des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts das Christenthum durch die Kirche vor dem Untergange bewahrt worden ist; die Kirche war es, welche mit ihren Institutionen, ihren Vorstehern, ihrer Macht der inneren Auflösung des Reiches und der Herrschaft der Barbarei kräftig widerstand; sie hat die Barbaren bezwungen, und sich zwischen der römischen und der Barbaren-Welt als vermittelnde Bildungsanstalt geltend gemacht.“

Dieses Alles aber war die Kirche nur, weil sie ausgerüstet war mit Autorität, und ihre Autorität war eine Alle beherrschende Macht, weil sie als unfehlbar galt. Und was sie war für die Vergangenheit, das Gefäß, in welches ihr Stifter den göttlichen Inhalt goß, den sie bewahren soll und der ihr zugleich die Unvergänglichkeit verleiht, das ist sie für die Zukunft, für alle Zeit. Gefahrdrohender für den Bestand des Christenthums, als die Anstürme roher Barbaren, sind die Waffen des Geistes im Dienste der hochmüthigen Vernunft und eines verderbten Herzens, denen immer das Kreuz ein Aergerniß und eine Thorheit sein wird. Es ist die Autorität der Kirche, welche die Schwachen trägt und die Starken zügelt, welche die Schwachen schützt

---

[1] Ephes. 4, 14.

[2] Histoire générale de la civilisat. en Europe. II. Leç.

gegen die drückendste Uebermacht, die des Geistes, und welcher die Starken fast noch mehr bedürfen, damit Alle die Einheit umschließt, ohne welche wir die Vorsehung anklagen müßten, daß sie nichts gethan für den Unterricht der Einfältigen, daß sie alle ihre Kinder dem Wirrsal endloser Zweifel und Streitigkeiten der Gelehrten preisgegeben, daß sie uns den Buchstaben der heiligen Schrift nur geschenkt, um den Stolz herauszufordern und Spaltungen zu nähren [1].

Schließen wir darum mit den Worten des hl. Augustinus [2]: ‚Sollen wir zaudern, uns zu bergen in dem Schooße jener Kirche, welche von dem apostolischen Stuhle aus durch die Reihenfolge der Bischöfe eine solche Höhe der Autorität erlangte, daß das gesammte Geschlecht sich zu ihr bekennt, trotzdem daß die Häretiker sie begeifern, welche aber sämmtlich theils durch das Gewicht der Concilien, theils durch die Majestät der Wunder verurtheilt wurden? Wenn es keinen anderen Weg zur Weisheit gibt als den Glauben, welcher der Vernunft vorausgeht, warum sollen wir undankbar sein dem Beistande Gottes und seiner Hülfeleistung, indem wir dieser also ausgerüsteten Autorität widerstreben? Und wenn jede Wissenschaft, wenn gleich einfach und unbedeutend, einen Lehrer und Meister fordert, damit man sie lernen kann, kann es einen größeren Hochmuth geben, als

---

[1] Fénélon, Christianisme présenté aux hommes du monde. I. Préface p. 82. Ueber die Verurtheilung mehrerer Lehrsätze des Meister Eckhard durch den päpstlichen Stuhl sagt Böhmer (J. F. Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften. I. Bd. 1868. S. 215): ‚Sehr merkwürdig! Ein deutlicher Beweis, mit welchen Gefahren die Speculationen selbst edler und tiefsinniger Gemüther umgeben sind, und wie sehr es einer Kirche bedarf, sie zu zügeln. Es sollte nicht übersehen werden, was für große Verdienste sich der päpstliche Stuhl gerade in dieser Hinsicht von jeher um Christenthum und Menschheit erworben hat.‘

[2] De utilitate credendi C. 18.

die Bücher der göttlichen Geheimnisse nicht anzunehmen von ihren Auslegern?“

---

## Bemerkungen zum siebenzehnten Vortrag.

### I.

Lessing hatte folgende Thesen gegen Götze aufgestellt[1]:

1) Es ist an ihm, zu beweisen, warum nothwendig die in den Glaubensbekenntnissen enthaltenen Lehren sich verlieren müßten, wenn die Bibel sich verlöre;

2) warum diese Lehren längst verloren gegangen sein müßten, wenn die Bibel verloren gegangen wäre;

3) warum wir diese Lehren gar nicht wissen könnten, wenn die Bibel niemals gewesen wäre.

Sodann fährt er fort:

§. 1. Der Inbegriff jener Glaubensbekenntnisse hieß bei den alten Vätern Regula fidei.

§. 2. Diese Regula fidei ist nicht aus den Schriften des Neuen Testaments gezogen.

§. 3. Diese Regula fidei war, ehe noch ein einziges Buch des N. T. existirte.

§. 5. Mit dieser Regula fidei haben sich nicht allein die ersten Christen, zu Lebzeiten der Apostel, begnügt, sondern auch die nachfolgenden Christen der ersten vier Jahrhunderte haben sie für vollkommen hinlänglich zum Christenthum gehalten.

§. 6. Diese Regula fidei also ist der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbaut worden, und nicht die Schrift.

§. 9. Die Laien der ersten Kirche durften die einzelnen

---

[1] WW. Berlin 1825. Bd. VIII. S. 22 ff.

Stücke des N. T. gar nicht einmal lesen, wenigstens nicht ohne Erlaubniß des Presbyters, der sie in Verwahrung hatte.

§. 10. Es ward sogar den Laien der ersten Kirche zu keinem geringen Verbrechen gerechnet, wenn sie dem geschriebenen Worte eines Apostels mehr glauben wollten, als dem lebendigen Worte ihres Bischofs.

§. 11. Nach der Regula fidei sind selbst die Schriften der Apostel beurtheilt worden.

§. 12. Die christliche Religion ist in den ersten vier Jahrhunderten aus den Schriften des N. T. nie erwiesen, sondern höchstens nur beiläufig erläutert und bestätigt worden.

§. 13. Der Beweis, daß die Apostel und Evangelisten ihre Schriften in der Absicht geschrieben, daß die christliche Religion ganz und vollständig daraus gezogen und erwiesen werden könne, ist nicht zu führen.

§. 14. Der Beweis, daß der heilige Geist durch seine Leitung es dennoch, selbst ohne die Absicht der Schriftsteller, so geordnet und veranstaltet, ist noch weniger zu führen.

§. 16. Auch nicht einmal als authentischer Commentar der gesammten Regula fidei sind die Schriften der Apostel betrachtet worden.

§. 17. Und das war eben der Grund, warum die älteste Kirche nie erlauben wollte, daß sich die Ketzer auf die Schrift beriefen; das war eben der Grund, warum sie durchaus mit keinem Ketzer aus der Schrift streiten wollte.

Aus seinen späteren Schriften gegen Götze heben wir hervor (S. 79):

‚Würde,' fragt der Herr Pastor, ‚wenn die neutestamentlichen Bücher nicht geschrieben und bis auf uns gekommen wären, wohl eine Spur von dem, was Christus gethan und gelehrt hat, in der Welt übrig geblieben sein?' — ‚Gott behüte mich, jemals so klein von Christi Lehren zu denken, daß ich diese Frage so geradezu mit Nein zu beantworten

wagte! — Alles, was in der Welt geschieht, ließe Spuren in der Welt zurück ..., und nur deine Lehren, göttlicher Menschenfreund, die du nicht aufzuschreiben, die du zu predigen befahlst, wenn sie auch nur wären gepredigt worden, sollten nichts, gar nichts gewirkt haben, woraus sich ihr Ursprung erkennen ließe? Deine Worte sollten erst in todte Buchstaben verwandelt Worte des Lebens geworden sein? ... Hätte Gott durch die nämliche Aeußerung seiner unmittelbaren Gewalt nicht eben so wohl die mündlichen Ueberlieferungen vor Verfälschungen bewahren können, als wir sagen, daß er die Bücher bewahrt hat?'

B. VII. S. 4 heißt es weiter:

§. 4. Nicht allein die Geschichte Christi war bekannt, ehe sie von den Evangelisten bekannt gemacht wurde; die ganze Religion Christi war bereits im Gange, ehe einer von ihnen schrieb.

§. 5. Das Vater Unser wurde gebetet, ehe es bei dem Matthäus zu lesen war. Denn Jesus selbst hatte es seine Jünger beten gelehrt.

§. 6. Die Taufformel war im Gebrauch, ehe sie der nämliche Matthäus aufzeichnete. Denn Christus hatte sie seinen Aposteln selbst vorgeschrieben.

§. 8. Wenn also die ersten Christen nach Christi mündlich überlieferter Vorschrift beteten und tauften, hätten sie anstehen können, auch in allem Uebrigen, was zum Christenthum nothwendig gehört, sich lediglich an eine solche Vorschrift zu halten?

§. 9. Oder wenn Christus jene Dinge seiner mündlichen Verfügung würdigte, warum nicht alles Uebrige, was die Apostel von ihm lehren und die Welt von ihm glauben sollte?

§. 11. Als ob die Verfasser der heiligen Schriften jemals vorgegeben hätten, Alles verzeichnet zu haben, was Jesus gethan oder geredet? Als ob sie nicht vielmehr das

gerade Gegentheil gestanden, ausdrücklich, wie es scheint, um den mündlichen Ueberlieferungen neben sich noch Raum zu gönnen.

§. 15. Entweder wir müssen von der christlichen Religion auf bloß historische Gründe nichts, gar nichts annehmen, oder wir müssen auch das annehmen, daß es zu jeder Zeit eine authentische Glaubensformel gegeben hat,

§. 20. Die ihre Glaubwürdigkeit aus sich selbst hatte,

§. 21. Die allein der unstreitige Probirstein der Rechtgläubigkeit war,

§. 22. In die alle Ketzer erst einstimmen mußten, ehe man sie würdigte, mit ihnen über Glaubenslehren aus der Schrift zu streiten;

§. 23. Kurz, mit der die Schrift Alles, ohne die die Schrift Nichts war.

Zu diesen Worten Lessing's vgl. Stahr, Lessing's Leben IV. B., welches seinen Kampf mit Götze bespricht. Wahrlich, Kahnis hat Recht, wenn er in dem Vorwort zu seiner Dogmatik sagt (B. II. S. XII): die deutsche Reformation ist nicht frei geblieben von Einseitigkeiten sowohl in den Principien, als in den einzelnen Lehren!

## II.

„Im Protestantismus,‘ sagt Schelling [1], ‚trat an die Stelle der lebendigen Autorität der katholischen Kirche die andere todte in ausgestorbener Sprache geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sclaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten.‘ ‚Das Joch wäre nicht minder unerträglich,‘ sagt Geß [2], ‚wenn die Ungelehrten in Sachen der ewigen Wahrheit

[1] Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. 9. Vorl.

[2] Apologet. Beiträge. Basel 1863. S. 24.

unter der Vormundschaft der Gelehrten stehen sollten, so daß der Glaube für wahr gelten müßte, wenn die Gelehrten ihn für wahr, und für unwahr, wenn die Gelehrten ihn für unwahr erklärten.' Die Autorität der Kirche ist ihm ein „Joch', eben so die symbolischen Bücher und die Gelehrten — wie kommen wir nun aus dem Zweifel zum Glauben? ‚Der Geist ist es, der Zeugniß gibt'[1]. Aber wer zeugt, daß es das Zeugniß des heiligen Geistes ist, und nicht des Menschen eigener Geist? Eß beruft sich auf Rothe, welcher sagt[2]: ‚Daß der Geist nicht sein eigener Geist sei . . ., daß es Gottes Geist sei, weiß der Christ mit unmittelbarer Gewißheit.' (Und doch ist nicht ein Bibeltext, über dessen Sinn alle Protestanten seit Beginn der Reformation einig wären.) ‚Soll denn der geistig Geheilte nicht eben so über Krankheit und Gesundheit unterscheiden, wie der körperlich Geheilte es thut?' (Als ob dieser nicht greifbare Beweise hätte; als ob nicht gerade der schwer Kranke sich über seinen Zustand täuschte, und der dem Tode Nahe sich so oft wohler fühlte!) Auch Dorner[3] beruft sich auf die innere Erfahrung. Aber nicht die Erfahrung als solche, sondern die in ihrem Ursprunge geprüfte und in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit befundene Erfahrung kann Anspruch auf Wahrheit machen. Auf diesem Wege der inneren Erfahrung kann auch der Mormonenprophet zu allen seinen Offenbarungen gelangen, und Dorner hat kein Recht, dem Geiste, der weht, wo er will, eine Grenze zu setzen. Darum, aber von seinem Standpunkte aus inconsequent, sagt Philippi[4]: ‚Daß und in wie weit eine Schrift von den unfehlbaren Offenbarungsorganen verfaßt sei, erkennen wir

[1] Ebendas. S. 65.
[2] Zur Dogmatik. 1853. S. 153.
[3] Geschichte der protestantischen Theologie. 1867.
[4] Kirchl. Glaubenslehre. 1854. I. S. 100.

mit durchgehender Sicherheit nur aus der Uebereinstimmung der äußeren Bürgschaft der Geschichte (!) mit der inneren des Geistes.' Also doch wieder eine Vormundschaft der ‚Gelehrten'. Die Kritik legt dem (subjectiven) Glauben, der Glaube der Kritik die Zügel an. Glaube und Unglaube, Offenbarung und Wissenschaft, Gewißheit und Zweifel ringen mit einander, aber keiner dieser Gegensätze kommt zum endgültigen Siege, da eben einer dem andern gegenüber immer neue Berechtigung erhält[1]. Mit Recht sagt Hengstenberg[2]: ‚Der Ausgangspunkt und der Weg für die negativen und positiven Richtungen in unserer Kirche sind wesentlich die gleichen; beide gehen von ihrem subjectiven Bewußtsein (Abhängigkeitsgefühl — christliche Erfahrung — Gewissensstandpunkt) aus, beide verfolgen den Weg mit Dialektik und historischer Kritik. Also die menschliche Wissenschaft wird beiderseits zur Richterin der Wahrheit genommen, nur das Resultat des Weges ist beidemal ein anderes .... So lange beide fallibel bleiben, so lange dürfen wir die Kirche weder von dem einen noch von dem andern abhängig machen, weder auf dieß noch auf jenes gründen.' Er selbst sucht die Frage dadurch zu lösen, daß er sagt: ‚Nachdem einmal eine Zeit (!) die Aufgabe hatte, das Wort Gottes festzustellen, hat jede folgende Zeit an das damals Geschehene sich anzuschließen!' Hofmann[3] verwirft deßwegen alle seit Chemnitz eingeschlagenen Methoden, die Inspiration der heiligen Schrift zur Gewißheit zu bringen, vor allem jene der älteren protestantischen Dog-

[1] Vgl. Hagemann, Dr. Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie. 1867. S. 50 ff. Nach Düsterdiek (Apologet. Beiträge. Göttingen, 1865. S. 62 ff.) ist es der ‚Tact' der Kirche, welcher seine Corrective an der Wissenschaft, und die Wissenschaft, welche ihr Kriterium am ‚Tact' hat!

[2] A. a. O. 1867. S. 547.

[3] Die heiligen Schriften N. T. untersucht. 1869. S. 1—56.

matiker. ‚Denn damit‘, sagt er, ‚daß der Einzelne versichert, er habe durch den heiligen Geist die Erfahrung gemacht, daß diese Schriftensammlung in diesem Umfange von allem andern Wort und Schriftwerk absolut verschieden und in ausschließlichem Sinne Werk des heiligen Geistes sei, ist ja in Wahrheit gar nichts gethan.‘ Es müsse nachgewiesen werden, daß die Kirche diese Erfahrung gemacht habe, und dieß lasse sich wissenschaftlich nachweisen, was freilich eine weitschichtige Aufgabe sei.‘ Gut bemerkt zu allem diesem Jürgen Bona Meyer (Philosophische Zeitfragen 1870 S. 402): Folgerichtig muß bei dieser Glaubensauffassung die kundige Wissenschaft der Priester und Gelehrten allein als bewußter Träger und Verkünder dieses Glaubens (Autorität=Tradition) angesehen werden. Das gesammte Laienvolk muß also seinen Glauben gründen auf den Glauben an die Weisheit seiner Schriftgelehrten — an das fremde irrsame Menschenwissen. In unserer (protestantischen) Kirche ist allerdings diese begründete Folgerung nie zur allgemeinen Anerkennung gelangt, aber jedes Absehen von ihr ist ein Abbruch an folgerechtem Denken. Man will dem Laiensinn entgegenkommen mit der Behauptung, das beste Zeugniß für die verkündete Gotteswahrheit liege in der beseligenden Kraft, welche dieser Glaube jedem Menschen verleihe. Diese Behauptung ist aber genau erwogen nur ein unwissenschaftliches Zugeständniß der Kundigen an das berechtigte Verlangen der Laien, die es nicht ertragen mögen, ihren innersten heiligsten Glauben nur aus fremder Menschenhand zu empfangen. Dieß Zugeständniß ist ein Umgehen des Wegs; denn der Beweis aus der beseligenden Kraft einer Lehre hat keine vollgültige Kraft. Auch dem Irrthum kann unter Umständen und durch lange Zeiten eine beseligende Kraft innewohnen.‘ Mit Recht sagt daher der Hauptvertreter der Quäker, Barclay (Apologia Theolog. christian. p. 67): Quomodo potest protestans alicui neganti Jacobi epi-

stolam esse canonicam per scripturam probare? . . Ad hanc igitur angustiam necessario res deducta est, vel affirmare, quod novimus eam esse authenticam eodem spiritus testimonio in cordibus nostris, quo scripta erat; vel Romam reverti dicendo, traditione novimus Ecclesiam eam in canonem retulisse et Ecclesiam infallibilem esse; medium, si quis possit, inveniat. Die Quäker mit ihrer Lehre vom innern Licht sind wenigstens consequent.

## III.

Was die Bibelübersetzung Luther's angeht, welche dem Volke die Quelle des Glaubens werden sollte, so spricht sich darüber ein gründlicher Sprachforscher [1] also aus: Es ist unverzeihlich, wenn Viele in ihren Vorträgen sich lediglich an die so oft, namentlich im A. T., fehlerhafte Uebersetzung Luther's halten, und über einen angeblich biblischen Gedanken predigen, der gar nicht im Grundtext enthalten ist. In den poetischen und prophetischen Stellen des A. T. ist die lutherische Uebersetzung so fehlerhaft, daß sie oft kein richtiges Verständniß geben kann. Auch in den paulinischen Briefen ist sie oft undeutlich. Wie unwahr die Vorstellung ist, als habe Luther zuerst ‚die Bibel unter der Bank hervorgeholt', beweist die Thatsache, daß in Deutschland allein vor Luther wenigstens sechzehn Bibeln in hochdeutscher und fünf in niederdeutscher Mundart neben achtundneunzig Ausgaben der lateinischen Uebersetzung erschienen waren. Vgl.

---

[1] de Wette (Bibelübersetz. v. J. 1831, Vorw.). Aber selbst diese Uebersetzung ‚wäre Luther unmöglich gewesen, hätte er nicht die Vulgata zu Hülfe genommen.' Michaelis, Einleit. in die göttl. Schriften. Th. I. §. 72. Palmer dagegen (Evang. Homiletik. Stuttgart 1850. S. 77) spricht dieser Uebersetzung ‚einen Grad jener heiligen Inspiration zu, deren Maximum wir in den Verfassern der Bibel anerkennen.'

J. Rast, Liter. Nachricht von der hochteutschen Bibelübersetzung, welche vor mehr als 500 Jahren in den Klöstern Teutschlands üblich war. Stuttgart 1779. Panzer, Liter. Nachrichten über die ältesten gedruckten deutschen Bibeln. Nürnberg 1781. Kehrein, Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther. Stuttgart 1851. Geiler von Kaisersberg rügte bereits das übermäßige und ungeregelte Bibellesen, und Sebastian Brandt spricht in seinem Narrenschiff (1493): ‚Alle Land seynd jetzt voll heil'ger geschrifft', ‚Die zahlreichen Holzschnitte, mit denen die meisten dieser Ausgaben geschmückt waren,' sagt der Protestant Geffken[1], ‚zeigen, daß sie das Volk anziehen sollten, und schon das Anschauen der bildlichen Darstellungen der heiligen Geschichte wird man nicht gering anschlagen dürfen.' Die im Mittelalter sehr verbreitete ‚Armenbibel', welche dazu diente, zum Unterrichte des Volkes alttestamentliche Begebenheiten mit den Ereignissen des N. B. als Vorbedeutung und Erfüllung bildlich neben einander zu stellen, und so den Armen um geringen Preis die Geschichte des A. und N. B. in die Hand zu geben, mußte als Haus- und Familienbuch eine Fülle von Erinnerungen aus dem früheren Unterricht hervorrufen; wie denn diese Bilder selbst eine in der Gegenwart nicht sehr häufige Kenntniß des A. T. voraussetzen[2]. Wenn die katholische Kirche, eingedenk des Wortes: **Sancta sanctis**, die Bibel nicht ohne Weiteres wie die protestantischen Missionäre haufenweise unter die Wilden hinausschleudert, noch zu Leseübungen für die Kinder erniedrigt, die daraus lernen, was sie noch lange nicht wissen sollten, und nur in approbirter Uebersetzung den Laien die Lesung der heiligen Schriften gestattet, so hat sie für sich das Gebot

---

[1] Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts. Leipzig. 1855. S. 1 ff.

[2] Vgl. A. Ruland (Chilianeum. 1862. S. 72 ff.).

des Herrn: Ihr sollt die Perlen nicht den Schweinen vorwerfen! ‚Die Bibel‘, sagt ein neuerer Protestant [1], ‚bedarf der Auslegung. Gesangbuch und Katechismus sind das ausgelegte göttliche Wort ... Ohne alle Auslegung hat auch Dr. Luther die Bibel nicht dem Volke in die Hände zu geben gewagt. Er gab das Minimum von Auslegung in seinen Vorreden, in den Kapitelsüberschriften und ganz vorzüglich in den Parallelstellen ... Es macht sich überall das Verlangen nach noch mehr Auslegung bemerklich. Mit der Bibel verfahren, wie die Baptisten (welche diesen Rest von Erklärung in ihren Bibelausgaben strichen), heißt, ‚dem Volke jegliches Verständniß der heiligen Schrift abschneiden, und jeden Zusammenhang zwischen Schrift und Kirche auflösen ... Findet man unsere deutschen Bibeln nicht passend, so ist es jedenfalls besser, daß die Vertheilung des A. T. ganz unterbleibt.‘ Was der Hofbeamte der Königin Kandake dem Apostel Philippus, das muß jeder Bibelleser antworten auf die Frage: Verstehst du denn, was du liest? — Wie soll ich verstehen, wenn mich Niemand unterrichtet? (Apostelgesch. 8, 30. 31.) [2]

‚Niemand wird doch behaupten wollen,‘ sagt die Evang.

[1] Nathusius (im Halle'schen Volksblatt v. 12. u. 30. August 1854).

[2] Hieronym. ad Paulin. Ep. LIII. 5. Vgl. Göthe, Bekenntnisse einer schönen Seele (in Wilhelm Meisters Lehrjahren. VI. B.). Ueber den Bibelmißbrauch bei der Jugend vgl. Clarus, Simeon. 1862. I. S. 24. ‚Kein Moslem,‘ sagen Walpole und Coleridge (bei Marshall, Die christlichen Missionen. S. I. 81), ‚behandelt den Koran, wie wir die Bibel. Was denken sie von der Bibel, die man auf eine Weise gebraucht, wie kein anderes Buch?‘ ‚Die Mittel,‘ sagt Perthes (a. a. O. II. S. 117), ‚der protestantischen Bibelgesellschaften, um den Katholiken (ihre) Bibeln ‚beizubringen‘, würden wir, wenn Katholiken sie anwendeten, jesuitische Proselytenmacherei nennen.‘ Vgl. auch Welte, Ueber das Bibellesen in der Volkssprache. Tübinger Quartalschrift, 1848, S. 1 ff.

Kirchenzeitung [1], ‚die Bibel wäre für Kinder geschrieben und müßte als Lehr- und Lernbuch den Kindern so früh als möglich in die Hände gegeben werden. Apostelgesch. 8, 30. Luc. 24, 45 ... Wie kann es die Kirche verantworten, dieses heilige Buch so in die Vulgarität hingeworfen und einem Gebrauche hingegeben zu sehen, zu dem dasselbe doch offenbar nicht geschrieben ist? ... Die Kinder sind soviel damit geplagt worden, daß sie das Bibellesen herzlich satt haben und froh sind, wenn sie aus der Bibel herauskommen ... Wenn die (bloße) Bibelverbreitung so großen Segen gebracht hätte, so müßte man doch etwas davon spüren! .. Es kommt sehr darauf an, in welchen Zeiten mehr christlicher Sinn verbreitet war: in den alten Zeiten, wo die Perikopen und Postillen nebst dem Katechismus und Gesangbuch oft ganz allein den Gemeinden bekannt waren, oder jetzt, wo die ganze Bibel haufenweise verbreitet ist ... Man möge doch alles Profanirende, Mechanische, Handwerksmäßige und faul Abergläubische in der Bibelverbreitung abthun ... Ja, wenn die Bibeln gelesen, verstanden und aufgenommen würden, das wäre herrlich! .. Es wäre dringend zu wünschen, daß in den Volksschulen die Bibel als Lesebuch nirgends mehr benützt würde ... Werden sie die Bibel nicht profaniren müssen? .. Die große Masse lebt vom Katechismus, der Predigt, vom Gesangbuche und von guten Erbauungsbüchern ... Nichts kennen als die Bibel und allen Nachdruck in Betreff der christlichen Erkenntniß ausschließlich auf die Bibel legen, das heißt geradezu die Kirche läugnen. Es ist auch allzeit nur für eine sectenartige Prätension gehalten worden, daß alles Volk nur die Bibel lesen sollte. Und die Secten kommen eben daher, daß sie jede Glaubensregel in der Kirche läugnen und sich mit der Bibel in der Hand in alle möglichen Irrthümer

[1] 1866. S. 901 ff.

hineinlesen ... Wer den Baum, die Kirche mit ihren Symbolen und Erbauungsschriften, ihrem Gesangbuche und ihrer gesammten Entwicklung abhaut und nur an der Wurzel sich freut, der wird es vielleicht erleben, daß allerlei Gestrüpp aus der Wurzel herauskriecht, vielleicht verliert er auf die Länge auch die Freude an der Wurzel und hängt nur noch an dem Gestrüpp. Es wäre vorbei mit jeder Kirche ... Luther selbst ist sogar durch die Tradition erweckt worden, und nicht durch das Schriftwort. Der Klosterbruder machte ihn aufmerksam auf Bernardus, und erst durch Bernards Rede ist er zur Erkenntniß der wahren Meinung des Apostels Paulus gebracht worden. Die Reformation hat nicht die Tradition überhaupt, sondern nur die falsche Tradition, die der Schrift entgegengesetzt war, abgeschafft ... Die altlutherische Traditionskirche wußte, das, was die Prediger ihr predigten, das steht in der Bibel, weil es im Katechismus steht und im Gesangbuch und in der Postille .. Das ist unser Unglück, daß die Tradition, die Geschichte abgebrochen ist.'[1] — Wie die A. A. Z. v. 17. Jan. 1869 (Nr. 30) meldet, stellte Professor Buisson den Antrag, das Alte Testament wegen seiner ‚Unanständigkeiten' aus dem Volksunterricht zu entfernen, und viele, namentlich Frauen, stimmten ihm bei.

## IV.

Interessant ist die Ansprache von Adolf Wuttke[2] an die Führer der sog. deutsch-katholischen Secte, in welcher er mit dieser zugleich das Princip des Protestantismus unerbittlich verurtheilt: „Ihr behauptet völlige Gewissensfreiheit; ich verwerfe also in der Bibel, was mit meiner bisherigen

[1] Ebenso a. a. O. 1865. S. 1119 ff.

[2] Vgl. Histor.-politische Blätter. Bd. XVI. S. 1 ff.

Erkenntniß nicht zusammenpaßt. Sitze ich aber über die Bibel zu Gericht, und das muß ich bei völlig freier Forschung können, so weiß ich's besser als die Schrift, und ich habe jedenfalls die Schrift nicht als einzige Grundlage meines Glaubens, vielmehr bringe ich den rechten Grund schon zur Lesung der Schrift hinzu, nämlich meine eigene Vernunft. Wir fragen also: Wie kann bei völlig freier Forschung die Bibel die einzige Quelle des Glaubens genannt werden?.. Ihr stellt die Bibel als Fundament hin, als verstände sich das so von selbst; das versteht sich aber gar nicht von selbst. Was ist denn die Schrift? Ist sie das Wort Gottes, dessen Wahrheit wir uns anvertrauen können, oder ist sie ein für den Sprach- und Geschichtsforscher interessanter Ueberrest hebräischer Literatur? oder ist sie eine Sammlung von Mythen und anderem unnützem Kram?.. Gesetzt aber, die Bibel werde als Gotteswort angenommen, so gebt ihr die Auslegung völlig frei. Ist das, so ist es mit der Autorität der Schrift ein bloßer Schein ... ich lege mir Alles zurecht, wie es mir gutdünkt; ich lege die Schrift nach meinem Gefallen aus und nehme dabei Alles aus der Schrift heraus, was mir nicht behagt. Jeder Verständige sieht, daß bei solcher Auslegung die Bibel mißhandelt und ein Gespött wird, und daß nicht sie, sondern die vorgefaßten Meinungen des Auslegers die eigentliche Quelle des Glaubens sind. Wehren aber dürft ihr solcher Auslegung nicht; wie wollt ihr die Entweihung der heiligen Schrift durch profane und verkehrte Auslegung verhindern?'

Ein Symbol aber, fährt er fort, sei eine äußere Autorität und wehre die freie Auslegung. ,Antwortet ihr aber, die Auslegung muß frei sein, aber wer in der Schrift nicht dieselben Lehren findet, wie wir, der kann nicht zu den Unserigen gehören? Nun, dann hat auch die römische Kirche dieselbe Gewissensfreiheit, wie ihr. Aber, sagt ihr, das Alles ist so klar in der Schrift gelehrt, daß keinem Ver-

ständigen einfallen kann, es nicht in der Schrift zu finden. Wir antworten:

1. Wären alle Sätze so zweifellos klar in der Schrift, so wäre wohl nie gestritten worden.

2. Mit welchem Recht beschränkt ihr durch ‚äußere Autorität‘ eines Symbols die freie Forschung und Auslegung, daß ihr feststellt, was das Wesentliche der biblischen Lehre sei und was das Unwesentliche? Warum überlaßt ihr diese Auswahl nicht der freien Forschung des Einzelnen?‘ —

In der Mitte der fünfziger Jahre trat dieser innere Widerstreit der Principien des Protestantismus am deutlichsten in der literarischen Fehde zwischen Bunsen und Stahl hervor. Stahl überträgt auf die Oberkirchenräthe und Consistorien die päpstliche Gewalt, spricht von einer bestimmten Lehre der Reformation, welche über der Persönlichkeit und Gemeindefreiheit stehe, von einer unwandelbaren Gemeindetradition, von einer Institution der Kirche mit bindendem Ansehen über die Menschen, von einer göttlichen, längst festgestellten Offenbarungswahrheit, vom Zeugnisse der Reformation, welche auf besonderer Erleuchtung beruhe, von überkommenen Heiligthümern, von der Treue der Prediger gegen überlieferte Wahrheit, von einer Handreichung der Heiligthümer von Geschlecht zu Geschlecht, von der Ehrfurcht vor dem Glauben der Jahrhunderte u. s. f., und nimmt es Bunsen sehr übel, daß er diese Grundsätze für katholisch erklärt. Er hat Recht, wenn er es nicht fassen kann, daß das Christenthum ein tausendköpfiges Irrsal zügelloser persönlicher Willkür werde; aber er irrt, wenn er, was der Katholik seiner Kirche als einer von Gott geordneten Gesammtheit im heiligen Geiste vindicirt, landesfürstlicher Unfehlbarkeit und ihrer Polizeigewalt zuschreibt. Dagegen bekämpft Bunsen nach den Grundsätzen des ursprünglichen Protestantismus folgerichtig die usurpirte, dem Geiste der Reformation widersprechende Autorität der Oberkirchenräthe und fordert die

absolute Souveränetät der Gemeinde und der Einzelnen — bis zur Läugnung des Wesens des Christenthums. Jener verficht eine gute Sache mit unhaltbaren Gründen, dieser bekämpft das Christenthum mit der Consequenz des protestantischen Princips; beide sind die Typen des unversöhnbaren Gegensatzes im protestantischen Systeme. Vgl. Jörg a. a. O. I. S. 35 ff.

## Achtzehnter Vortrag.

---

# Episcopat und Primat.

Christus der Grundstein seiner Kirche, durch ihn Petrus. — Grenze der kirchlichen Gewalt überhaupt. — Ihre Aufgabe. — Die Gewalt in den Aposteln. — Die Nachfolger der Apostel. — Der Episcopat. — Er ist begrenzt in seiner Gewalt durch den Primat. — Verhältniß des Episcopats zum Primat. — Die Einsetzung des Primats. — Petrus das Fundament der Kirche und Schlüsselträger. — Petrus Kräftiger des Glaubens der Brüder. — Petrus Hirt der ganzen Heerde. — Die Gewalt der Apostel in Unterordnung unter Petrus. — Petri Gewalt vom Herrn unmittelbar gegeben, nicht von der Kirche. — Permanenz des Primates in der Kirche. — Der römische Bischof Nachfolger Petri im Primat. — Die Tradition. — Das Zeugniß des hl. Irenäus. — Handlungsweise der Päpste und Gläubigen. — Entwicklungsgesetz des Primats. — Dessen Wesen und Bedeutung. — Er schließt eine bischöfliche Gewalt über die Gesammtkirche ein. — Die kirchliche Vollgewalt. — Sie schließt nicht jene der Bischöfe aus. — Der Gallicanismus. — Der Papst und das Concil. — Die Appellation an den Papst. — Die päpstliche Gewalt nicht Absolutismus. — Ihr Charakter. — Bedeutung der päpstlichen Autorität.

Die Kirche ist das sichtbare Reich Christi auf Erden, in welchem die in ihm erschienene Wahrheit und Gnade der gesammten Menschheit vermittelt werden soll. Er hat sie gegründet, er allein ist im vollsten Sinne ihr Haupt. Denn von seiner mit der Gottheit unlösbar geeinten Menschheit gehen jene geheimnißvollen, übernatürlichen Gnadenwirkungen

aus, welche still und leise, aber mächtig und überwältigend die Seelen erfassen, von der Welt abwenden, läutern und heiligen, schirmen und stärken. Er ist der himmlische Rebstock, von dem die Lebenssäfte aufsteigen und eingehen in die Reben, daß sie grünen und blühen und Früchte tragen für die Ewigkeit [1]. Darum ist er der wahre und eigentliche Grundstein, auf den seine Kirche gebaut ist, durch den und auf den immer auf's Neue die Erlösten als lebendige Steine eingegliedert werden zu dem ewigen Tempel, den Gott in der Menschheit sich erbauen wollte, der alle Zeiten und alle Räume einschließt; und einen andern Grund kann Niemand legen [2]. Er hat sie Alle, die eingetreten sind in dieses Gotteshaus, berufen; durch ihn haben sie die Gnade des Glaubens, die Erlösung und Heiligung empfangen, er hat sie erkauft durch seine Schmerzen und sein Blut; und darum ist er ihr König und sie sind sein [3]. In seiner Hand sind die Schlüssel des Hauses David [4], die Schlüssel des Himmelreiches [5]; alle Gewalten, die in der Kirche niedergelegt sind, ihm sind sie zuerst und in unendlich höherem Maße gegeben; er ist der König [6], der große Prophet [7], der Lehrer [8], der Hohepriester in Ewigkeit [9].

Wohl stirbt er nicht, wie irdische Könige sterben; er bleibt bei seiner Kirche bis an's Ende der Zeiten [10], immerfort Haupt des mystischen Leibes, von dem alles übernatürliche Leben einströmt in die Glieder [11]. Wie er innerlich

[1] Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent. Conc. Trident. Sess. VI. Cap. 16.

[2] 1 Cor. 3, 11. [3] 1 Cor. 6, 20. [4] Offenb. 3, 7.

[5] Matth. 16, 19. [6] Luc. 1, 32. 33. [7] Luc. 7, 16.

[8] Joh. 13, 13. [9] Hebr. 6, 20. [10] Matth. 28, 20.

[11] Vgl. II. Abth. S. 58 ff.

wirkt in den Seelen der Einzelnen, denen er die Gnade des Glaubens in's Herz legt, die er von der Sünde zurückruft, zur Liebe entflammt, belehrt, tröstet, stärkt, beseligt, so waltet er fort als Haupt seiner Kirche, mit der Hand seiner Allmacht sie schützend und leitend, durch die Stürme der Welt, den Anprall der Feinde, den Wechsel der Jahrhunderte sie erhaltend! Aber er bleibt bei ihr nur nach dieser mystischen und unsichtbaren Seite seiner Thätigkeit, vor Allem in der Gnade und dem Sacrament; als sichtbares Haupt ist er dahingegangen zum Vater und wird nicht mehr gesehen, bis er kommt zu richten die Lebendigen und die Todten [1]. Doch bis dorthin soll die Kirche währen, als ein sichtbares, in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen eintretendes und in ihnen sich entwickelndes und vollendendes Reich.

Darum bestellte er Menschen als sichtbare, bewußte und freie Werkzeuge seiner unsichtbaren Führung — die Apostel und ihre Nachfolger in der Kirche in Einheit mit Petrus und seinem Nachfolger auf dem ‚Lehrstuhle Petri' [2].

Aber nicht seine ganze Gewalt als Haupt der Kirche übergab er ihnen; nicht die innere Leitung der Seelen durch die unmittelbare Eingießung der Gnade; denn dieß ist sein ausschließliches Vorrecht als mystisches Haupt [3]. Aber auch die äußere Leitung gab er ihnen nur in Abhängigkeit von sich, wurzelnd in seinem Auftrage, ruhend auf seiner Autorität und eben darum auch begrenzt durch sie. So regiert Petrus ganz eigentlich die Kirche, aber durch ihn

[1] Apostelgesch. 1, 11.

[2] Cyprian. Ep. 59. c. 14. ‚Ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.'

[3] Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire. Thom. Summ. Theol. III. Qu. VIII. Art. 6.

Christus, der oberste unsichtbare Hirte [1]; ist Christus der Grundstein, aber durch ihn auch Petrus [2]; und weil aus ihm und durch ihn, hat er mit dem Gesammtepiscopat der katholischen Kirche von ihm die Art und das Maß seiner Vollmachten empfangen. Er kann nicht lehren, außer was er von Christus gehört hat [3], nicht Gnaden spenden, außer durch die von Christus verordneten Gnadenmittel [4], nichts anordnen, außer auf Grund und zum Schutze dessen, was Christus zu halten geboten [5] — zum Heile der Seelen, zur Erbauung des Leibes Christi [6].

Wäre Christus nicht mehr als ein Religionsstifter gewesen, wie viele vor und nach ihm, dann hätte er es seinen Anhängern überlassen mögen, die Weise und Form des religiösen Lebens zu bestimmen. Aber das war er nicht. Der Plan Christi in Begründung seiner Lehre fällt zusammen mit jenem der Stiftung seiner Kirche [7]. Religionen haben Viele gestiftet, eine Kirche Er allein. Denn nur er konnte sie stiften, weil er gottmenschliches Haupt und König der neuen Menschheit ist [8]. Und mit der Stiftung seiner Kirche

[1] Proprie regit Petrus, quos principaliter regit et Christus. Leo M. Serm. IV.

[2] Leo M. Serm. IV. 2: Cum ego, ait, sim inviolabilis petra, ego lapis angularis, ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere, tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi sunt propria, tibi sint mecum participatione communia. Hieronym. in Jerem. c. 16, 16: Non solum Christus petra, sed apostolo Petro donavit, ut petra vocaretur. Augustin. Tract. 124, 5 in Joan.: Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra; sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur.

[3] 2 Tim. 2, 2. [4] Matth. 28, 20.

[5] Matth. 28, 20: Lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe.

[6] Ephes. 4, 12.

[7] II. Abth. S. 71 ff., S. 390 ff.

[8] Concil. Vatic. Constit. Dogmat. I. De Eccles. Chr.:

hat er die Lebensgesetze derselben in ihren Grundlinien vorgeschrieben, die Constitution derselben in ihren wesentlichen Elementen gegeben und mit ihr Regel und Norm für deren Regierung für alle Zeit. Welches ist diese?

‚Ehe Jesus Christus verherrlicht wurde‘, lehrt das Vaticanische Concil[1], ‚betete er zum Vater nicht bloß für seine Apostel, sondern auch für alle Jene, die durch ihr Wort in Zukunft glauben würden an ihn, auf daß Alle Eins seien, wie auch er, der Sohn, Eins ist mit dem Vater. Wie er darum die Apostel, die er sich auserlesen hatte aus der Welt, gesandt hat, wie er selbst gesandt war vom Vater, so wollte er auch, daß Hirten und Lehrer in der Kirche seien bis an's Ende der Welt.‘ Darum hat er ihnen eine Sendung und Gewalt gegeben, die ein Ausfluß seiner Sendung und Gewalt ist, die er vom Vater empfangen, und er hat sie in ihnen für immer niedergelegt in der Kirche. Kurz vor seinem Leiden spricht er[2] zu den Aposteln: ‚Wahrlich, ich sage euch, Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein.‘ Es ist die gesetzgebende und richterliche Gewalt, die er hiemit den Aposteln überträgt. Und in dem Augenblicke, da er in seiner Sichtbarkeit von dieser Erde scheidet, spricht er[3]: ‚Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; darum gehet hin, lehret und taufet alle Völker; lehret sie Alles halten, was ich euch geboten habe.‘ Die Uebertragung der geistlichen Gewalt an die Apostel an seiner Statt war die

---

Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis omnes unius fidei et charitatis vinculo continerentur.

[1] A. a. O. [2] Matth. 18, 18. [3] Matth. 28, 19. 20.

letzte entscheidende That des Herrn; das Werk der Erlösung war vollendet, die Jünger herangebildet und eingeführt in das Verständniß seines Reiches, denn vierzig Tage hindurch vor seiner Auferstehung hatte er von dessen Geheimnissen mit ihnen geredet [1]. Diese Gewalt sollte vor Allem die Einheit und Festigkeit des Glaubens begründen und erhalten, daß wir jenen nicht gleichen, ‚die umhergetrieben werden von jedem Wind der Lehre, preisgegeben menschlichem Truge und arglistiger Verführung‘ [2], daß vielmehr ‚Alle zur Einheit des Glaubens und Erkenntniß des Gottessohnes, zur männlichen Reife und zum Maße des Vollalters Christi gelangen‘ [3]. Im Hinblick auf diese Gewalt, in der Aehnlichkeit der Sendung, die er vom Vater hat, unter der Verheißung seines besonderen Schutzes sendet er sie hinaus, das Evangelium zu predigen, Kirchen zu gründen, einzuführen in sein Reich und auszuschließen, Gesetze zu geben und zu richten, so daß, wer sie aufnimmt, ihn aufnimmt [4], sie hört, ihn hört, sie verachtet, ihn verachtet [5], wer sie nicht hört, wie ein Heide sein soll und Publican [6].

So ist denn dem Apostolate die dreifache heilige Gewalt, die der Herr in seiner Person auf die Erde gebracht hat, die prophetische, priesterliche, königliche, die Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt in Weise der Stellvertretung gegeben. Was Christus gesprochen, mußte jeder Apostel sprechen: Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich euch [7]; nicht die Gemeinde wählte einen der Apostel zu ihrem Vorsteher, sondern dieser sammelte die Einzelnen aus Juden und Heiden als Bausteine, die unter ihrer Leitung der Geist Gottes zu kirchlichen Gemeinden zusammenfügte. Die Apostel waren es, die durch das Evangelium sie alle wiedergeboren, ihnen Väter in

---

[1] Apostelgesch. 1, 3. [2] Ephes. 4, 14. [3] Ephes. 4, 13.
[4] Matth. 10, 40. [5] Luc. 10, 16. [6] Matth. 18, 17.
[7] Joh. 15, 16.

Christo geworden sind [1]. So wenig die Apostel ihn gesendet, der allein gesandt ist vom Vater und Alle sendet [2], so wenig die Familie ihr Haupt sich wählt, vielmehr durch ihr Haupt erst gegründet und in's Leben gerufen wird, ebenso wenig ist es die große Familie der Gläubigen, welche ihre Häupter, Lehrer und Oberhirten gesetzt hat [3]. Wie am Anfange, so geht fort und fort aller Beruf und alle Sendung aus von dem, dem ‚alle Gewalt' gegeben ist, welcher der ‚Herr' ist, und der den Gesandten seinen Geist gibt, der da fortwaltet von Geschlecht zu Geschlecht.

‚Wenn schon das Amt des alttestamentlichen Gesetzes glanzvoll war', sagt daher der hl. Paulus, ‚wie viel mehr muß das Amt der Gerechtigkeit, das Amt des Neuen Bundes in Herrlichkeit strahlen?' [4] das die Erfüllung dessen ist, was bloß vorbildlich im alttestamentlichen Priesterthume erschienen war [5]. Was dort vom Priesterthume gesagt ist: Niemand darf sich diese Würde anmaßen, sondern er muß dazu berufen sein von Gott, wie Aaron [6] — sollte dieser Grundsatz nicht in viel höhcrem Sinne auf das neutestamentliche Priesterthum seine Anwendung finden? Darum führt uns die hl. Schrift die Apostel vor als ‚Haushälter', die der Herr aufgestellt hat, seine Geheimnisse zu verwalten in seinem Hause [7], das da ist die Kirche; wie jedes Glied

---

[1] 1 Cor. 4, 15. Philem. 10.

[2] Joh. 17, 18. Wie du mich in die Welt gesendet hast, so habe ich sie in die Welt gesendet.

[3] Daraus folgt jedoch keineswegs, wie Thomasius (a. a. O. S. 368) ableitet, daß die Gemeinde in der katholischen Kirche ein bloßes Accidens der Hierarchie sei; sie ist ja auch nicht ein Accidens des unsichtbaren Hauptes Christi, sondern sein Leib. Gerade nach Thomasius, welcher das Werk Christi und den Glauben an ihn vor und ohne die Kirche denkt, kommt die Kirche recht eigentlich als ein Accidens (das auch nicht sein könnte) hinzu im Werke des Heils.

[4] 2 Cor. 3, 9. [5] Hebr. 5, 4; 10, 1. [6] Hebr. 5, 4.

[7] 1 Cor. 4, 2. Tit. 1, 7. 1 Petr. 4, 10.

seine besondere Thätigkeit hat, so ist eine andere jene der Apostel, eine andere die der Gläubigen [1]; diese Gewalt, erklären sie, hat ihnen der Herr verliehen [2], sie haben die Strafgewalt (‚Ruthe') gegenüber den Widerspänstigen [3]. Und selbst der Name Apostel — Abgesandter — weist auf den hin, der sie gesendet hat, von dem allein sie ihre Mission, Weihe und Vollmacht empfangen.

Darum sehen wir die Apostel überall in der Bethätigung dieser ihnen gegebenen Gewalt. Sie gründen Gemeinden und geben ihnen Vorsteher [4], geben Vorschriften über kirchliche Disciplin [5] und sorgen dafür, daß diese ‚Gebote' in allen Gemeinden beobachtet werden [6]; Paulus unterscheidet ausdrücklich zwischen Geboten, die er im Namen und Auftrage Christi und denen, die er aus eigener Machtvollkommenheit verkündet [7], übt die Strafgewalt, indem er ausschließt von der Kirche und wieder aufnimmt [8].

Blicken wir auf den Zweck, zu welchem diese dreifache Gewalt den Aposteln gegeben wurde, so ergibt sich: Die sichtbare Kirche mußte mit dieser ausgerüstet sein, und sie mußte währen, so lange die Kirche selbst währt. Die außerordentlichen Gaben, die wir an den Aposteln erblicken — Krankenheilung, Wundergabe, persönliche Heiligkeit und Unfehlbarkeit entsprechen ihrer Stellung als Gründer der Kirche und inspirirten Organen, durch welche die Offenbarung Christi an die Welt erging. Aber wie die Offenbarung nur einmal in Christo in die Welt hereintrat, die Kirche für alle Jahrhunderte die Offenbarung nur zu bewahren, aber keine neue zu verkünden hat, so war auch der Apostolat in dieser seiner besonderen Bestimmung nur einmal in der Welt, hat keine

[1] 1 Cor. 12, 20 ff. [2] 2 Cor. 10, 8.
[3] 1 Cor. 5, 21; 6, 12; 2 Cor. 10, 6.
[4] Apostelgesch. 14, 22. [5] Apostelgesch. 15, 28.
[6] Apostelgesch. 15, 41. [7] 1 Cor. 7, 10; 11, 34.
[8] 1 Cor. 5, 3; 2 Cor. 2, 3.

Nachfolge und kann keine haben. Aber lehren, taufen, die Gläubigen leiten, das ist fort und fort die Aufgabe der Kirche.

Wie sollte sie dieselbe lösen? Wer sind die Stellvertreter der Apostel? Nachdem der Protestantismus die kirchliche Gewalt als das Werk ehrgeiziger Usurpatoren, wovon die Geschichte nichts weiß, oder (in neuerer Zeit) als bloßes Resultat historischer Entwicklung, als ‚temporäre Maßregel rein menschlicher Weisheit‘ [1] erklärt hatte, traten für ihn die weltlichen Fürsten in den Besitz der kirchlichen Gewalt, was man ‚wegen ihres Eifers für das Evangelium‘ und als ‚göttliche Weisung‘ zu rechtfertigen suchte [2].

---

[1] So Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche. I. S. 311.

[2] So Hengstenberg, Evang. Kirchenzeitung. 1863. S. 72. Das ‚Territorialsystem‘ (Thomasius, Böhmer) übertrug dem Landesherrn als solchem die oberste Gewalt in der Kirche; das ‚Episcopalsystem‘ (B. Carpzov) spricht sie ihm zu als eine besondere Gewalt neben den Majestätsrechten; das ‚Collegialsystem‘ (Pfaff) stellt sie vor als vom Volke dem Landesherrn übertragen. Alle diese Systeme entbehren jeder historischen Grundlage, und sind nur erfunden, um den thatsächlichen und zu Recht bestehenden Cäsaropapismus in den protestantischen Confessionen zu rechtfertigen. In Amerika daher, wo das protestantische Princip von der fürstlichen Macht nicht gehemmt sich entfalten konnte, ist der Prediger in Wirklichkeit nur ein Delegirter der souveränen Gemeinde, die ihn häufig nur auf eine bestimmte Zeit miethet, und ihn nur predigen läßt, was und wie sie will. Vgl. Hengstenberg, Kirchenzeitung, 1847. S. 300. Protestantische Kirchenzeitung v. 10. Juni 1854. Reuter's Repertorium, Band 74. S. 93. Busch, Wanderungen zwischen Hudson und Mississippi. Stuttgart, 1854. I. S. 119. Jörg, Geschichte des Protestantismus. II. S. 417, 425. Schon Luther hatte sich genöthigt gesehen, zur Aufrechthaltung seiner Lehre die weltliche Gewalt anzurufen, und ihr das Kirchenregiment auszuliefern, womit nach dem Urtheile A. Menzel's (Neuere Geschichte der Deutschen. V. S. 5) das Lutherthum in ein ganz neues Stadium eintrat. Johann der Beständige († 1532) ließ, aufgefordert durch ihn, aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern eine Commission zusammensetzen, und durch diese eine Kirchenvisitation vornehmen. Die Landesherren nahmen zunächst in Bezug auf äußere Jurisdiction, dann aber auch in Bezug auf

Die weltlichen Fürsten waren es sicher nicht; und doch sehen wir überall zu Ende der apostolischen Zeit das Vorsteheramt in der Kirche. Es erscheint ohne jeden Widerspruch von Seite der Gemeinden als zum Wesen der Kirche gehörig und deren Bestand gewährleistend, von Christus gewollt und von den Aposteln geordnet.

So war es auch. Indem der Herr die Apostel erwählte und sie sandte an seiner Statt, hat er in ihnen und durch sie zugleich die Nachfolger in seinem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte gewählt und gesendet. Darum versprach er, bei ihnen zu sein, wenn sie lehren, die Sacramente spenden, die Kirche leiten, ‚alle Tage bis an's Ende der Welt'. Das apostolische Amt währt fort in ihren Nachfolgern, insofern sie gesandt sind zu dem dreifachen Amte der Lehre, der Sacramentenspendung und Kirchenleitung. Die Gewalt ist der Kirche gegeben zum Heile und zur Erbauung [1], darum geht sie nicht unter; wenn ihr Träger stirbt, bleibt sie in den Nachfolgern mit der Kraft und dem Segen der Verheißung. Darum fordert der Apostel von Jenen, welche in die Nachfolge des Amtes eintreten, denen es zukommt, ‚die Hinterlage des Glaubens zu bewahren' [2], nicht aber neue Offenbarungen zu verkünden, keineswegs jene außerordentlichen Gaben, wie sie den Aposteln geworden, sondern nur unbescholtenen Ruf, Lehrtüchtigkeit und vor Allem einen erprobten, sittlich reinen Wandel [3].

Als Paulus seinen Schüler Timotheus zu seinem Nach-

---

die Lehre in ihren Territorien die bischöflichen Rechte factisch in Anspruch, wofür sie als Vorgänger Heinrich VIII. von England hatten, als Rechtfertigung die Gründe der Theologen auf dem Convente von Naumburg (1554), Melanchthon an der Spitze, anführen konnten, welche aus Ps. 23, 7. Jesai. 49, 23 dieses Recht bewiesen. Vgl. II. Abth. S. 462.

[1] Augustin. Enarr. in Ps. 108. 1. Petav. De hierarch. Eccl. III. 16.

[2] 1 Timoth. 6, 10. [3] 1 Timoth. 3, 1 ff. Tit. 1, 7.

folger in der Leitung der Kirche von Ephesus, den Titus für Kreta wählte, übertrug er ihnen für das Gebiet dieser Kirchen dieselbe Gewalt, die er über die von ihm gestifteten Kirchen übte; sie sollten die Kirche leiten, Sacramente spenden, lehren [1], die kirchliche Gerichtsbarkeit üben, Anklagen entgegennehmen, untersuchen und Strafen verhängen [2], Vorsteher und Diener (Diaconen) einsetzen [3]. Diesen Befehl sowie die Mahnung an Timotheus, das Gebot des Apostels unversehrt zu bewahren [4] bis zur Wiederkunft des Herrn weist darauf hin, daß Paulus das Vorsteheramt in der Kirche als eine bleibende Institution betrachtete. Die Bestellung von Nachfolgern mit Uebertragung der Gewalt war nicht das Werk rein menschlicher Veranstaltung; mit der Uebertragung des Amtes ging auch die Gnade des Geistes und die Vollmacht auf seinen Träger über. Darum mahnt Paulus den Timotheus, die ihm durch Handauflegung gewordene Gnade nicht unbenützt zu lassen [5], sondern sie zu erwecken und zu bethätigen. Darum, weil mit so hohen Gewalten ausgerüstet, mahnt er scheidend die Vorsteher der Kirche zu Ephesus [6]: Habet Acht auf euch und die ganze Heerde, über welche euch der hl. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, um zu weiden die Kirche, die er mit seinem Blute erkauft hat.

Der Name aber, den diese den Aposteln kraft göttlichen Rechts gewordene Gewalt, die sie auf ihre Nachfolger übertrugen, seit den ältesten Zeiten in der Kirche trägt — Hierarchie — bezeichnet und unterscheidet ihr Wesen von jeder anderen Gewalt auf Erden. Es ist eine heilige Gewalt; denn heilig ist ihr Ursprung, Christus, heilig ihr Zweck, die Auferbauung des Leibes Christi [7], heilig sind ihre Mittel — Wort, Sacrament und kirchliche Zucht. Wie Er, dem alle Gewalt

[1] 1 Tim. 4, 11. [2] 1 Tim. 5, 17; 19, 21.
[3] 1 Tim. 4, 11; 1, 3. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5.
[4] 1 Tim. 6, 14. [5] 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.
[6] Apostelgesch. 20, 27. [7] Ephes. 4, 12.

gegeben ist im Himmel und auf Erden, sich erniedrigte und Aller Diener ward, so sollen auch sie, die Träger der von ihm gegebenen Gewalt, nicht herrschen wie die Könige der Völker in Selbstsucht und Willkür [1], sondern demüthig und selbstlos als Werkzeuge sich erachten, zum Heile und zur Auferbauung der Gläubigen, Vorbild der Heerde von Herzen [2]. Das ist die apostolische Form, sagt Bernhard [3]: Die Herrschsucht wird verboten, geboten die Dienstleistung.

So lange die Apostel noch lebten, war ihre Sorge und Aufmerksamkeit immer diesen von ihnen gestifteten Gemeinden und ihren Vorstehern zugewendet. Sie belehren, trösten, mahnen, warnen, theils persönlich erscheinend, theils in Sendschreiben, die sie an die Kirchen und ihre Vorsteher richten. Je zahlreicher die Gemeinden wurden, desto größer die Befugnisse der einzelnen Vorsteher, denen darum noch andere Organe der kirchlichen Gewalt beigegeben wurden, aber in Unterordnung unter sie, wie sie denn alle unter der Oberleitung der Apostel standen.

Die Kirche auf Erden ist das Abbild der himmlischen Kirche mit den verschiedenen Ordnungen und Chören der seligen Geister. Darum haben auch die Apostel die kirchliche Gewalt in geordneter Stufenfolge ihren Nachfolgern übertragen in der Ordnung des Episcopats, Presbyterats und Diaconats [4]. „Die Apostel", spricht Tertullian [5], „sind

[1] Luc. 22, 25. [2] 1 Petr. 5, 3.

[3] De consider. II. 6: Forma Apostolica haec est: Dominatio interdicitur, indicitur ministratio.

[4] Concil. Trident. Sess. XXIII. Can. VI: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. l. c. Cap. 4: Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut idem Apostolus ait, a spiritu sancto, regere Ecclesiam Dei.

[5] Praescript. c. 6.

uns Gewähr, daß das, was sie einführten, sie nicht aus eigener Willkür schöpften, sondern daß sie die von Christus ihnen übergebene Ordnung getreu den Völkern überantworteten'. Die Einsetzung der Diaconen, denen vor Allem die Armenpflege in der Gemeinde und der Dienst beim hl. Mahle zukommt [1], berichtet die Apostelgeschichte [2]; neben und über ihnen erscheinen die Priester und Bischöfe [3]. In den letzten Briefen des hl. Paulus, namentlich in den Pastoralbriefen, tritt uns die Verfassung der Kirche schon ganz ausgebildet entgegen, soweit sie es kurz vor dem Tode des Apostels sein mußte, und gerade der Umstand, daß noch nicht, der Verschiedenheit der Aemter entsprechend, auch schon eine durchgeführte Unterscheidung der Benennungen eingetreten ist, indem der eigentliche Leiter der Gemeinde bald noch als Presbyter, bald als Episcopus bezeichnet wird, ist ein untrüglicher Beweis ihrer Aechtheit, ein Beweis nämlich, daß wir auf der Grenzlinie stehen, wo die apostolische und die nachapostolische Zeit sich scheidet, und daß, wenn auch noch nicht die Namen mit aller Bestimmtheit, doch schon die neuen Organe vorhanden sind, welche die Apostel ersetzen sollen [4]. Wohl waren dem Namen nach Presbyter und Episcopus noch nicht unterschieden, aber deßwegen ihr Amt nicht gleichbedeutend; gerade je schärfer der Unterschied in der Sache ist, desto weniger sorgsam ist zu Anfang der Sprachgebrauch in der Wahl der Bezeichnungen, wie dieß auch in andern Punkten der kirchlichen dogmatischen Disciplin, z. B. der Sacramentenlehre erscheint. ‚Den Mitbischöfen und Diaconen,' fragt erklärend Chrysostomus [5], ‚was heißt das?

[1] Ignat. ad Trall. c. 2. ad Magnes. c. 6. Constit. Apost. VIII. 28.

[2] Apostelgesch. 6, 2 ff.

[3] Phil. 1, 1. Apostelgesch. 14, 23; 20, 28. Tit. 1, 5.

[4] Vgl. Hagemann, Die Römische Kirche. 1864. S. 678.

[5] In ep. ad Phil.: Hom. I. init.

Waren vielleicht viele Bischöfe in einer Stadt? Keineswegs, aber man nannte Presbyter auch Bischöfe; denn bis dahin war der Name beiden gemein; wurde doch auch der Bischof Diacon genannt. Später aber erhielt jeder seinen eigenthümlichen Namen.‘ Auch Frauen heißen Apostel [1], Presbyter und Bischöfe, selbst die Apostel heißen Diacone [2], Priester und Mitpriester [3]; Christus selbst aber wird Apostel und Bischof genannt [4].

Besonders ausgezeichnet erscheint das bischöfliche Amt in der Offenbarung des hl. Johannes; die Bischöfe sind die ‚Engel‘ der verschiedenen Kirchen, Abgesandte Gottes [5]; an sie, die Vorsteher der sieben asiatischen Kirchen, ergehen die göttlichen Mahnungen, wiewohl neben ihnen Priester und Diaconen bestanden [6]. Timotheus und Titus sind Nachfolger des hl. Paulus zu Ephesus und Kreta, in Philippi erscheint Epaphroditus als Bischof [7]. Sie sind Vorgesetzte der Priester und Diaconen dieser Kirchen [8], sie wählen diese, prüfen sie, weihen sie und üben ihre Gerichtsbarkeit über sie [9]. Der Bischof erscheint so als der eigentliche, alleinige Nachfolger der Apostel, Ausgangspunkt und Ursprung alles Priesterthums, Vater aller Gläubigen, auch der Priester, die er durch die Weihe geistlich zeugt [10].

---

[1] Röm. 16, 7.

[2] 1 Cor. 3, 5. 2 Cor. 3, 6. 1 Thess. 3, 2.

[3] 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. 1 Petr. 5, 1.

[4] Hebr. 3, 1; 5, 1. Wahrscheinlich war in den judenchristlichen Gemeinden nach Analogie jüdischer Institutionen der Ausdruck Aeltester, Presbyter (so bei Petrus und Jacobus) geläufig; bei den Heidenchristen der Name Episcopus, schon in der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes von kirchlichen und bürgerlichen Beamten gebraucht.

[5] Offenb. 1, 16. 20; 2, 1 ff. Matth. 11, 10. Mal. 2, 7.

[6] Apostelgesch. 20, 17. [7] Phil. 2, 25.

[8] 1 Tim. 5, 22. Tit. 1, 5. [9] 1 Tim. 5, 17—19.

[10] Epiphan. Haeres. LXXV: Ἡ μὲν γάρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις, πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ Ἐκκλησίᾳ. Concil. Trident.

So geht denn die hierarchische Ordnung, grundgelegt von Christus in den Aposteln, als eine bleibende Institution hindurch durch alle Jahrhunderte der Kirche. Ehe noch die christlichen Gemeinden waren, hatten die Apostel ihre Sendung und Vollmacht von Gott dem Vater durch Jesus Christus [1]. Sie gründeten die Gemeinden, setzten diesen Vorsteher, und ihre Gewalt ging wie von Hand zu Hand von diesen auf ihre Nachfolger, nie aber wurde sie übertragen von der Gemeinde. Wäre die hierarchische Ordnung ein Werk des Zufalles, das Product der Zeitumstände oder menschlicher Berechnung, so bleibt es ein unlösbares Räthsel, wie dessen Einführung zu gleicher Zeit, in allen Kirchen und noch zu Lebzeiten der Apostel hätte stattfinden sollen. Noch weniger aber konnte Ehrsucht die hierarchische Stellung usurpirt haben, da ein solcher Plan weder ohne Kampf, noch in allen Kirchen, noch in so früher Zeit hätte ersonnen und durchgeführt werden können. Hätten wir darum auch nicht die ausdrücklichen Zeugnisse der hl. Schrift und frühesten Väter, so müßte dennoch diese der Kirche ursprüngliche und wesentliche Ordnung der Hierarchie als göttliche Institution erscheinen; denn ‚was die gesammte Kirche beobachtet, und nicht durch Concilien eingeführt, doch aber immer festgehalten wurde, kann nur von der Autorität der Apostel herstammen‘ [2].

Aber wir besitzen die ausdrücklichsten Zeugnisse der apostolischen Väter. ‚Ohne Hierarchie gibt es keine Kirche‘, stellt

l. c. Can. VII. Si quis dixerit, Episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . a. s.

[1] Conc. Vatic. l. c. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre; ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit.

[2] Augustin. De baptism. IV. 25.

Ignatius[1] von Antiochien, gestorben 114 im Colosseum zu Rom als Martyrer, als katholischen Grundsatz auf. ‚Alle, welche Gottes sind und Jesu Christi, die halten es mit dem Bischofe'[2]. ‚Wo der Bischof erscheint, da sei auch das Volk, wie da, wo Christus Jesus sich befindet, auch die katholische Kirche ist'[3]. ‚Der Bischof ist Vorgesetzter an Gottes Stelle'[4]. ‚Alle sollen Achtung haben vor den Diaconen, als einer Anordnung Gottes, und dem Bischofe, wie vor Jesus Christus, und vor den Priestern, wie vor der Rathsversammlung Gottes[5]. Der mit Ignatius eng befreundete Polycarp, Bi-

---

[1] Ad Trall. c. 3: χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

[2] Philad. c. 2.

[3] Smyrn. c. 8.

[4] Magn. c. 6.

[5] Trall. c. 3. Magn. c. 13. Smyrn. c. 8. Philad. c. 1. Polyc. c. 6. H. Kellner (Verfassung, Lehramt und Unfehlbarkeit der Kirche. 1873. S. 17) hat die Lehre des hl. Ignatius auf folgende zwölf Punkte zurückgeführt und durch die bezüglichen Stellen aus seinen Briefen erhärtet:

1) Es existiren überall in den verschiedenen Gegenden christliche Gemeinden, welche für sich Einzelkirchen bilden. 2) Die Einzelkirchen bilden zusammen ein einheitliches Ganzes, die von Ignatius zuerst so genannte katholische Kirche. 3) Den einzelnen Kirchen stehen Bischöfe vor, und zwar in jeder Einzelkirche je Ein Bischof. 4) Jeder Gläubige muß sich zur Einzelkirche halten, woraus folgt die Nothwendigkeit der äußeren Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft. Trennung von ihr ist Trennung von Christus und Gott. 5) Repräsentant der Kirche ist der jedesmalige Bischof, er bildet für die einzelnen Gläubigen das Vermittlungsglied ihrer Zugehörigkeit zur Gesammtkirche. 6) In Verbindung mit dem Bischof werden gewöhnlich die Priester und Diaconen genannt. 7) Die ganze Hierarchie ist von Gott eingesetzt, und eine von Gott gewollte Institution der Kirche. 8) Alle, auch die Priester müssen sich dem Bischof unterordnen, ihm folgen und gehorchen. 9) Die Richtigkeit, Gültigkeit und Erlaubtheit aller kirchlichen Handlungen hängt von der Mitwirkung und Zustimmung des Bischofs ab, und ohne diese darf in kirchlichen Dingen, als: Taufe, Eucharistie, Agape und Trauung, nichts geschehen. 10) Es gibt auch abweichende,

schof von Smyrna († 168), sagt in seinem Sendschreiben an die Philipper: Die Diakonen sollen tadellos sein als Diener Gottes, die Priester mitleidig und barmherzig gegen Alle [1].

Der Bischof von Rom, Clemens, wahrscheinlich der Phil. 4, 3 erwähnte Mitarbeiter Pauli, schrieb noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts einen Mahnbrief nach Corinth, um die dortige wegen des Vorsteheramtes in der Kirche ausgebrochene Spaltung beizulegen. Die Vorsteher [2] in der Kirche, erklärt er, sind göttlicher Einsetzung, darum dürfen sie nicht willkürlich abgesetzt werden. Er unterscheidet drei Aemter in der Kirche, die Apostel und ihre Nachfolger, die Presbyter oder Aufseher und die Diaconen [3]. ‚Dem Hohenpriester sind eigene Geschäfte übertragen, den Priestern ist ihre besondere Stelle übertragen und den Leviten liegen eigene Dienste ob' [4].

In der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte als Bischof von Lyon Irenäus, der Abstammung nach Orientale. Die Ueberlieferung, sagt er [5], von den Aposteln her können wir erkennen, ‚denn wir sind im Stande, jene aufzuzählen, welche von den Aposteln als Bischöfe in der Kirche sind aufgestellt worden, sowie auch ihre Nachfolger bis auf uns'. Sie sind die Kanäle der Tradition von den Aposteln her; ‚in der Kirche nämlich, heißt es, hat Gott Apostel, Propheten und Lehrer bestellt, sowie die ganze Thätigkeit des hl. Geistes, woran alle diejenigen keinen Antheil haben, welche nicht zur Kirche hineilen, sondern sich selbst um das Leben betrügen durch schlechte Meinungen und verworfenen Wan-

falsche Lehren, welche dem Seelenheil schaden und in's Verderben führen. 11) Hinsichtlich der anzunehmenden Glaubenslehren muß man sich an seinen Bischof halten und mit ihm übereinstimmen. 12) Die Römische Kirche ist unter allen Kirchen die erste und die Vorsteherin aller übrigen.

[1] C. 5. 6.

[2] 1 Cor. ἡγούμενοι cap. 1. 39; ἐπισκοπή c. 44.

[3] 1 Cor. c. 40. 44. 45. 47.

[4] L. c. c. 40. [5] C. Haer. III, 3.

del. Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da ist auch die Kirche und jegliche Gnade'[1]. ‚Darum muß man auf die Presbyter (Bischöfe) hören, die in der Kirche sind, auf diejenigen, welche in der bezeichneten Weise sich der Nachfolge von den Aposteln her erfreuen, welche mit der bischöflichen Amtsnachfolge nach dem Wohlgefallen Gottes des Vaters auch die zuverlässige Gnadengabe der Wahrheit besitzen'[2].

Tertullian (Ende des zweiten Jahrhunderts) in Africa schreibt: ‚Das Recht, die Taufe zu ertheilen, hat der oberste Priester, welcher Bischof ist. Darnach die Priester und Diaconen, doch nicht ohne die Bevollmächtigung des Bischofs'[3]. Das charakteristische Merkmal der wahren, apostolischen Kirchen bildet die Reihenfolge der Bischöfe von den Aposteln her; ‚die Bischöfe sind die Ueberleiter des apostolischen Samens'[4]. Ihnen kommt es zu, den apostolischen Charakter der hl. Schriften zu garantiren[5], wie es denn ihre Aufgabe überhaupt ist, die kirchlichen Ueberlieferungen zu vermitteln[6].

---

[1] L. c. III. 24.

[2] L. c. IV. 26.

[3] De baptism. c. 17.

[4] L. c. c. 32. Edant ergo (haeretici) origines Ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae Apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Joanne conlocatam refert; et sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

[5] Adv. Marc. IV. 5: Etsi Apocalypsin ejus (Joannis) Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem.

[6] De carn. Chr. c. 2: Id erat verum, ut ab iis traditum, quorum fuit tradere.

„Der Bischof", erklärt Cyprian († 258), „ist in der Kirche und die Kirche im Bischofe'[1]. Auf die Bischöfe ist die Kirche constituirt und alle Handlungen der Kirche werden durch eben diese Vorsteher geleitet[2], was auf göttlicher Einsetzung beruht[3]. Einen Gegenbischof aufstellen, „ist gegen die kirchliche Anordnung, gegen das evangelische Gesetz, gegen die Einheit der katholischen Institution, heißt eine andere Kirche constituiren, die Glieder Christi zerreißen'[4]. Unter dem Bischofe stehen die Priester und Diaconen[5]. Weil dem Bischofe das Ordinationsrecht ausschließlich zusteht[6], darum ist er Vater[7] der Presbyter und Diaconen.

Es folgt demnach das Collegium der Bischöfe dem Collegium der Apostel nach kraft göttlichen Rechtes in der Leitung der Kirche auf der ganzen Erde. Hat aber auch jeder einzelne Bischof diese unumschränkte Gewalt? Es ist klar, wenn ein Jeder überall Kirchen gründen, Priester einsetzen, die Gerichtsbarkeit üben könnte, dann müßte eine namenlose Verwirrung entstehen. Darum stellten die Apostel nur für einen bestimmten Sprengel Bischöfe auf[8]. „Weidet', spricht Petrus[9], „die Heerde, die euch anvertraut ist.' Von Anfang an war es kirchliche Sitte und Gesetz, daß ein Bischof nur innerhalb seines Sprengels die Jurisdiction üben könne[10].

---

[1] Ep. 69: Scire debes, episcopum in ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.

[2] Ep. 27, 1.

[3] L. c. Dominus noster et Episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens.

[4] Ep. 44.

[5] Ep. 5.

[6] Chrysost. in 1 Tim. Hom. 11. n. 1. Hieronym. Ep. 146 ad Evang.

[7] Hieronym. Ep. 105.

[8] Ephesus, Kreta. Vgl. Titus 1, 5.

[9] 1 Petr. 5, 2.

[10] Augustin. Ep. 34 ad Euseb.: Hoc ridiculum est dicere,

Aber wie räumlich, so ist auch sachlich das Amt des einzelnen Bischofs begrenzt. Wie dieses?

Im Episcopate schauen wir die von Gott gewollte Nachfolge des Apostolats. Er empfängt und besitzt deßwegen unmöglich in höherer und vollkommenerer Weise die Gewalt in der Kirche, als die Apostel sie durch die grundlegenden Worte des Herrn von ihm empfingen. Wie aber empfingen sie diese?

Vernehmen wir hierüber einen berühmten Theologen [1].

‚Siehe‘, spricht der Herr zu Moses, ‚und thue nach dem Bilde, das dir gezeigt ist worden auf dem Berge‘ [2]. Das war zu Moses gesagt, als er die Stiftshütte baute. Aber der hl. Paulus belehrt uns, daß dieses Wort des Herrn sich nicht sowohl bezog auf den Tempel, gebaut von Menschenhänden, sondern auf den wahren Tempel Gottes unter den Menschen, die hl. katholische Kirche, in der Gott wohnt, deren Grundplan im Himmel entworfen wurde. ‚Vater‘, spricht der Herr, ‚behüte sie in deinem Namen, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind [3], Eins in uns‘ [4]. Ich verstehe dich, o göttlicher Heiland! deine Kirche sollte schön sein, und darum sollte sie vor Allem Eins sein. Nichts aber ist schöner als die göttliche Natur, wo die Zahl selbst, die nur die Beziehungen der drei Personen bezeichnet, sich zusammenschließt in eine vollständige Einheit. Nach der Gottheit aber ist nichts so schön als die Kirche, dieses Abbild der göttlichen Einheit.

Steigen wir weiter herab, und vergleichen wir die Einheit zugleich mit der Schönheit in den Chören der Engel.

---

quasi ad me pertineat cura propria nisi Hipponensis Ecclesiae. In aliis enim civitatibus tantum agimus, quod ad Ecclesiam pertinet, quantum vel nos permittunt vel nobis imponunt earundem civitatum episcopi.

[1] Bossuet, Sermon sur l'unité de l'église.

[2] Exod. 25, 40. [3] Joh. 16, 11. [4] Joh. 21, 22.

Die Engel widerstreben nicht, den Erzengeln sich zu unterwerfen, die Erzengel den höheren Mächten. ‚Wenn schon die Schönheit der Ordnung allein,' sagt der hl. Gregor d. Gr.[1], ‚soviel Gehorsam heischt, wo die Sünde nicht ist, um wieviel mehr muß nicht Gehorsam und Unterwürfigkeit sein bei uns, wo ohne diese die Sünde Alles in Verwirrung bringen würde.' Aber die Sünde ist unter uns; der Stolz herrscht über uns und bewaffnet den Einen gegen den Andern. Die Kirche, die durch den Stolz, den sie unaufhörlich in ihren Kindern bekämpft, einen ewigen Samen von Zwietracht in ihrem Schooße trägt, hätte weder dauernde Schönheit noch wahre Einheit, fände sie nicht die Mittel, die Einheit zu stärken, wenn sie von Spaltungen bedroht wird.

Es ist ein großes Geheimniß, die Einheit in der Kirche. Nach Innen geeint im hl. Geiste, besitzt sie für ihre äußere Gemeinschaft einen Einheitspunkt, und bleibt geeint durch eine Regierung, welche die Auctorität Jesu Christi repräsentirt. So bewahrt die Einheit die Einheit, ist unter dem Siegel der kirchlichen Regierung die Einheit des Geistes erhalten. Was ist das für eine Regierung? Welches ist ihre Form?

Als Jesus das Geheimniß der Einheit in seiner Kirche zu gründen begann, wählte er unter seinen Schülern Zwölf; als er es aber vollendete, wählte er aus den Zwölfen Einen. Als er es zu gründen begann, sprach er zu Mehreren: Gehet hin und lehret, ich sende euch[2]; als er aber die letzte Hand anlegen wollte an das Geheimniß der Einheit, spricht er nicht zu Mehreren; er bezeichnet den Petrus persönlich durch den neuen Namen, den er ihm gegeben hat. Einer allein spricht zu Einem allein, Jesus Christus, der Sohn Gottes, zu Simon, dem Sohne des Jonas; Jesus Christus, der

[1] Ep. V. 54.
[2] Matth. 10, 6. 7. 16.

wahre Fels und stark durch sich selbst, zu Simon, der nur Fels ist durch die Kraft, die Jesus ihm mitgetheilt hat. Zu ihm spricht Christus, und indem er zu ihm spricht, prägt er ihm ein den Charakter seiner Festigkeit. ‚Und ich,‘ spricht er, ‚sage dir, du bist Petrus, d. h. Fels und‘ fügt er bei, ‚auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und‘ folgert er, ‚die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen‘ [1]. Um ihn vorzubereiten zu diesem Ehrenamte, flößt Jesus Christus, der da weiß, daß der Glaube an ihn das Fundament der Kirche ist, ihm einen Glauben ein, würdig, das Fundament dieses wunderbaren Baues zu sein. ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘ [2]. Das Wort Christi, das aus Nichts schafft, was es will, verleiht diese Kraft einem Sterblichen. Und dieses sein Amt stirbt nicht mit ihm; was das Fundament einer ewigen Kirche ist, kann nie ein Ende haben. Petrus wird immer leben in seinen Nachfolgern, Petrus wird immer lehren auf seinem Lehrstuhle.

Jesus Christus fügt bei: „Ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreiches‘ [3], die Schlüssel, welche die Auctorität der Regierung bezeichnen; was du binden wirst auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein.‘ Alles ist diesen Schlüsseln unterworfen, Könige und Völker, Hirten und Heerden. An Petrus ergeht zuerst das Gebot zu lieben ‚mehr als alle andern Apostel‘ und dann „zu weiden‘ und zu regieren Alles; ‚die Lämmer und die Schafe‘ [4], die Kleinen und die Mütter und die Hirten selbst; Hirten gegenüber ihrem Volke, Schafe gegenüber Petrus; sie ehren in ihm Jesus Christus, und bekennen so, daß mit Recht von ihm eine größere Liebe gefordert wurde, weil er eine größere Würde und Bürde hat.

---

[1] Matth. 16, 18. [2] Matth. 16, 16. [3] Matth. 16, 19.
[4] Joh. 21, 15. 16. 17.

Wir haben gesehen die Einheit im Lehrstuhle Petri; wollt ihr sie sehen in der ganzen Ordnung und dem ganzen Collegium der Bischöfe? Gleichfalls in Petrus erscheint sie und in den Worten: Alles, was du binden wirst, wird gebunden, was du lösen wirst, wird gelöset sein. Diese erhabenen Worte, die so klar den Primat Petri enthalten, haben den Episcopat aufgerichtet, weil die Kraft ihres Amtes darin besteht, zu binden und zu lösen, die an ihr Wort glauben oder nicht glauben. So ist diese Gewalt zu binden und zu lösen ein nothwendiges Annexum und die letzte Besiegelung des Predigtamtes, das Christus ihnen übertragen und wir erblicken hier die ganze Ordnung der kirchlichen Jurisdiction. Darum hat derselbe, der gesagt hat zu Petrus: ‚Alles, was du binden wirst, soll gebunden, was du lösen wirst, soll gelöset sein,‘ dasselbe gesprochen zu allen Aposteln, und er sagt ihnen noch: ‚Denen ihr die Sünden vergebet, sollen vergeben, und denen ihr sie behaltet, sollen behalten sein.‘ Alle haucht er an in gleicher Weise, und gießt aus durch diesen Hauch über alle den heiligen Geist. ‚Empfanget den heiligen Geist‘ [1].

Dieß ist daher offenbar der Plan des Herrn, zuerst Einem zu verleihen, was er in der Folge Mehreren verleihen wollte; aber die Folge hebt den Anfang nicht auf, und der Erste verliert nicht seine Stellung. Dieses Wort: ‚Alles, was du binden wirst‘ zu Einem gesprochen, hat schon seiner Gewalt unterworfen einen Jeden von denen, zu denen er sagen wird: ‚Denen ihr die Sünden vergebet.‘ Denn die Verheißungen des Herrn, wie seine Gaben gereuen ihn nicht, abgesehen davon, daß die Gewalt, die Vielen gemein ist, eben durch diese Gemeinschaft schon begrenzt wird, während die Gewalt, Einem gegeben und über Alle, keine andere Grenze hat als jene, welche

[1] Joh. 20, 22. 23.

die Regel vorschreibt. So ruht in Petrus die Fülle der apostolischen Gewalt.

So verstehen wir jetzt das Geheimniß. Alle empfangen die nämliche Gewalt, aber nicht Alle in gleicher Abstufung und gleicher Ausdehnung; denn Jesus Christus theilt sich mit in dem Maße, in dem es ihm wohlgefällig ist, und in jener Weise, die am zweckmäßigsten ist, um die Einheit der Kirche zu gründen. Darum beginnt er mit dem Ersten, und im Ersten bildet er das Ganze, und er selbst entfaltet in geordneter Weise das, was er in Einem allein niedergelegt hatte. ‚Petrus,' sagt der hl. Augustinus [1], ‚der wegen der Ehre des Primates die ganze Kirche repräsentirt, empfängt ebendaher auch zuerst und allein die Schlüssel, welche in der Folge den übrigen Aposteln mitgetheilt werden sollten.'

Demnach ergibt sich:

1) Die Bischöfe sind keineswegs Nachfolger der Apostel, insofern diese außerordentliche Organe Christi und seiner Offenbarung, und ebendeßwegen durch besondere Charismen ausgezeichnet waren; als solche hatten diese keine Nachfolger und konnten keine haben. Aber sie sind Nachfolger der Apostel, insofern diese die ersten Hirten, Lehrer und Priester in der Kirche sind.

2) Das Collegium der Bischöfe, welches zugleich den Nachfolger Petri, des Apostelfürsten, in sich schließt, folgt nach dem Collegium der Apostel, welchem auch Petrus angehört, in der vollen Auctorität des apostolischen Amtes; der einzelne Bischof dagegen folgt den Aposteln nicht nach in der Auctorität über die Gesammtkirche, sondern nur, insofern die Apostel einzelne Kirchen zur Leitung sich erkoren hatten.

3) Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Leitung der Einzelkirchen, der römische Bischof aber folgt dem nach, dem der Herr Alle zu leiten übertragen, d. i.

---

[1] Tract. CXXIV. in Joan. n. 5.

dem hl. Petrus in der Leitung der Gesammtkirche. Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach, insofern diese die Fundamente sind der Einzelkirchen, der römische Bischof folgt Petrus nach, der das Fundament ist der Gesammtkirche.

4) Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Unterordnung unter den römischen Bischof, wie die Apostel ihre Gewalt hatten in der Unterordnung unter Petrus.

5) Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach als Aeste, die vom Baume gelöst, verdorren, als Glieder, die vom Haupte getrennt, sterben. Der römische Papst folgt dem Apostel Petrus nach als Wurzel, aus dem die Einheit der priesterlichen Gewalt hervorgegangen ist, die daher nicht verdorren kann, als das Haupt, das Lebensbedingung für die Glieder ist, das darum nicht sterben kann [1].

In solcher Weise wurde die kirchliche Gewalt von Christus dem Herrn begründet; der Episcopat im Apostolate, und wie dieser sich schaarte um seinen Einheitspunkt, Petrus, so steht der Episcopat in Gemeinschaft mit seinem Einheitsprincipe, dem Stuhle Petri. Die Vielheit der Amtsträger blickt hin nach dem Mittelpunkt der Gewalt und ordnet sich ihm unter; die Einheit entfaltet und bethätigt sich in einer Vielheit von Organen. Die Kraft und Schönheit der Kirche, des mystischen Leibes Christi, ruht auf diesem Ebenmaße, dem wohl abgewogenen Verhältnisse des Hauptes zu den Gliedern, der Glieder zu dem Haupte. ‚Damit,' sagt das Vaticanische Concil [2], ‚der Episcopat selbst Einer und ungetheilt sei, und durch die unter sich wechselseitig zusammen-

---

[1] Cypr. De unit. c. 4: Ut unitatem manifestaret, — unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, . . . Exordium ab unitate proficiscitur, ut una Ecclesia monstretur. Ep. 59, 14. Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. Ep. 48. Die römische Kirche ist ‚matrix et radix Ecclesiae catholicae.'

[2] L. c.

hängenden Bischöfe die gesammte Menge der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt würde, legte Christus, indem er den hl. Petrus den übrigen Aposteln vorsetzte, in ihn ein fortwährendes Princip und ein sichtbares Fundament dieser doppelten Einheit, damit auf dessen Stärke der ewige Tempel errichtet werde, und so der bis zum Himmel ragende erhabene Bau der Kirche auf der Festigkeit dieses Glaubens emporsteige.' Doch dieß führt uns zur näheren Untersuchung des Primates des römischen Papstes, seiner Aufgabe und wesentlichern Befugnisse. Wir stellen drei Fragen:

Hat Petrus den Primat unter den Aposteln vom Herrn empfangen?

Ist der Primat Petri ein bloß persönlicher Vorzug oder ein bleibendes Amt in der Kirche?

Welches ist das Wesen und die Bedeutung des Primates?

Hat Petrus den Primat unter den Aposteln vom Herrn empfangen? Vernehmen wir den evangelischen Bericht.

‚Als der Heiland mit seinen Jüngern in die Gegend von Cäsarea Philippi kam, fragte er sie und sprach: Für wen halten die Leute des Menschen Sohn? Sie antworteten: Einige für Johannes den Täufer, Andere für Elias, Andere für Jeremias oder einen der Propheten. Da sprach Jesus: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete und sprach: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes! Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas! denn Fleisch und Blut haben dir es nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: du bist Petrus (Fels) und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreiches; was du immer auf Erden binden wirst, wird auch

gebunden sein in den Himmeln; und was du immer lösen wirst auf Erden, wird auch gelöset sein in den Himmeln' [1].

Zum Erstenmale spricht hier Christus von der Kirche, zum Erstenmale von der Gewalt, die an seiner Statt in der Kirche geübt werden soll. Um klar und bestimmt die Stellung Petri in der Kirche, das Verhältniß der Kirche zu Petrus zu kennzeichnen, erscheint Petrus als Fundament der Kirche und ihr Schlüsselträger, in nächster und ursächlicher Beziehung zur Gründung, Stärke und Dauer der Kirche. ‚Siehst du,' spricht erklärend Johannes Chrysostomus [2], ‚wie Er (Christus) sich selbst offenbart und durch diese beiden Verheißungen zeigt, daß Er der Sohn Gottes ist! Denn was Gott allein zukommt, Sünden zu vergeben, die Kirche in Mitten eines solchen Andranges der Wogen unbeweglich zu machen, und einem Fischer, der Auflehnung des ganzen Erdkreises gegenüber, größere Festigkeit zu verleihen, als sie irgend ein Fels besitzt, das verspricht er zu geben.' ‚Als Petrus in jenem Wendepunkte des zu Ende gehenden Lehramtes Jesu und seines beginnenden Leidens das Bekenntniß abgelegt hatte, daß Jesus Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, da belohnte Jesus ihn durch vier mit einander enge verbundene Verheißungen einer künftig ihm anzuvertrauenden Gewalt und eines Vorzugs in der Kirche. Er sollte erstens der Fels sein, auf welchen Jesus seine Kirche bauen wolle; die auf diesem Felsen ruhende Kirche solle zweitens niemals untergehen; er werde ihm drittens die Schlüssel des Reiches, der Kirche geben, und viertens solle, was er auf Erden binden oder lösen werde, auch im Himmel gebunden oder gelöst sein' [3].

Doch, was heißt Petrus, was bedeutet der Fels, die Schlüsselgewalt?

---

[1] Matth. 16, 13 ff.

[2] In Matth. Hom. LIV. 2.

[3] Döllinger, Christenthum und Kirche. 1. Aufl. S. 30.

Als Simon, der Sohn des Jonas, durch Andreas zum Herrn geführt wurde, blickte dieser ihn an und sprach: „Du bist Simon, der Sohn des Jonas, du wirst genannt werden Kephas, d. i. Fels“ [1]. „Namen sind in alter Zeit bedeutsam und wesenhaft; die Veränderung des Namens drückt einen neuen Stand, eine neue Würde aus [2]. Hier begabt Jesus den Simon mit dem Namen Petrus, weil er ihn, den glühenden, felsenmüthigen Mann, zum Grundsteine seiner Kirche, zum Fürsten der Apostel und Vater der Gläubigen bestimmte; und zufolge dieser seiner Erwählung steht Simon Petrus auch durch das ganze Evangelium an der Spitze der Jüngerschaar. Hier ist von keinem primus inter pares die Rede; sondern er ist der Erste, wie Iscarioth der Letzte von ihnen. Sein besonderer Vorzug unter allen spricht sich in der Schrift aus, die die Zwölfe mit nomineller Auszeichnung des Einen vor den Uebrigen unter dem Ausdrucke ‚Petrus und die Apostel‘ aufführt. Und so nennt ihn auch Matthäus 10, 2 ausdrücklich πρῶτος, den Ersten [3]. Wir erwägen aber das ganze Gewicht dieser Stelle, wenn wir wissen, was besonders Origenes [4] uns einschärft: daß jedes Wort in der hl. Schrift, die überall wortkarg verfährt, von buchstäblicher Wahrheit und allumfassender Bedeutung ist.

Petrus sollte das Fundament und der Schirmherr der

---

[1] Joh. 1, 42.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 347. Der griechische Uebersetzer des aramäisch geschriebenen Matthäus-Evangeliums sah sich genöthigt, abwechselnd πέτρος und πέτρα zu gebrauchen, im Original stand ohne Veränderung des Genus Kephas: ‚Du bist Fels und auf diesen Fels,‘ da Kephas hebr. כֵּף chald. כֵּיפָא zugleich Name und Sachbestimmung ist.

[3] Als letzter erscheint Iscarioth. Matth. 10, 4.

[4] Auch Cyprian, Tertullian (De idololatria c. 19), Hieronym. in Ep. ad Ephes. 3, 7: Singuli sermones in divinis scripturis .. pleni sunt sensibus. Joan. Chrysost. in Genes. Hom. 21, 1. Die heilige Schrift bietet einen Reichthum von Verständniß dar; es ist keine Sylbe, die nicht einen großen Schatz enthält.

neuen Bundeskirche werden. Einheit ist das Grundgesetz des Christenthums und mit diesem identisch. Wie die Unität Gottes die Unität des Glaubens und der Sacramente bedingt, so mußte auch für die Einheit der Hierarchie im sichtbaren Reiche Gottes auf Erden gesorgt sein, um die Einheit des Dogma, der Sacramente und des Cultus zu wahren. Darum wählt hier Jesus zum Oberhaupt und Stellvertreter den Simon Petrus [1].'

‚Petrus war es allein, der hier gesprochen; er hatte nicht etwa von den andern Aposteln den Auftrag hiezu erhalten, er ragte unter ihnen durch seinen vom himmlischen Vater ihm verliehenen Glauben hervor. Um dieses seines felsenfesten Glaubens willen eignete er sich zum Fundament der Kirche, die Christus schon früher mit einem Hause verglichen hatte. Und jetzt erst erfuhr Simon bar Jona, warum ihm der Herr gleich im Beginne den Namen Kephas, der Fels, gegeben hatte. Nicht auf sein Bekenntniß, sondern wegen seines Bekenntnisses sollte auf ihn, diesen Mann mit seinem felsenfesten Charakter die Kirche erbaut werden, die, wie sie ganz aus Personen, lebendigen Wesen besteht, so auch ein lebendiges, persönliches Fundament damals bedurfte und immerdar bedarf. Da das Gebäude der Kirche ein für alle Zeiten bleibendes sein soll; so ging dieser Vorzug des Petrus, kraft dessen mit ihm als dem Fundamente Alles in der Kirche zusammenhängen muß, nothwendig auf Andere nach ihm durch Vererbung über. Dieser so getragenen Kirche verlieh Jesus zugleich die Unvergänglichkeit, sie werde in Folge ihrer Gründung auf Petrus nicht von der Macht des Todes und der Unterwelt überwältigt werden' [2].

In Petrus ist daher die Kirche gegründet [3]; auf diesen

---

[1] Sepp, Das Leben Jesu. II. B. S. 112.

[2] Döllinger a. a. O. S. 32.

[3] In ipso Ecclesia exstructa est, id est per ipsum. Tertull. De pudic. c. 21.

einen Petrus hat Christus die Kirche gebaut [1]; durch die Einsetzung Christi und den besondern Schutz seines Geistes ist Petrus der Grundstein, auf dem die Kirche ruht, dem alle Gläubigen, Hirten und Heerden sich einfügen, der nicht wankt, soll nicht die Kirche wanken. Wer daher diese Einheit der Kirche nicht bewahrt, meint der den Glauben zu bewahren? Wer den Lehrstuhl Petri, auf den die Kirche gebaut ist, verläßt, vertraut der, in der Kirche zu sein? [2] Wo daher Petrus ist, der Grundstein, da ist die Kirche, auf diesen Grundstein erbaut [3]. ‚Der alttestamentliche Tempel,' erklärt der Protestant Olshausen [4], ‚ist als Vorbild der Kirche gefaßt. Die Kirche, als ein geistiger Bau, kann natürlich nur auf geistigem Grunde ruhen; es ist also Petrus in seiner innern, neuen, geistigen Eigenthümlichkeit, der als der Träger des großen Werkes Christi in der Menschheit erscheint... Die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle daher, wie sie in der protestantischen Kirche der katholischen entgegengesetzt zu werden pflegt, der zufolge der Glaube Petri und das Bekenntniß der Fels ist, ist ganz richtig; nur darf man sich den Glauben und dessen Bekenntniß nicht losgetrennt denken von der Persönlichkeit Petri; er ist Eins mit demselben, nur nicht mit dem alten Simon, sondern mit dem neuen Petrus.' ‚Diese Worte Christi,' bekennt endlich auch

---

[1] Super illum unum aedificat Ecclesiam suam. Cyprian. De unit. Eccl. c. 5. Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Cypr. Ep. 43. c. 5.

[2] Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? ... Qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit? Cypr. l. c.

[3] Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Ambros. in Ps. 40. n. 30. Die Texte der Väter, welche den Petrus als Fels bezeichnen, bei Ballerini, De vi et ratione primatus. ed. Veron. 1766. p. 74 sqq.

[4] Biblischer Commentar. I. S. 512.

Schelling[1], ‚sind ewig entscheidend für den Primat des hl. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen anderen als diesen Sinn unterzulegen.‘

Wenn aber die heiligen Väter die Worte: Und auf diesen Fels u. s. f., theils von dem Bekenntniß der Gottheit Christi, theils von der Person Christi, theils von den Aposteln überhaupt deuten, so geschah dieß bei besonderen Anlässen und in weiterer, oratorisch-praktischer und moralischer Anwendung, nicht zum Ausschlusse des natürlichen und buchstäblichen Sinnes. Wohl ist das Bekenntniß und der Glaube des Petrus der Grundstein der Kirche, aber nicht gelöst von der Person des Petrus, die ihn bekennt; denn der Glaube und das Bekenntniß existirt nur in und durch den Glaubenden und Bekennenden[2]. Christus ist der unsichtbare Grundstein der Kirche[3], durch den Petrus es geworden ist, eben wegen seines Bekenntnisses Christi. Auch die Apostel sind Grundsteine der Kirche[4] durch die Predigt des Glaubens, aber nicht für sich allein, sondern in Einheit mit Petrus.

‚Und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.‘

Unter den Pforten der Stadt wurde in der alten patriarchalischen Zeit zu Gericht gesessen; Pforte darum sinnbildet Macht, Gewalt. ‚Der Hades, der Aufenthaltsort der finstern, zerstörenden Mächte wird oft als Palast dargestellt

---

[1] Philosophie der Offenb. II. S. 301.

[2] Ambros. De sacram. V. 34: Non enim de carne Petri, sed de fide dictum est. August. De baptism. II. 1: Petrus in illa confessione appellatus erat petra, supra quam fabricaretur Ecclesia. Leo M. Serm. LXII: Pro soliditate fidei, quam erat praedicaturus, audivit: Et super hanc petram.

[3] 1 Cor. 3, 11. Cf. Augustin. Retract. I. 21.

[4] Ephes. 2, 20.

mit festem Verschluß, um seine Abgeschlossenheit und die Kraft seiner Gewalt zu bezeichnen [1]; dieser Kriegspalast steht dem heiligen Tempel Gottes entgegen [2], und erscheint mit seiner Kraft ihn bestürmend, aber nicht überwindend; denn wider den ᾅδης streitet der οὐρανός' [3]. Unter den Pforten der Hölle verstehen die heiligen Väter besonders die Häresien und alle der Kirche feindlichen Mächte; denn der Tod ist aus der Sünde, darum ist der Satan der Herr des Todes [4].

‚Und ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreichs.'

„In diesem Bilde fortfahrend ernennt der Herr des Tempels Petrum zu dessen Aufseher. Er empfängt die Schlüssel desselben und die Vollmacht, sie zu brauchen, also den Eingang zu gestatten oder zu verschließen. Die Schlüssel sind das Symbol des Hohenpriesterthums' [5]. ‚Diese Worte ge-

---

[1] Hiob 38, 11. Ps. 9, 14. Jes. 38, 19. [2] Luc. 11, 21. 22.

[3] Olshausen a. a. O.

[4] Hebr. 2, 14. Hieronym. i. h. l. Portas inferi reor vitia atque peccata, vel certe haereticorum doctrinas, per quas illecti homines ducuntur ad tartarum. Greg. in Ps. poenit. Ps. 5, 26: Portae inferi haereses sunt . . Sunt etiam portae inferi potestates hujus mundi. Epiph. Ancor. 9: πύλαι δὲ ᾅδου αἱ αἱρέσεις. Augustin (Psalm. contr. part. Donat.) bezieht ‚eam' auf ‚petram': Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

[5] Olshausen a. a. O. Jes. 22, 15 ff.: Gehe hinein zu dem, der im Zelte wohnt, zu Sobna, der gesetzt ist über den Tempel, und sprich zu ihm: Verstoßen will ich dich von deiner Stelle und verstoßen dich aus deinem Dienst. Und es wird geschehen an jenem Tage, ich werde rufen meinen Diener Eliakim, den Sohn des Helkia. Und ich will deine Gewalt in seine Hand legen und er wird sein ein Vater der Bewohner Jerusalems und dem Hause Juda's. Und ich will legen den Schlüssel des Hauses David auf seine Schulter; Er wird öffnen und Niemand es verschließen, er wird verschließen, und Niemand es öffnen. Vgl. Jes. 9, 16. Offenb. 3, 7. Das spricht der Heilige und Wahre, der den Schlüssel des Hauses David hat, der öffnet und Niemand schließt, schließt und Niemand öffnet.

hören neben den Einsetzungsworten des Altarssacramentes zu den deutlichsten und handgreiflichsten, die Jesus während seines ganzen Lehrwandels gesprochen. In den Schlüsseln liegt die ganze legislative Auctorität des Kirchenoberhauptes, Glaubensentscheidungen zu geben, sowie die Gläubigen auf Erden durch Vorschriften zu verpflichten und zu binden, oder sie davon zu entbinden, in Summa: die ganze Vollmacht der Kirchengebote und des Ablasses ausgesprochen. In den Schlüsseln liegt die Gewalt des Oberhauptes begründet, Jemand in den Tempel der Kirche aufzunehmen, oder aus der Gemeinschaft auszuschließen, die Vollmacht der Communion wie des Bannes und Interdictes. Es sind die Schlüssel des Hauses David, woraus die freie richterliche und administrative Gewalt der Kirche von selber fließt. Es geschah aber, wie Lucas 9, 18 meldet, ‚als Jesus mit seinen Jüngern allein war und betete', d. h. nachdem er zuvor die Gnade seines himmlischen Vaters über seinen Apostel herabgefleht hatte. Immer, wenn der göttliche Heiland Großes zur Gründung seines Gottesreiches auf Erden vornahm, sehen wir ihn zuvor im Gebete zu seinem Vater im Himmel sich wenden [1].' Er ist der oberste Schlüsselträger [2], von ihm soll Petrus die Schlüssel empfangen, es ist seine Gewalt, aber durch Uebertragung ist es auch des Petrus Gewalt.

‚Mit der Schlüsselgewalt sollte ihm die Verwaltung der Güter und Schätze des Hauses übergeben werden; kraft derselben sollte er in Gewährung oder Entziehung dieser Schätze, der Heilmittel der Kirche, auf Erden in einer auch für den Himmel gültigen Weise lösen oder binden' [3].

Gehen wir über zur zweiten Beweisstelle.

---

[1] Sepp a. a. O. S. 277.
[2] Offenb. 3, 7.
[3] Döllinger a. a. O. S. 32.

Als der Herr Abschied nahm von seinen Jüngern, sagte er ihnen die Gefahren voraus, die sie und besonders ihren Glauben bedrohen. In Gegenwart Aller wendet er sich zu Petrus und sprach: Simon, Simon, sieh, der Satan hat verlangt, euch zu sieben wie Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht abnehme. Und du hingegen[1] bestärke deine Brüder. ‚Allen Aposteln,‘ erklärt der hl. Leo[2], ‚lag die Gefahr nahe, von der Furcht versucht zu werden, und sie bedurften in gleicher Weise die Hülfe des göttlichen Schutzes, weil der Teufel alle versuchen, alle vernichten wollte; aber doch trägt der Herr für Petrus besondere Sorge, und betet insbesondere für den Glauben Petri, gleichsam als ob der Stand der übrigen um so sicherer sei, wenn der Sinn des Fürsten der Apostel unbesiegt ist. In Petrus darum wird die Kraft Aller gestärkt, und die Hülfe der göttlichen Gnade so geordnet, daß die Festigkeit, welche durch Christus dem Petrus ertheilt wird, durch Petrus auf die Apostel übergeht‘[3].

‚Der hl. Petrus wird demnach hier als der Hüter des Glaubens, sein Mund für das Siegel der Lehre erklärt. Er ist es, von dem alle Jünger, alle Confessionen des Christenthums ihren Glauben empfangen, und was sie noch von höherer, geoffenbarter Wahrheit besitzen, geschöpft haben; zu dessen Stuhle auch alle, wie weit sie immer in der Erkenntniß der Religion sich verirrt haben mögen, wieder zurückkehren müssen, um von ihm die erneute Bekräftigung ihres Glaubens zu erlangen‘[4]. ‚Der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine Allen zur Stärkung gereichende Burg des

[1] Oder: wenn du bekehrt bist (*ποτὲ ἐπιστρέψας*). Luc. 22, 32.

[2] Serm. IV. 2.

[3] Vgl. Cyrill. i. h. l.: *τουτέστι γενοῦ στήριγμα καὶ διδάσκαλος τῶν διὰ πίστεως προσιόντων ἐμοί.* (Mign. Patr. gr. LXXII. p. 916.) Väterstellen für diese Erklärung bei Hergenröther, Katholische Kirche und christl. Staat. 1872. S. 940.

[4] Sepp a. a. O. III. S. 438.

festen Glaubens bleiben, denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht bloß für die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie gelten vor Allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen. So betete er damals mit seinem, über alle folgenden Zeiten hinausreichenden Blicke für die Einheit der Glieder der Kirche, damit diese Einheit der Welt ein stets redendes Zeugniß der Wahrheit seiner göttlichen Sendung sein möge' [1].

Da der Herr für die Einheit der Jünger [2] betete, hat er für die Einheit in der Kirche gebetet; da er mit seinem besondern Beistande mit den Aposteln zu sein versprach, hat er auch ihren Nachfolgern bis an's Ende der Welt diesen Beistand verheißen [3]; da er den Petrus als Glaubensstärker der Brüder bezeichnet, ist es nicht bloß die Person des Petrus, sondern es sind ebenso auch seine Nachfolger, deren Aufgabe er hiemit bestimmt hat. ,Petrus', sagt Bossuet [4], ,hat den Auftrag empfangen, die Brüder zu stärken; und welche Brüder? Die Apostel, die Säulen der Kirche; um wieviel mehr die folgenden Jahrhunderte!' So sollte hier die Ordnung für die Kirche der Jahrhunderte dargestellt und grundgelegt werden; das Gebet des Herrn aber wird immer erhört [5].

Was der Herr dem Petrus nach dem Bekenntniß seines Glaubens verheißen, das verlieh er ihm nach seiner Auferstehung. ,Nachdem sie nun gegessen hatten, sprach Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich mehr als diese? Er antwortete: Ja Herr, du weißt, daß ich dich liebe! Jesus sagte: Weide meine Lämmer! Er sprach wiederum: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich? Er

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 32.
[2] Joh. 17, 20 ff. [3] Matth. 28, 20.
[4] A. a. O.
[5] Joh. 11, 42.

antwortete: Ja Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sprach zu ihm: Weide meine Lämmer. Zum dritten Male spricht er: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich? Da ward Petrus traurig, weil er ihn zum dritten Mal fragte, und sprach zu ihm: Herr, du weißt Alles, du weißt auch, daß ich dich liebe. Jesus sprach zu ihm: Weide meine Schafe'[1].

Wie er durch seinen Glauben hervorragte vor den übrigen Jüngern, und so vor den übrigen das Fundament der Kirche werden sollte, so sollte er auch durch eine ganz besondere Liebe zum Herrn ausgezeichnet sein, um dafür einen ganz besonderen Auftrag und ein ganz besonderes Amt zu empfangen. Wie bei der Verheißung des Primats, redet bei dessen Verleihung Christus den Petrus an mit feierlicher Anrede, ihn ausscheidend von den übrigen. Durch die dreimalige Versicherung seiner Liebe sollte Petrus zugleich seine dreimalige Verleugnung gut machen. Zweimal werden ihm die Lämmer, das dritte Mal auch die Schafe anvertraut, d. h. Hohe wie Niedere, die Gläubigen wie die Vorsteher. ‚Damit war der gesammten Kirche, die Apostel mit inbegriffen, ein oberster Hirt, ein den Herrn stellvertretendes, regierendes Haupt gegeben'[2]. ‚Warum,' fragt Johannes Chrysostomus[3], ‚redet er ihn an mit Uebergehung der Andern? Er war ausgezeichnet unter den Aposteln, der Mund der Jünger und das Haupt ihrer Schaar; darum kam Paulus, um vor den andern ihn zu sehen[4]. Er zeigte ihm zugleich, daß er nun vertrauen solle, und mit Vergessen seiner Verleugnung überträgt er ihm die Vorstandschaft über seine Brüder. Er sagt aber: Wenn du mich liebst, so übernimm

[1] Joh. 21, 15 ff.
[2] Döllinger a. a. O.
[3] In Joan. Hom. LXXXVIII. 1.
[4] Gal. 2, 2.

das Vorsteheramt und bewähre jene glühende Liebe, die du immer gezeigt hast. Er fragt ihn dreimal, und gibt ihm dreimal denselben Auftrag, um zu zeigen, wie hoch er die Sorge für die Schafe hält.' 'Wem unter den Aposteln,' fragt der hl. Bernhard [1], 'sind so bedingungslos und unterschiedslos alle Schafe anvertraut worden? 'Weide meine Schafe.' Welche? Dieser oder jener Stadt, jenes Volkes oder Reiches? 'Meine Schafe,' sagt er. Nichts ist ausgenommen, wo nichts unterschieden ist [2].

So tritt denn auch nach der Auffahrt des Herrn Petrus zuerst auf, ergänzt die Reihe der Apostel und predigt dem Volke [3], wirkt das erste Wunder [4], steht zuerst vor dem Synedrium [5], hält die erste Kirchenvisitation ab [6], trägt in Folge besonderer Erleuchtung das Evangelium zuerst hinaus unter die Heiden [7]. Er ist Vorsitzender auf dem Concil von Jerusalem [8], spricht den Bann aus über Simon, den ersten Häretiker [9], in der Aufzählung der Apostel erscheint er immer zuerst [10], wird ausdrücklich der Erste genannt [11]. Er bestätigt die Schriften Pauli [12], und dieser eilt zu ihm, um durch ihn das Siegel der kirchlichen Gemeinschaft zu empfangen [13].

---

[1] L. c. II. 8.

[2] 'Weiden' für Regieren ist ein der heiligen Schrift (Jerem. 23, 2. 4. Jes. 44, 28. Ezech. 34, 23), sowie den Profanschriftstellern (Hom. Iliad. II. 85. 243) geläufiger Ausdruck. Die Ausdrücke *ποιμαίνειν* und *βόσκειν* umfassen alle geistige Wirksamkeit in der Kirche, die Lehrthätigkeit sowohl als auch die Regierungsgeschäfte, vgl. Apostelgesch. 20, 28. 1 Petr. 5, 2.

[3] 1 Apostelgesch. 1, 15; 2, 14. [4] Ebend. 3, 1 ff.

[5] Ebend. 4, 1 ff. [6] Ebend. 9, 32 ff. [7] Ebend. 10, 5 ff.

[8] Ebend. 15, 7 ff. [9] Ebend. 8, 20.

[10] Marc. 1, 36. Luc. 6, 14. Apostelgesch. 1, 13.

[11] Matth. 10, 2: *Πρῶτος Σίμων, ὁ λεγόμενος πέτρος*, der Zeit der Berufung nach war Andreas der Erste.

[12] 2 Petr. 3, 15.

[13] Gal. 2, 2. Nach einem fünfzehntägigen Aufenthalte bei Petrus tritt Paulus seinen Beruf an.

Petrus ist in den Evangelien so gleichmäßig ausgezeichnet, so unmittelbar Jesus an die Seite gestellt, als der Einzige, der zwischen ihm und den übrigen Jüngern vermittelt, daß kein anderer der Apostel ihm hierin nur nahe kommt. Alle bedeutenden Momente im Leben Jesu sind in eine gewisse Beziehung zu ihm und nur zu ihm gesetzt. Ihm wird die Auferstehung Jesu auf dessen Gebot besonders angezeigt [1]; nur seine Fehler und seine Demüthigungen berichtet die neutestamentliche Geschichte; während sie die Stärke seines Glaubens und seiner Liebe und die ihm dafür zu Theil gewordene Auszeichnung meldet, malt sie sorgfältig die Tiefe seines Falles. Keinem Andern hat aber auch Jesus so viele erziehende und bildende Thätigkeit gewidmet, Vieles und Wichtiges zunächst nur ihm mitgetheilt [2], keinem Andern, als diesem, hat er seinen Martyrtod und zugleich mit seiner Erhebung zur höchsten Würde geweissagt. Und noch in seinem Tode sollte er seinem Herrn ähnlich werden [3].

Es steht demnach fest: Petrus ist das Fundament, oberster Hirte und Lehrer der Kirche Christi. Was dagegen vorgebracht wird, ist nicht von Belang. Der Streit der Jünger, wer unter ihnen der größte sei, setzt eine Rangordnung unter ihnen voraus; das eigene Beispiel des Herrn, der, obwohl ihr Meister, als ihr Diener erscheint, mahnt an die Natur der kirchlichen Gewalt und ihre höheren Zwecke [4]. Wenn Paulus [5] den Petrus wegen der Art und Weise tadelt, mit welcher dieser die Vorurtheile der Judenchristen schonte, so liegt hierin nichts weniger als eine Verläugnung des Primates Petri; vielmehr ist die brüderliche Zurechtweisung (hier eines Apostels durch den andern) und ein Entgegentreten

---

[1] Marc. 16, 7. 1 Cor. 15, 5.

[2] Marc. 5, 37. Matth. 13, 11; 17, 24. Luc. 22, 24. Vgl. Döllinger a. a. O.

[3] Joh. 21, 18.

[4] Luc. 22, 25 ff. [5] Gal. 2, 14.

auch dem Höherstehenden gegenüber unter Umständen nicht nur ein Recht, sondern Pflicht [1]. Diese Thatsache beweist vielmehr den Primat Petri; gerade durch seine hohe Stellung ward diese Connivenz gefährlich. ‚Wiewohl Petrus in seinem Benehmen den Fehler mit Jacobus theilte, tadelt Paulus nicht den Jacobus, sondern ihn, weil die Regierung der Kirche ihm übertragen war‘ [2]. Die Sendung des Petrus und Johannes nach Samaria widerstreitet nicht nur nicht, sondern bestätigt seine Stellung in der Kirche. So sandten die Kirchen in Asien ihre Bischöfe [3], die Juden ihre Hohenpriester [4].

Diese Gewalten aber, welche der Herr dem hl. Petrus verlieh, schließen eine eigentliche Jurisdiction über die Gesammtkirche in sich, und lassen sich nichts weniger als auf einen bloßen Ehrenvorzug oder Recht der Aufsicht beschränken [5]. Nur so ist Petrus für den geistigen Tempel der sicht-

---

[1] Thom. in Ep. ad Gal. 2, 11: Dicendum est, quod Apostolus fuit par Petro in executione auctoritatis, non in auctoritate regiminis. Ex praedictis ergo habemus exemplum, praelati quidem humilitatis, ut non dedignentur a minoribus et subditis corrigi, subditi vero exemplum zeli et libertatis, ut non vereantur praelatos corrigere, praesertim si crimen est publicum et in periculum multitudinis vergat.

[2] Bossuet a. a. O. Die Judenchristen, selbst der dem Paulus so nahe stehende Barnabas, folgten seinem Beispiele, und durch sein Verhalten schien ein Zwang auch dem Heidenchristen aufgelegt zu werden. Um zu beweisen, daß er volle Apostolische Gewalt besitze, hebt daher Paulus hervor, daß er selbst dem Petrus ‚in's Angesicht widerstanden habe‘.

[3] Ignat. ad Philad. c. 10.

[4] Joseph. Archaeol. XX. 7.

[5] So mit M. A. de Dominis, van Espen und den Protestanten Febronius (De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis. Francof. et Lips. 1763. Tom. I. c. 1. §. 2. cf. ejusd. Retract. Pos. I. II.

baren Kirche, was das Fundament für den materiellen Bau; er begründet und erhält denselben in seinem Bestande, ist nicht bloß die Spitze und der Schlußstein, sondern die Wurzel und der Grundstein desselben [1]. Nur so hat das Symbol der Schlüssel seine Bedeutung, wenn er der oberste Haushälter im Tempel Gottes ist, der schließt und Niemand öffnet, in höchster, eigener, von Niemand als Christus allein abhängiger Vollmacht; nur so hat die Hirtengewalt ihren vollen Sinn, wenn Petrus derjenige ist, der die oberste Gewalt hat im Reiche Gottes, dem Alle, Hohe und Niedere, Gehorsam schulden.

Wohl sprach auch zu den übrigen Aposteln der Herr: „Was ihr immer binden werdet auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr immer lösen werdet auf Erden, soll auch im Himmel gelöset sein' [2]; aber er sprach diese Worte zu ihnen im Vereine mit Petrus, sie empfingen daher diese Gewalt nur in Einheit mit ihrem Haupte, Petrus; sie können darum nicht binden, was dieser gelöst, nicht lösen, was dieser gebunden hat. Sie haben demnach ihre Gewalt in Abhängigkeit von ihm, dem für sich allein die Schlüssel gegeben wurden. „Nur Petrus empfing die Schlüssel der Kirche, ihm wurde die ganze Kirche wie ein wohlverwahrtes geschlossenes Haus übergeben, nur ihm die Gewalt übertragen, in letzter Entscheidung in dieses Haus zuzulassen oder aus demselben auszuschließen; wie denn auch die Schlüssel eines Hauses, einer Stadt, immer nur in den Händen eines Einzigen sich befinden können, wenn auch die Andern zu einzelnen Abtheilungen des Hauses Schlüssel führen' [3]. Petrus dagegen macht Gebrauch von der Schlüsselgewalt für sich allein und nicht in Abhängigkeit von den andern; was

---

[1] Vgl. oben S. 511 Cyprian.
[2] Matth. 18, 18.
[3] Döllinger, a. a. O. S. 32.

er bindet, kann Niemand lösen, wo er löst, kann Niemand binden. ‚Um die Einheit zu begründen, verdiente Petrus allen Aposteln vorgesetzt zu werden, und er empfing allein die Schlüssel des Himmelreiches, um sie den Uebrigen mitzutheilen [1], weil er zuerst und allein antwortete: ‚du bist Christus [2], der Sohn des lebendigen Gottes'.

Von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet ist darum die von Christus grundgelegte Verfassung der Kirche eine monarchische [3]. Doch unterscheidet sie sich in dreifacher Beziehung von den weltlichen Monarchien. Sie ist nicht insofern eine monarchische, als ob die Gewalt des Hauptes der Kirche die einzige wäre in der Kirche, die jede andere Gewalt absorbirt; sie ist die höchste Gewalt, aber nicht die einzige; denn auch die Bischöfe sind gesetzt vom heiligen Geiste, in Gemeinschaft mit dem Papste und darum in Unterordnung unter ihm die Kirche zu regieren [4]. Sodann ist diese Gewalt des Hauptes bestimmt durch die Grenzlinien, die Christus durch sein Wort, sein Gesetz und seine Institutionen von vorn herein ihr gezogen, wird demnach geübt, wie es ‚Dienern und Verwaltern' [5] zukommt. Endlich soll sie nicht geübt werden in Weise weltlicher Herrschaft, sondern in Demuth und Liebe, vor Allem durch das Wort und die eigene Vorbildlichkeit der Hirten.

---

[1] Optat. Milev. C. Parmen. VII. 3. cf. I. 10: Claves solus Petrus accepit. Leo ad E. Vienn. Ep. 10: Hujus enim muneris sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in B. Petro Apostolorum omnium summo principaliter collocaret, et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuerit a Petri soliditate recedere.

[2] Hilar. in Matth. 16, 17. Chrysost. Hom. in Matth. LIV. 2.

[3] Cf. Benettis, Privilegia S. Petri vindic. Vol. I. p. 80. Zaccaria, Antifebron. vindic. I. p. 342 sqq.

[4] Apostelgesch. 20, 23. Bernard. l. c. III. 4.

[5] 1 Cor. 4, 1. 1 Petr. 4, 10.

Was darum von dem Amt in der Kirche im Allgemeinen gilt, das gilt in noch höherer Weise von der Vollmacht Petri. Nicht der ‚Gemeinde‘ [1], nicht der Gesammtkirche übertrug Christus die Schlüssel, damit diese ihre Gewalt durch den Apostel Petrus und seine Nachfolger übe; vielmehr wurden sie unmittelbar, direct und formell dem Petrus übergeben; für die Kirche, zum Besten der Kirche wurden sie ihm gegeben [2]. Denn ihn allein redet der Herr an, ihm allein gibt er den neuen Namen, ihn allein preist er selig wegen der vom Vater ihm gewordenen Offenbarung, er allein wird gefragt, ob er liebe und mehr liebe als die anderen, er wird den übrigen Aposteln gegenüber gestellt, ihnen eine Stütze des Glaubens zu sein [3]. So wenig Petrus im Namen und Auftrag der übrigen Apostel Christum bekannte, so wenig er im Namen der Apostel ihn verläugnete, so wenig hat er im Namen der Apostel die Schlüssel empfangen. In gewissem Sinne repräsentirt er allerdings die Kirche, aber wie das Haupt den Leib, der Vater die Familie, der König sein Reich, nicht aber als Bevollmächtigter und Mandatar der Apostel oder Gläubigen [4]. Noch war die Kirche nicht gegründet und schon Petrus als ihr Haupt bestimmt; durch ihn und auf ihn sollte sie erbaut werden. In der Person des Petrus empfing die Kirche die Gewalt zu binden

---

[1] Confess. August. p. 345. Tribuit (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate. Ebenso E. Richer (De potestate ecclesiastica. 1611), Launoy, Dupin, van Espen, Febronius (Tom. I. Cap. 1. §. 6. Auct. fid. Prop. II. III.), Quesnel (Prop. 90).

[2] Augustin. Tract. CXXIV. in Joan. Enarrat. in Ps. 108. Petav. De hierarch. Eccl. III. 16.

[3] Cf. Asterius Amas. Hom. VIII. in ss. Petr. et Paul. ed. Mign. Tom. XL. p. 280.

[4] Augustin. Tract. CXXIV. 5 in Joan.: Ecclesiae Petrus apostolus propter Apostolatus sui primatum gerebat figurata generalitate personam.

und zu lösen [1], dem Petrus sind die Schlüssel gegeben und durch Petrus der Kirche [2].

So wurde denn dem Apostel Petrus die Burg des Priesterthums durch das Wort des Herrn anvertraut [3], in ihm hat der Apostolat und Episcopat seinen Ursprung [4]. Wie nur ein Gott ist und ein Christus und eine Kirche, so ist auch nur ein Lehrstuhl durch das Wort des Herrn auf Petrus gebaut [5]. Zwar wollte der Herr allen Aposteln das geheimnißvolle Amt übertragen, aber in der Art und Weise, daß er es vorzüglich Petrus, dem höchsten der Apostel verlieh [6], so daß, wiewohl Alle die gleiche Berufung erhielten, doch Einem es gegeben ist, über Alle den Vorrang zu besitzen [7]. Darum sind sie Alle, einzeln genommen wie in ihrer Gesammtheit, seiner Jurisdiction unterworfen. ‚Wer daher sagt, daß der hl. Apostel Petrus nicht von Christus dem Herrn als Fürst aller Apostel und als das sichtbare Haupt der ganzen streitenden Kirche bestellt sei; oder daß ebenderselbe bloß einen Primat der Ehre, nicht aber den Primat wahrer und eigentlicher Jurisdiction von demselben

---

[1] Fulgent. (467) De fid. ad Petr. c. 10: Poenitentia peccatori tunc prodest, si eam in Ecclesia catholica gerat, cui Deus in persona B. Petri ligandi solvendique tribuit potestatem.

[2] Tertull. Scorp. n. 10: Memento, claves Dominum Petro et per Petrum Ecclesiae reliquisse.

[3] Arx sacerdotii dominica voce commissa est. Bonifac. I. († 422) Ep. IV. ad Ruf. Thessal.

[4] Innocent. († 417) I. ad Victr. Rothom. Ep. II. 2.

[5] Cypr. Ep. 43.

[6] Leo M. († 461) Ep. 10 ad Ep. Vienn.: Hujus enim muneris Sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in B. Petro, Apostolorum omnium summo, principaliter collocaret.

[7] Id. Ep. 14: Cum omnium par esset electio, uni tamen datum sit, ut caeteris praeemineret.

Jesus Christus unserm Herrn direct und unmittelbar empfangen habe, der sei im Banne'[1].

Wir gehen über zur zweiten Frage: Ist der Primat Petri ein bloß persönlicher Vorzug oder ein bleibendes Amt in der Kirche?

Die Antwort gibt der hl. Leo: Es dauert darum fort die Anordnung der ewigen Wahrheit, und der hl. Petrus, verharrend in der Felsenfestigkeit, die er empfangen hat, hat das Steuer der Kirche nicht verlassen, das er übernommen[2],

---

[1] Conc. Vatic. l. c. Cap. I. Das ganze Capitel De Apostolici Primatus in B. Petro institutione lautet: Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe B. Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui jam pridem dixerat: Tu vocaberis Cephas (Joan. 1, 42), postquam ille suam edidit confessionem inquiens: Tu es Christus, Filius Dei vivi, solennibus his verbis allocutus est Dominus: Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est; et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni coelorum; et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis (Matth. 16, 16—19). Atque uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris jurisdictionem in totum suum ovile dicens: Pasce agnos meos. Pasce oves meas (Joan. 21, 15—17). Huic tam manifestae sacrarum scripturarum doctrinae, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant solum Petrum prae ceteris Apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum; aut qui affirmant, eundem primatum non immediate, directeque ipsi B. Petro, sed Ecclesiae, et per hanc illi, ut Ecclesiae ministro, delatum fuisse.

[2] Serm. III. 3.

und er wird nie aufhören, seinem Lehrstuhle vorzustehen [1]. Darum lebt er fort in seinen Nachfolgern, regiert und richtet die Kirche [2].

Der Herr war gekommen, zu sammeln, was zerstreut war, zu einigen, was gespalten, damit Alle Eins seien, wie er Eins ist mit dem Vater. ‚Heiliger Vater', betet er [3], ‚bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind; ich bitte nicht nur für sie, sondern auch für jene, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins seien. Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind.' So ist Vorbild unserer Einheit Gott selbst, ist Christus, der Eins ist mit seinem Vater; Alle, die wiedergeboren sind durch die heilige Taufe, sind die Bürger des Einen Reiches, die Kinder des Einen Hausvaters, die Glieder an dem Einen mystischen Leibe Christi [4]. ‚Der Name Kirche,' sagt darum der hl. Chrysostomus [5], ‚weist hin auf Einheit und Uebereinstimmung.'

Dieses Gebet des Herrn ist entscheidend für das Wesen und die Schicksale der Kirche; nicht bloß den Aposteln gilt es, deren Tage auf Erden gezählt waren, sondern Allen, die an ihn glauben werden durch die Reihe der Jahrhunderte; denn die Kirche soll bleiben bis an's Ende, und ihre Kinder sammeln aus allem Volk. Es enthalten demnach, gründen und bewahren diese Worte die Fundamental-Verfassung der Kirche, ihre Einheit, die ein Merkmal der göttlichen Sendung Jesu Christi ist [6]. ‚Auf Petrus,' spricht Cyprian [7], ‚hat

[1] Serm. IV. 2.
[2] Philipp. Leg. in Conc. Ephes. Act. III. (Mansi IV. 295.)
[3] Joh. 17, 11 ff.
[4] Joh. 5, 19; 11, 52. 1 Cor. 12, 12 ff.; 10, 17. Ephes. 4, 4 ff.
[5] Hom. I. 1 in I Ep. ad Cor.
[6] Joh. 17, 22: Damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.
[7] Ep. 70. c. 3. 7.

der Herr die Kirche gebaut. Darum ist nur Eine Kirche, von Christus dem Herrn auf Petrus, dem Ursprunge und Grund der Einheit gemäß, gebaut.' ,Es spricht der Herr zu Petrus: Ich sage dir, du bist Petrus, d. i. Fels, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und ich werde dir geben die Schlüssel des Himmelreiches; was du immer binden wirst auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du immer lösen wirst auf Erden, wird auch im Himmel gelöset sein. Und wiederum nach der Auferstehung sagt er: Weide meine Schafe. Auf jenen Einen baut er seine Kirche, und überträgt ihm zu weiden seine Schafe. Und wenn er auch nach der Auferstehung seinen Aposteln gleiche Gewalt gibt, und spricht: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch, so hat er doch, um die Einheit öffentlich zu zeigen, einen Lehrstuhl aufgestellt, und durch seine Autorität den Ursprung eben dieser Einheit so angeordnet, daß er von Einem ausgeht. Das waren allerdings auch die andern Apostel, was Petrus, mit dem gleichen Antheil an Ehre und Macht ausgerüstet, aber der Anfang geht von einer Einheit aus, damit die Kirche als Eine erscheine. Wer diese Einheit in der Kirche nicht bewahrt, meint der den Glauben zu bewahren? Wer diesen Lehrstuhl Petri verläßt, vertraut der, in der Kirche zu sein?.. So ist der Episcopat nur Einer (durch Unterwerfen unter den Ursprung der Einheit), an dem die Einzelnen nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen Antheil haben [1]. So ist auch die Kirche Eine, welche sich in wachsender Fruchtbarkeit immer mehr über die Vielen ausbreitet. Wie die Sonne viele Strahlen hat, aber nur Ein Licht, wie der Baum viele Aeste, aber nur Einen Stamm, begründet in der festen Wurzel, wie von Einer Quelle viele Bäche ausgehen, so wird doch die Einheit im

[1] Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

Ursprunge bewahrt. So ist auch in der Kirche nur Ein Haupt und Ein Ursprung und Eine Mutter fruchtbarer Nachkommenschaft'[1].

Wie Cyprian, spricht Optatus (371) von Mileve[2]: ‚Zum Wohle der Einheit verdiente Petrus allen Aposteln vorgezogen zu werden; der allein die Schlüssel empfing, um sie den übrigen mitzutheilen. Du kannst nicht läugnen,' hält er dem Donatisten Parmenian entgegen, ‚daß dem Petrus, als dem Ersten, in der Stadt Rom der bischöfliche Lehrstuhl verliehen worden sei. . . . In diesem Einen Lehrstuhle sollte die Einheit von Allen aufrecht erhalten werden und die übrigen Apostel nicht jeder für sich besondere Lehrstühle in Anspruch nehmen, so daß der bereits ein Schismatiker und Sünder gewesen wäre, der gegen diesen einzig dastehenden Lehrstuhl noch einen andern aufgerichtet hätte'. Wie dieser, spricht Hieronymus († 420)[3]: ‚Unter den Zwölfen wird Einer erwählt, damit nach Einsetzung eines Hauptes jeder Anlaß zum Schisma entfernt sei.' Petrus ist nach Augustinus das Einheitsprincip in der Kirche, darum hat, was er empfing, in ihm und durch ihn die ganze Kirche empfangen[4]. ‚Von diesem Stuhle,' bekennen die Väter des Concils von Aquileja, ‚gehen daher die Rechte der verehrungswürdigen Gemeinschaft über Alle aus'[5]. ‚Hier entspringt die Würde und das ganze Ansehen des bischöflichen Namens'[6]. So wirkt denn und erhält der Stuhl Petri als sichtbare werkzeugliche Ursache und energisches Princip die sicht-

[1] Cypr. De unit. Eccl. c. 4. 5.

[2] Contr. Parmen. VII. 3. II. 2.

[3] Adv. Jovinian. I. 26.

[4] In Joan. Tract. CXVIII. n. 4: Ideo unus pro omnibus, quia unitas est in omnibus.

[5] Ap. Ambros. († 397) Ep. Cl. I. Ep. XI. 4.

[6] Innocent. I. Ep. 29 ad Episc. Conc. Carth.; ‚plenitudo fontalis auctoritatis episcopalis', nach Gerson (De stat. Eccl. Cons. 3).

bare Einheit in der Kirche; in unsichtbarer Weise Christus mit seiner Gnade [1]; wer von jenem sich löst, löst sich von Christus und seiner Kirche [2]. Nicht erst allmählich sollten die Einzelkirchen im Laufe der Jahrhunderte zu der großen Gesammtkirche zusammen treten, sondern von einem sichtbaren, durch Jesus Christus selbst eingesetzten Mittelpuncte und Einheitsprincip aus, und in steter Gemeinschaft mit diesem sollte die Kirche sich ausbreiten, Eine darum zu allen Zeiten und an allen Orten, weil durch diesen Mittelpunct zur Einheit verbunden. Es ist demnach der Plan und das Werk Christi in der Gründung und dem Entwicklungsgange der Kirche das gerade Gegentheil von dem, was eine neuere protestantische Schule [3] in ihm erblickt. Während der ältere Protestantismus im Papstthum das Werk des Teufels und den Antichrist [4], oder doch wenigstens eine unerträgliche Usurpation sah, wollte man insoweit ihm eine gewisse Berechtigung gestatten, als man in ihm nur das Resultat einer vielhundertjährigen historischen Entwicklung erkannte. Aber so ist es nicht. Der Primat Petri ist das Fundament und der Grundstein, auf welchem die sichtbare Kirche des neuen Bundes sich erhebt, das sie hält, stützt und trägt, nicht aber, wie bereits berichtet wurde, bloß deren Schlußstein und Spitze. Die äußere, sichtbare Einheit des Lehrstuhles Petri ist es, welche die äußere, sichtbare Kirche zu einem großen, einheitlichen Ganzen fügt und zusammenhält; alle Gewalt in der Kirche nur in Einheit mit ihm. Denn ‚die Häretiker,‘ sagt Optatus von Mileve [5], ‚haben die Schlüssel nicht, die

---

[1] Catechism. Rom. P. I. Qu. 10. Cap. 10: Unus est Ecclesiae rector et gubernator, invisibilis quidem Christus.

[2] Cypr. l. c. 6. 7.

[3] Planck, Engelhardt, Marheinecke.

[4] Art. Smalc. p. 314: Papam esse ipsum verum Antichristum.

[5] C. Parmen. I. 10: Omnes haeretici neque claves habent, quas Petrus solus accepit.

Petrus allein empfing‘. Ehe noch die Kirche gegründet, ja ehe noch das blutige Opfer am Kreuze dargebracht war, war der Grundstein für die einige Kirche schon ausgewählt, der Schlüsselträger, das sichtbare Haupt im Reiche Christi bereits bezeichnet; schon war der oberste Hirt aufgestellt, ehe noch die Gläubigen gesammelt waren aus den Völkern, die seiner Hut anvertraut werden sollten. In Petrus waren von vornherein die Lehrer und Hirten zugleich mit den einfachen Gläubigen zur Einheit verbunden; mochte auch die Kirche in immer weiteren Kreisen sich ausbreiten, von dem Mittel- und Schwerpuncte aus, der Alles umspannt, Alles trägt und bindet, der Wurzel, in der der Baum der Kirche seinen festen Halt gewann, erschien die Menge der Gläubigen ‚als ein Volk, geeint dem Priester und eine Heerde, anhängend ihrem Hirten‘![1]

Diese Gewalt, ‚die Christus zuerst dem Petrus gegeben, auf der er seine Kirche baute, worin er den Ursprung der Einheit einsetzte und darstellte‘[2], muß demnach solange währen, als ihre Aufgabe und ihr Zweck währt — die Begründung und Erhaltung der Einheit in der Kirche, und eben dadurch die Erhaltung der Kirche selbst. Sie muß darum währen wie diese bis an's Ende der Zeiten. Hieraus ergibt sich mit Nothwendigkeit die Permanenz des Primats für alle Zeiten. Petri Gewalt ist wie jene der Apostel ihm gegeben in und für die Kirche, sie ist nicht ihm (für seine Person) gegeben, sondern in ihm der Kirche und der Kirche durch ihn; darum ist sie mit seinem Tode nicht erloschen[3]. Ist Petri Vorrang das Fundament der Kirche, so muß er so lange währen, als die Kirche währt; ist Petrus Träger der Schlüsselgewalt, so muß dieser in der Kirche bleiben, so lange

[1] Cypr. Ep. 66. c. 8. [2] Id. Ep. 73.

[3] So die Montanisten, Novatianer, Donatisten. Tertull. De pudicit. c. 21: Quia dixit Dominus Petro: Super hanc petram ... qualis es evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter Petro conferentem?

die Kirche selbst besteht. Ist Petrus der Hirte der gesammten Heerde Christi, so muß sein Hirtenamt über alle nachfolgenden Zeiten, alle Gläubigen Christi sich erstrecken. Durch die Einsetzung des Episcopats war für die Einzelkirchen ein starkes Einheitsprincip gegeben; die Gesammtkirche bedurfte um so mehr eines ‚Bischofs der Bischöfe‘ [1], sollte der sichtbare Leib des Herrn nicht in Spaltungen untergehen, die nachapostolische Kirche nicht entbehren, was die apostolische besaß und die spätere nicht entbehren konnte. Eben darum kann der Primat nicht ein bloßer Ehrenvorzug in der Kirche, das Haupt der Kirche nicht bloß als der Erste unter Seinesgleichen gedacht werden; er muß mit allen jenen Gewalten ausgerüstet sein, ohne welche die Einheit in der Kirche nicht aufrecht erhalten werden kann, vorzugsweise mit der obersten gesetzgebenden und richterlichen Gewalt. Denn ‚das Heil der Kirche ruht auf der Würde des obersten Priesters; wenn diesem daher nicht eine ganz vorzügliche und über Alle hinausragende Gewalt gegeben ist, dann werden wir in der Kirche so viele Spaltungen sehen, als Priester sind [2].‘

So ergibt sich uns aus der Idee der einheitlichen, sichtbaren Kirche, die durch den Episcopat geleitet werden soll, mit Nothwendigkeit der Primat; in ihm erschauen wir die stete, lebendige, einheitliche, persönlich gewordene Darstellung des großen Princips der Autorität, das allein im Stande ist, die Einheit im Glauben zu erhalten, und die Thätigkeit aller Ordnungen und Glieder des großen Organismus zu dem Einen obersten Ziele mit starker und sicherer Hand hinzulenken. Ohne Primatialgewalt in der Kirche, bekannte Hugo Grotius [3], ist kein Ende der Controversen; und schon Thomas Morus hatte mit Recht

[1] Tertull. De pudicit. c. 1.

[2] Hieronym. Adv. Lucif. Calar. n. 9.

[3] Pro pace Eccl. Tit. VII.

bemerkt, daß ‚es keinen Feind des Christenthums gibt, der nicht den heiligen Stuhl gründlich haßt, und keinen Feind Rom's, der nicht früher oder später auch an der christlichen Religion zum Verräther wird‘ [1]. ‚Die Stellung‘, sagt ein neuerer protestantischer Schriftsteller [2], ‚die der Herr dem Petrus gibt, ist nicht eine willkürliche oder rein persönliche, sondern sie beruht auf einem Lebensgesetze im Reiche Gottes. Jede Gemeinschaft bedarf der Leitung durch eine einzelne Person. Die Kirche ist an dieselben Gesetze gebunden, wie alle anderen menschlichen Lebenskreise; soll sie eine wirkliche Gemeinschaft, lebendige Gesammtheit darstellen, so muß sie eine numerische Einheit darstellen und muß ein Organ dieser Einheit haben‘.

Was das Wohl der Kirche erheischt, was eine Bedingung ihrer Existenz ist, hat der Herr in Petrus ihr gegeben. Das Wort: ‚Du bist Petrus,‘ ist ein gewaltiges, schöpferisches Wort [3]. Nicht Menschenwitz noch Fürstenschutz, nicht persönliche Vorzüge der Nachfolger Petri, noch der Drang oder die Gunst der Verhältnisse haben der Kirche ihr Fundament, ihre Verfassung, ihre Stärke gegeben. Das Wort des Herrn war es allein.

[1] Resp. ad Luth. c. 10.

[2] Lechler, Die Lehre vom heiligen Amte. Stuttgart. 1857. S. 139 ff. Luther bekannte noch i. J. 1519 (WW. Jenaer Ausgabe Tom. 1. fol. 169, cf. fol. 47, fol. 144): Es gerathe nun wie es wölle, so will ich nichts anderes wissen, als daß Euer Heiligkeit Stimme Christi Stimme sei, der durch sie handle und rede. — Ich bezeuge vor Gott und allen seinen Creaturen, daß ich nie Willens gewest noch heutes Tages bin, daß ich mir mit Ernst hätte fürgesetzt, der römischen Kirchen und Euer Heiligkeit Gewalt anzugreifen und mit irgend einer List etwas abzubrechen. Ja, ich bekenne frei, daß diese Kirchengewalt über Alles sei, und ihr nichts weder im Himmel noch auf Erden könne fürgezogen werden, als allein Jesus Christus, der Herr über Alles.

[3] Quibus verbis Christus, qui suam maxime unam voluit Ecclesiam, creavit magistratum amplissima prae ceteris potestate et majestate, qui omnes moveret ad unitatem. Bossuet. Defens. declar. Cler. Gallic. XI. 1.

Darum hat Petrus kraft göttlichen Rechtes und durch den Willen Christi einen Nachfolger im Primate; durch und in seinem Nachfolger ‚sitzt er immer auf seinem Lehrstuhle und lebt fort und steht der Kirche vor, um denen, welche darnach verlangen, die Wahrheit des Glaubens zu spenden‘ [1]. In ihm bleibt er immer gegenwärtig als ‚Wurzel und Gebärmutter‘ der kirchlichen Einheit [2]; denn ‚wie das fortwährt, was in Christus Petrus geglaubt, so währt auch das fort, was in Petrus Christus eingesetzt hat‘ [3]. Alles, was Christus dem hl. Petrus versprochen, aufgetragen und gegeben hat, hat er auch seinen Nachfolgern versprochen, aufgetragen und gegeben; die dem Petrus verliehene Vollgewalt ist durch Christi Anordnung in ihm unmittelbar seinen Nachfolgern gegeben, der Art, daß die Reihenfolge seiner Nachfolger wie die Eine Person Petrus zu betrachten ist, zu dem gesprochen wurde: Weide meine Schafe [4].

Wer ist der Nachfolger des hl. Petrus?

In der Person des hl. Petrus war sein Primat unlösbar geeint mit seinem Episcopate; wer darum ihm nachfolgt im Episcopate, wird sein Erbe, folgt ihm auch nach in dem mit dem Episcopate verbundenen Primate. Wäre Petrus als Bischof der Kirche von Antiochien, die er längere Zeit geleitet hatte, gestorben, kein Anderer als sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Antiochien wäre sein Nachfolger

---

[1] Petr. Chrysolog. († 450) ad Eutych. presb. n. 2. Concil. Ephes. Act. III.

[2] Cypr. Ep. 48.

[3] Leo M. Serm. III. 2 de annivers.

[4] Daher heißt der römische Bischof als Nachfolger Petri ‚Vicarius Petri‘, ‚Vicarius Christi‘ (Gelas. († 496) Ep. 30 ap. Thiel. p. 447), sein Lehrstuhl ‚cathedra Petri‘, ‚locus Petri‘, er selbst ‚Petrus‘ schlechtweg. Petrus hat durch Leo gesprochen. Conc. Chalced. Act. II. Petrus hat durch Agatho gesprochen. Conc. Constant. III. Act. 18. (Cf. Ballerini, De vi et rat. Primat. p. 3. Coustant. Epist. Rom. Pontif. p. IX.)

in der Primatialgewalt geworden. Aber so sollte es nicht sein. Petrus wandert nach Rom, gründet und leitet dort geraume Zeit die Kirche und stirbt endlich daselbst den Martertod. Der Nachfolger Petri auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom ist demnach sein rechtmäßiger Nachfolger und besitzt durch Christi Anordnung die Primatialgewalt.

Die Anwesenheit Petri zu Rom bezeugt er selbst in seinem ersten Briefe, der von ‚Babylon' aus geschrieben ist [1]; den Juden und ersten Christen war dieß der symbolische Name für das heidnische Rom [2]. Seinen Martyrertod daselbst deutet Johannes [3] an; es war dieß eine den Christen so bekannte Thatsache, daß der Apostel nur daran zu erinnern brauchte. Clemens, der Nachfolger des hl. Petrus auf dem Lehrstuhle zu Rom, Ignatius, sein Nachfolger auf jenem zu Antiochien, setzen sie gleichfalls als ihren Lesern bekannt voraus [4]. Papias bezeugt, daß Marcus nach der Anleitung von Petrus sein Evangelium zu Rom abgefaßt und Petrus seinen ersten Brief zu Rom geschrieben habe [5]. Dionysius von Corinth berichtet im Jahre 170 den Martyrertod der beiden Apostel zu Rom, der Priester Cajus weist im Jahre 200 auf die bezüglichen Monumente auf dem Vatican und am Wege nach Ostia hin [6]. Sein Zeitgenosse Tertullian preist darum die Römische Kirche glücklich, weil die Apostel über sie zugleich mit ihrem Blute ihre ganze Lehre ausgegossen haben [7]. Daß Petrus in Rom gewirkt hat, ist eine

[1] 1 Petr. 5, 13. Mit ihm war Marcus, vgl. 1 Cor. 4, 10. Philem. 24.

[2] Offenb. 14, 18; 16, 29; 17, 5; 18, 2. [3] Joh. 21, 19.

[4] Petrus und Paulus haben ‚unter uns' den Tod erlitten. 1 Cor. 6. Ignat. Ep. ad Rom. n. 5: Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch.

[5] Ap. Euseb. H. E. II. 15.

[6] L. c. II. 25.

[7] De praescript. c. 38. Seine Ankunft in Rom fällt in die

so vollständig bezeugte, so tief in die älteste christliche Geschichte eingreifende Thatsache, daß demjenigen, der dieß als Dichtung verwirft, folgerecht die ganze älteste Geschichte sich in Dichtung auflösen muß.

So hat denn der Römische Bischof als der allein rechtmäßige Nachfolger Petri (ratione Petri) nach Christi Anordnung und kraft göttlichen Rechtes den Primat in Kirche. Nicht die Größe und Bedeutung der Stadt Rom, nicht die Gesetze der Kirche, nicht die Bestimmungen der Concilien noch das Zusammenwirken günstiger Umstände haben dem bischöflichen Stuhle von Rom diese Würde verliehen; ‚was der hl. Apostel Petrus vom Herrn empfing, das hat er seinen Nachfolgern übergeben [1]; ‚von Gott gepflanzt und festgewurzelt sind die Privilegien dieses hl. Stuhles unverlierbar; bekämpft können sie werden, weggenommen können sie nicht werden, beraubt können sie werden, ausgetilgt können sie nicht werden‘ [2]. Wohl war Petrus frei in der Wahl jenes Lehrstuhles, auf dem er sterben wollte; aber er war es nicht, der bestimmt hätte, daß sein Nachfolger gleiche Würde wie er empfange; dieß geschah auf Grund der Anordnung Christi, welcher die Succession im Primate bestimmt hat [3]. Nicht durch Zwang und Gewalt oder durch die verruchten Künste der selbstsüchtigsten und verschmitztesten Politik, durch welche einst das weltbeherrschende Rom die Völker seinem ehernen Scepter unterworfen hatte, ist Rom Mittelpunkt der

---

erste Zeit des Kaisers Claudius, wahrscheinlich in das Jahr 42 (nach Anderen 41 oder 44). Sein Tod unter Nero i. J. 67. Es verflossen demnach 25 Jahre von der Zeit an, da er der eigentliche Gründer und Bischof von Rom geworden, bis zu seinem Tode. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß während dieser Zeit Petrus immer in Rom war.

[1] Xyst. († 440) III. ad Joan. Antioch. (ap. Coust. p. 1260.)

[2] Nicol. († 867) I. Ep. 8 ad Mich. Imper.

[3] Bellarm. De Rom. Pontif. II. 10. Melch. Can. Loci theol. ed. Venet. II. 6. p. 168. Er führt als Parallele an: Quod sacer-

kirchlichen Einheit geworden, sondern die freie Anerkennung des höheren vom Herrn der Kirche selbst verliehenen Vorrangs und der von Gott gesetzten kirchlichen Ordnung hat um Rom und die Einzelkirchen das unauflösliche Band der Liebe geschlungen und sie alle zur sichtbaren Einheit der katholischen Kirche vereinigt.

Aber selbst diese Wahl Rom's als Primatialkirche ist nicht ohne göttliche Fügung geschehen. ‚Der hl. Petrus', spricht Leo [1],

dotes nostri hujus aetatis a veris Episcopis rite fuerint consecrati, non est sacris literis proditum .. Ex hoc igitur principio quod humana certitudine tenemus videlicet hos sacerdotes rite initiatos esse, illud pendere necesse est, an in Ecclesia nunc sit verum Eucharistiae Sacramentum. Quod qui inficiaretur, hunc Ecclesia existimaret haereticum... Si huic Evangelicae conclusioni (Petri successores habere eundem cum Petro principatum) illam addas, Episcopum Romanum esse Petri successorem, quam ex historicis accepimus, manifeste colligetur, Romanum Episcopum et ceteris superiorem esse et eandem habere in Ecclesia potestatem et auctoritatem, quam habuit Petrus. Gerdil, Animadvers. in Comment. a Febron. edit. in suam Retract. in pos. 9: Unum illud, quod contra facere videtur, nexum primatus cum Romana Sede ex Petri facto pendere nullius momenti est. Multa quippe sunt, quae ut sint et existant, factum humanum praerequirant, statim autem atque facto humano prodierunt, divino plane jure sanciuntur. Facto humano ineuntur foedera nuptiarum; quis propterea neget, a Deo plane conjungi, qui hanc societatem coeunt. Non ergo confundendum factum cum jure, quod posito facto divina institutione exoritur. Factum quidem interponitur, idque humanum, sed eo posito praevia Christi institutione jus ipsum divinum exserit sese et explicat. In primatus nexu cum Romana Sede factum humanum in eo situm est, quod eam Petrus propriam sibique ultimam Sedem elegerit, quod ipsum etiam divino instinctu et monitu fecisse credi fas est. Quod vero Primatus ad eam Sedem pertineret, quam Petrus hoc pacto delegisset, id porro illi divino instituto acceptum referendum est, quo Christus placuit primatum Petro ejusque in sua Sede successoribus in aevum demandare.

[1] De app. Petr. et Paul. Serm. I.

‚der Fürst der Apostolischen Ordnung, wurde nach der Hochburg des Römischen Reiches gesendet, damit das Licht der Wahrheit, welches zum Heile aller Völker war offenbar geworden, mit desto größerer Wirksamkeit vom Haupte auf den ganzen Leib der Welt überfließe‘. ‚Nicht das speculative Griechenland und etwa sein Athen wurden zum Mittelpunkt der Kirche gewählt, sondern das seit Jahrhunderten practisch durchgeübte Rom, in dem unverwüstliche Anlage im Volksstamm mit der Geschichtsentwickelung langer Zeiten zusammentreffend, einen practischen Instinct hervorgerufen, wie er sonst nirgendwo erschienen. Diesem ganz irdischen Instinct wurde nun die höhere Weihe durch den Paraklet zugetheilt, und nachdem er also in einen christlichen sich umgebildet gefunden, wurde ihm die Leitung der Kirche anvertraut‘ [1]. Rom theilte mit den Einzelkirchen der ersten Jahrhunderte ihre schönsten und besten Eigenschaften, ohne deren Einseitigkeiten und verderbliche Auswüchse; es theilte mit der africanischen und kleinasiatischen Kirche den strengen Lebensernst, ohne in einen finstern Sectenfanatismus zu verfallen; es hielt strenge wie die kleinasiatische Kirche an dem Grundsatze der Tradition, ohne ihn auf die Spitze einer den lebendigen Geist ertödtenden Starrheit und Stabilität zu treiben; es theilte mit der alexandrinischen Kirche die geistige Beweglichkeit und die Lust, sich immer von Neuem in den unergründlichen Inhalt der Offenbarung zu versenken, aber von jenen schwindelnden Höhen der Speculation, wo die historischen Realitäten des Christenthums in dunstige Nebelgebilde sich auflösen, hielt es sich fern und behielt stets festen Boden unter den Füßen. Was die Einzelkirchen für sich an Vorzügen und ausgezeichneten Eigenschaften besaßen, das ist zu einem einheitlichen Bunde in der römischen Kirche vereinigt, und diese Temperatur entgegengesetzter Eigenschaften verdankt sie einer glücklichen Vermählung der natürlichen

[1] Görres, Triarier. 1838. S. 93.

Begabung des Römers mit einer besondern Gnadengabe des heiligen Geistes. Die kirchliche Ueberlegenheit Rom's ist nichts Künstliches, nichts Gemachtes, nicht das Product der Herrscherkraft oder der schlauen Berechnung; sie ist ihr von Gott geschaffenes Wesen selbst, ihr innerstes Leben, und davor haben die Einzelkirchen in freiem Gehorsam sich gebeugt. Eine wunderbare Mischung von Eigenschaften nehmen wir an ihr wahr; unerbittliche Strenge und weise Mäßigung, unerschütterliche Entschlossenheit und milde Nachsicht, zähes Festhalten an der Ueberlieferung und steten Fortschritt, die Klugheit der Schlange und die Einfalt der Taube. So war sie geeignet, die ganze Kirche mit ihrem Geiste zu durchdringen und nach dem Grundgesetz der Einheit zu vollenden, wie andererseits von ihrer Anziehungskraft die Einzelkirchen unwiderstehlich sich fortgerissen fühlen mußten. Wir bewundern die eiserne Ausdauer, mit welcher das alte Rom mittelst seiner verschlagenen Politik und der Tapferkeit seiner Heere sein Weltreich schuf; ein bei Weitem großartigeres Schauspiel bietet das christliche Rom dar, nicht bloß indem es das alte Rom durch den Heldenmuth des Glaubens überwand, sondern indem es auf die Ueberlegenheit seines kirchlichen Geistes und auf die freie Unterwerfung der Gläubigen sein Weltreich gründete [1].

‚Wenn gleich daher', spricht Gelasius [2], ‚die auf der ganzen Erde zerstreute Kirche nur das Eine Brautgemach des Herrn ist, so ist doch die Römische Kirche nicht durch Synodalbeschlüsse den übrigen Kirchen vorgesetzt, sondern hat durch das evangelische Wort unseres Herrn und Heilandes den Primat empfangen'. ‚Diese Privilegien der Römischen Kirche', schreibt Nicolaus I. [3], ‚sind bestätigt durch Christi

[1] Hagemann, Die römische Kirche. S. 691.
[2] Ep. 42. (ap. Thiel, p. 455.)
[3] L. c.

Mund im hl. Petrus und in der Kirche selbst beobachtet; sie können keineswegs gemindert, keineswegs verletzt werden; denn von Christus sind sie gegeben und nicht von den Synoden, von diesen nur ausgeübt und verehrt worden'.

‚Durch göttliche Anordnung', erklärt daher das vierte Concil von Lateran (1215), ‚hat die römische Kirche den Principat der ordentlichen Gewalt über alle anderen empfangen, als Mutter und Lehrerin aller Gläubigen'. Und das zweite von Lyon (1274): ‚Die Römische Kirche besitzt den höchsten und vollständigen Primat und Principat über die ganze katholische Kirche, den vom Herrn selbst im hl. Petrus, dem Fürsten oder Haupte der Apostel, dessen Nachfolger der Römische Bischof ist, sie mit der Fülle der Gewalt empfangen zu haben in Wahrheit und Demuth bekennt'. Und jenes von Florenz (1439) erklärt, ‚daß der heilige Apostolische Stuhl und Römische Papst den Primat über den ganzen Erdkreis inne hat, und daß eben dieser Römische Papst der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer ist, und daß ihm im hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren von unserm Herrn Jesus Christus übertragen ist; wie dieß auch in den Verhandlungen der öcumenischen Concilien und in den hl. Canones enthalten ist' [1].

Die Tradition, auf welche in den letzten Worten das Concil von Florenz sich beruft, hat von jeher diese Stellung dem Apostolischen Stuhle zu Rom vindicirt. Doch wollen wir uns bezüglich ihrer eine Bemerkung nicht versagen. Schon Augustinus in seinem Kampfe gegen die Donatisten machte

[1] Schon die Gallicaner bis auf Febronius und nach ihnen Döllinger (Janus S. 347) behaupteten, diese Worte seien eine Fälschung und müßten übersetzt werden im beschränkenden Sinne: In eum modum, quo et in gestis et in sacris canonibus (καθ' ὃν τρόπον καὶ

darauf aufmerksam, daß erst bei Gelegenheit auftauchender häretischer Gegensätze gewisse dogmatische Fragen genauer geprüft und entwickelt wurden. So geschah es auch hier in der Lehre von der kirchlichen Verfassung und Gewalt. Wer weiß nicht, daß die Lehre von der Kirche seit den Tagen der Glaubensspaltung viel eingehender erörtert wurde, als vordem; es war dieß eben nur die natürliche Folge, da alle Gegensätze zwischen Katholicismus und Protestantismus ihre letzten Consequenzen in der Lehre von der Kirche darstellen. Viel mehr aber noch war in den ersten christlichen Jahrhunderten die Kirche den Gläubigen unmittelbar; ihre Gewalt, ihr Mittelpunkt, ihr unfehlbares Lehramt, ihre Autorität war ihrem Bewußtsein immanent und noch weniger Anlaß zur Reflexion und Zergliederung der verschiedenen Momente gegeben, zumal da selbst die Gegensätze der Novatianer, Donatisten u. s. f. die Kirche als sichtbare, autoritative Institution nicht läugneten, wie dieß der spätere Protestantismus that. Es darf uns deßwegen nicht überraschen, wenn nicht bei allen Vätern und Schriftstellern der Vorzeit eine ganz klare, allseitige Darstellung der kirchlichen Verfassung sich findet, zumal da bei den Griechen die großen Mysterien der Trinität und Incarnation bis in's siebente Jahrhundert hinein alles Interesse in Anspruch nehmen.

κ. τ. λ.) statt: Quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur (im bestärkenden Sinne durch das Zeugniß der Tradition). Dagegen haben schon Schelstrate, Zaccaria, Mamachi und neuestens Cecconi, Frommann (Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets. Leipzig, 1870.) die Aechtheit des lateinischen Textes aus den Originalurkunden nachgewiesen. ‚Es ist sehr zu beklagen (!)‘ sagt Frommann (S. 53), ‚daß das Factum, auf das sich Döllinger ganz besonders stützt, leider (!) aus der Luft gegriffen ist. Denn in allen Urkunden des Decrets, die wir untersuchen konnten, findet sich bereits das ‚etiam‘. Die Lateiner hatten diesen Satz formulirt, und die Griechen ihn übersetzt, ‚weßhalb den Lateinern nicht der geringste Vorwurf einer absichtlichen tendenziösen Entstellung zu machen ist.‘

Aber trotz alle dem ist kaum ein anderes Dogma der Kirche so sicher und klar in der Ueberlieferung begründet, als die Primatialgewalt des römischen Stuhles. In jenen Zeiten, da eine äußere Macht den Päpsten nicht nur nicht zur Seite, sondern vielfach feindlich gegenüber stand, wissen sie sich als Haupt des gesammten Episcopates[1], denen die Sorge für die Gesammtkirche übertragen ist, weil Nachfolger Petri, des Apostelfürsten. Aber auch die Häupter der übrigen apostolischen Kirchen anerkennen sie als solche. ‚Vorsteherin des Liebesbundes' nennt sie daher Ignatius[2] von Antiochien. Der römische Bischof ist nach Tertullian[3] der ‚Bischof der Bischöfe', in dem alle übrigen Bischöfe sich einen. Die römische Kirche ist die ‚fürstliche' nach Cyprian[4], von welcher die Einheit der Bischöfe ausgeht. Mit dem römischen Bischofe in Gemeinschaft stehen, heißt nach Cyprian in Einheit mit der katholischen Kirche stehen[5]. Im Bewußtsein der

[1] Leo Serm. III. 3: Cujus (Petri) in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas III. 4: Quem non solum hujus sedis praesulem, sed et omnium Episcoporum noverunt primatem. Ep. V. 2: Et quia per omnes Ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui Apostolicae dignitatis B. Apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem Ecclesiam in fundamenti ipsius soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis quam habemus cum his, qui nobis collegii charitate juncti sunt, sociamus.

[2] Ep. ad Rom. init.: προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Ἀγάπη bedeutet im kirchlichen Sprachgebrauche die Gemeinschaft der Christen in der Kirche. Vgl. Hagemann a. a. O. S. 686. Schneemann, Der Papst als Oberhaupt der Gesammtkirche. S. 16 ff. Was der Bischof für die Einzelkirchen, das ist nach Ignatius die Römische Kirche mit ihrem Bischofe für die Gesammtkirche, gegenüber der Spaltung und Trennung. Philad. c. 2. Προκαθῆσθαι (ad Magn. c. 6) Bezeichnung der bischöflichen Auctorität.

[3] De pudicit. c. 1.

[4] Ecclesia principalis. Ep. 59.

[5] Ep. 55: Jam sciret, te secum, i. e. cum Ecclesia catholica

Einheit mit dem apostolischen Stuhle weiß Optatus von Mileve sich im rechten Glauben und in der wahren Kirche [1]; Hieronymus ist in Gemeinschaft mit dem römischen Lehrstuhle, weil er Christo folgen will [2]. In Rom war von jeher der Vorrang (principatus) des apostolischen Stuhles, sagt Augustinus [3]; die Gemeinschaft mit Rom ist nach Ambrosius der Beweis, daß wir in der katholischen Einheit stehen [4]. Gregor von Nazianz († 390) nennt Rom die ‚Vorsteherin der Gesammtheit' [5], ‚von wo aus (nach Ambrosius) über alle übrigen Kirchen die Rechte der ehrwürdigen Gemeinschaft ausfließen' [6].

Römisch sein heißt katholisch sein, erklären die in Sardinien verbannten afrikanischen Bischöfe in ihrem Schreiben an Johannes und Venerius [7]. Denselben Gedanken hat jedoch schon lange vorher mit überzeugender Klarheit Irenäus ausgesprochen, der wegen seiner Abstammung und seines späteren Aufenthaltes als Bischof in Lyon sowohl der griechischen als lateinischen Kirche zugezählt werden kann. Sein Zeugniß ist in der That ‚das Kreuz der protestantischen' [8] und aller Rom feindlichen ‚Theologen'. Dem Gnosticismus und falschen Prophetenthume gegenüber, welches die Kirche in phantastische Secten aufzulösen drohte, galt es, die

communicare. Ep. 48: Communicationem suam i. e. Ecclesiae catholicae unitatem.

[1] C. Parmen. II. 1. 3: Siricius, qui noster est socius.

[2] Ep. 15 ad Damas.: Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae i. e. cathedrae Petri communione consocior.

[3] Ep. 43.

[4] Ambros. De ob. fratr. Satyr. n. 47.

[5] De vit. sua Opp. II. p. 571: πρόεδρος τῶν ὅλων.

[6] Conc. Aquil. ap. Ambr. Ep. cl. I. Ep. XI. 4.

[7] Quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia. Mansi VIII. p. 599. Der Verfasser des Schreibens ist wahrscheinlich Fulgentius.

[8] So nannte es Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands. I. S. 409.

Gläubigen an eine sichere, unwandelbare Autorität hinzuweisen. Diese bilden die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, denen diese ihr Vorsteheramt und zugleich mit ihm den Gesammtinhalt der christlichen Offenbarung übergeben haben. So geht die Hinterlage des Glaubens von Bischof zu Bischof bis auf unsere Tage, und so können wir die wahre Lehre Christi von da bis zu ihrem Ursprunge hinauf, den Aposteln und Christus nachweisen. Hierauf fährt Irenäus fort: ‚Weil es aber zu weitläufig wäre, die Reihenfolge der Bischöfe von allen Kirchen aufzuzählen, so erwähnen wir (nur) die von den Aposteln herrührende Ueberlieferung der größten, ältesten und Allen bekannten, durch die beiden Apostel Petrus und Paulus zu Rom gegründeten Kirche, und den von ihr den Menschen verkündeten Glauben, wie er durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe bis auf uns gekommen ist, und beschämen auf diese Weise Alle, welche, wie auch immer verkehrt denken. Denn mit dieser Kirche müssen wegen deren vorzüglicheren (mächtigeren) Gewalt alle Kirchen, d. i. die Gläubigen aller Orten übereinstimmen, in welcher immer von den Gläubigen aller Orten bewahrt wurde die apostolische Ueberlieferung‘ [1]. Irenäus sagt: Wer den Glauben der römischen Kirche kennt, der kennt jenen der Gesammtkirche; denn es ist Pflicht der Gesammtkirche, mit der römischen Kirche übereinzustimmen. Die vorzüglichere Gewalt

[1] Iren. adv. Haer. III. 3, 2: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae ab Apostolis est, traditio. Principalitas (πρωτεία, nach AA. αὐθεντία) und principatus gebraucht die lateinische Uebersetzung an 21 Stellen für Gewalt, Herrschaft; so III. 38: principalitatem habebit in omnibus Deus. Cypr. Ep. 55: Ecclesia principalis. Augustin. De baptism. II. 1: Petri principatus cuilibet episcopatui praeferendus. Ep 43: Apostolicae cathedrae principatus (von der Römischen Kirche). Tertull. De anim. c. 13: Principalitas, i. e. qui cui praeest. Am=

(principalitas) der römischen Kirche ist Ursache der Glaubenseinheit in der ganzen Kirche, da die Gläubigen aller Orten in ihr, d. i. in der Gemeinschaft mit ihr, als dem Mittelpuncte der Einheit, die apostolische Ueberlieferung bewahren. Die in neuester Zeit wieder vorgebrachte, aber schon längst widerlegte Deutung, als handle es sich nicht um ein Uebereinstimmen der Kirchen mit der römischen Primatialkirche, sondern von einem Hinströmen der Gläubigen nach Rom wegen der ‚Macht und Weltstellung dieser Stadt, dem Mittelpuncte der civilisirten Welt,' widerspricht den Worten und dem Zusammenhange vollständig[1]. Irenäus spricht ja nicht von der Stadt Rom, sondern von der Kirche zu Rom, nicht von den Gläubigen, die dahin kommen, sondern von dem Uebereinstimmen der Kirchen; wären es aber die Ankömmlinge aus der Fremde, welche diese römische Kirche vor Irrthum bewahren, dann hat diese keine ‚potior principalitas'. Außerdem ist es geradezu undenkbar, daß die von allen Weltgegenden herströmenden Fremden, wenn sie nicht schon vorher im Glauben Eins waren, einen einigen Glauben hätten herstellen können, und daß Rom sich von Fremden

mianus Marcellinus (Histor. XV. 7.) erklärt potior principalitas: auctoritas, qua potiores sunt aeternae urbis episcopi. Convenire: συμβαίνειν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν. Denselben Gedanken wie Irenäus hat Optatus v. Mileve (l. c. II. 3): In qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur.

[1] Ludunt, qui potentioris principalitatis nomine urbis amplitudinem designari putant; agit enim Irenaeus non de urbe, quam propter imperium frequentari, sed de Ecclesia fundata ab Apostolis, ad quam ea causa convenire, in qua conservare omnes undique fideles avitam et Apostolicam traditionem oporteat. Bossuet, Defens. declar. Cl. Gall. II. 15, 6. ‚Diese Argumentation ist einleuchtend. .. Man begreift, daß es seit 300 Jahren nicht an Bemühungen gefehlt hat, sich der schlagenden Kraft dieser Worte durch Verdrehung ihres natürlichen Sinnes zu entziehen.' Döllinger, Kirchengesch. I. S. 365 ff.

hätte belehren lassen, das seine Traditionen im Osterstreite und in der Frage über die Ketzertaufe so unerschüttert festgehalten hatte. Oder wußte Irenäus nicht, daß auch die Irrlehrer, gegen welche er Rom als Glaubensregel aufstellte, ihre Anhänger in Rom hatten?[1]

Aber auch nicht von einer Gewalt bloß über die abendländischen Kirchen redet Irenäus. Er selbst war Orientale, Schüler des hl. Polycarp, schrieb in griechischer Sprache und gegen Secten, die aus dem Oriente kamen und dort die meisten Anhänger hatten; darum beruft er sich auch auf die Kirchen von Smyrna und Ephesus.

Wie die Päpste und mit ihnen die gesammte Christenheit glaubten, so handelten sie auch. Es ist die Stimme des obersten Hirten der Kirche, welche wir in dem Schreiben Papst Clemens an die Corinthier, des dritten Nachfolgers Petri auf dem apostolischen Stuhle zu Rom, vernehmen, der als Richter die kirchlichen Streitigkeiten entscheidet. Was die kirchliche Ordnung fordert, spricht er in Form eines Kirchengesetzes aus, macht von diesem die Anwendung auf den einzelnen Fall und entscheidet demgemäß, was zur Herstellung der Ordnung geschehen müsse. In allen Theilen seines Briefes herrscht ein solches Gefühl der kirchlichen Ueberlegenheit, wie es nur bei dem sein kann, der sich bewußt ist, wie schwer sein Urtheil in die Wagschale fällt[2]. Sie erscheinen als die Meister der ganzen Kirche, nach allen Seiten hin mahnend und warnend, bindend und entbindend, verfügend und richtend. Man beklagt sich nicht selten über den Gebrauch, den sie in einzelnen Fällen von ihrer Gewalt machen, man wider-

---

[1] „Wenn Rom nicht mehr der Mittelpunkt der civilisirten Welt ist, was dann? Und wenn es mehrere Mittelpunkte der civilisirten Welt gibt, was dann? Und wenn die asiatischen, ägyptischen und palästinischen Christen nicht mehr nach Rom kommen, was dann?" Kellner, Verfassung der Kirche. 1873. S. 24.

[2] Hagemann a. a. O. S. 683.

steht, weil man den Papst für getäuscht hält, man appellirt an den besser zu Unterrichtenden, aber man tastet ihre Befugnisse nicht an. Victor I. tritt in der Frage über die Osterfeier entscheidend auf, und selbst Cyprian mußte der Ueberlegenheit Roms sich fügen. Dionysius von Alexandrien hatte wegen des Verdachtes des Sabellianismus vor dem Papste Dionysius sich zu rechtfertigen [1], Paul von Samosata, Patriarch von Antiochien, wurde dagegen durch den römischen Papst wegen Häresie seiner Würde entsetzt [2].

Im vierten Jahrhunderte ist unter den Stürmen des Arianismus der römische Stuhl eine Burg des Glaubens, Zuflucht und Rechtfertigung der um ihres Bekenntnisses willen Vertriebenen [3]; Cölestin gegenüber dem Nestorianismus, Leo d. Gr. gegenüber dem Monophysitismus erscheinen als die höchsten Gewaltträger und Richter in der Kirche, an welche Kläger und Beklagte sich wenden, deren Wort die Entscheidung gibt. Schon der Gnostiker Marcion hatte sich nach Rom an den Papst gewendet [4], die Novatianer Felix und Felicissimus wandten sich um Wiederaufnahme an Papst Cornelius [5], Nestorius, Pelagius, Eutyches, die Monotheleten suchten den römischen Stuhl für ihre Irrlehre zu gewinnen. Dieser erklärt es als ein ihm zustehendes Recht, daß in allen wichtigen Angelegenheiten an ihn berichtet und seine Verordnungen genau beobachtet würden [6]. Durch Valentinian III.

[1] Athanas. De sentent. Dionys. c. 14.

[2] Euseb. H. E. VII. 30.

[3] Socrat. H. E. II. 15. Accusati et ecclesiis suis pulsi in regiam urbem adventant. Ubi cum Julio Romano Episcopo causam suam exposuissent, ille, quae est Ecclesiae Romanae praerogativa, liberioribus literis eos communivit et in Orientem remisit. Cf. Sozomen. III. 8.

[4] Epiphan. Haer. 42.

[5] Cypr. Ep. 37.

[6] Damas. († 384) Ep. III. (ap. Coust. p. 486.) Constat, neque Romanum Episcopum, cujus ante omnia decebat eos expectare

(445) erhielt dieser Vorrang des römischen Stuhles auch bürgerliche Gesetzeskraft. ‚Es solle nichts geschehen,' bestimmt er, ‚ohne die Gutheißung des römischen Bischofes; denn nur dann wird der Friede in der Kirche überall gewahrt, wenn die Gesammtheit ihren Regierer anerkennt. Das ist bis jetzt unverletzt geschehen. Die Entscheidung des römischen Bischofs würde auch ohne kaiserliche Sanction Geltung haben, wegen der Verdienste des hl. Petrus, der das Haupt der Versammlung der Bischöfe ist. Aber auch unser Machtspruch wird aus dem Grunde erheischt, daß es Keinem mehr erlaubt sei, den Befehlen des römischen Vorstehers zu trotzen' [1]. Schon der heidnische Kaiser Aurelian hatte bei der Renitenz

decretum etc. Siricius († 398) Ep. 1 ad Himer. (Coust. p. 625): Portamus onera omnium, qui gravantur, quin imo haec portat in nobis B. Petrus, qui nos in omnibus administrationis suae protegit et tuetur haeredes.... Nunc fraternitatis tuae animum incitamus, ut haec .. in omnium coepiscoporum perferri facias notionem. Zosim. († 418) Ep. 7 ad Hesych. (ap. Coust. p. 869): Sciet quisquis hoc postposita patrum et Apostolicae Sedis auctoritate neglexerit, a nobis districtius vindicandum. An Innocenz I. (Ep. 27. ap. Coust. p. 875) schreiben die afrikanischen Bischöfe: Arbitramur, .. auctoritati Sanctitatis tuae, de sanctarum scripturarum auctoritate depromptae facilius eos (die Pelagianer) esse cessuros. Ep. 28 (ap. Coust. p. 878): Aut ergo a Tua veneratione accersendus est (Pelagius) Romam, ... aut hoc ipsum cum eo per literas agendum. Innocenz I. antwortet (Ep. 29 ap. Coust. p. 888): Qui (antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae) ad nostrum referendum approbastis esse judicium, scientes, quid apostolicae sedi ... debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis hujus emersit. Gelas. Ep. 5 ad Honor. (ap. Thiel p. 321): Cura Sedis Apostolicae more majorum cunctis per mundum debetur Ecclesiis. An Papst Symmachus († 514) schreibt Cäsarius, Bischof von Arles (Labb. IV. ed. Par. p. 1244): Sicut a persona B. Petri Apostoli episcopatus sumit initium, ita necesse est, ut disciplinis competentibus Sanctitas vestra singulis Ecclesiis, quid observare debeant, evidenter ostendat.

[1] Inter Opp. Leon. ed. Baller. I. p. 642.

des abgesetzten Paul von Samosata erklärt: ‚Derjenige solle Bischof von Antiochien sein, welchen die Bischöfe Italiens, besonders der römische, anerkennen würden‘ [1], und der heidnische Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus bezeichnet den Papst Liberius als ‚Vorsteher der christlichen Religion‘ [2]. Kaiser Justinian nennt den römischen Papst das ‚Haupt aller Priester‘, ‚aller Kirchen‘, die Römische Kirche ‚die Spitze des Priesterthums‘, durch welche alle Häresien überwältigt worden sind [3].

Je weiter die Kirche ihre Kreise zog, je mehr Völker zu ihr hineilten, desto stärker mußte diese Centralgewalt hervortreten, die einigende Macht der Päpste sich bethätigen. Diese allmähliche Entfaltung des Papstthums zeigt uns erst so recht seinen göttlichen Ursprung; es ist das Lebensgesetz und Siegel aller Werke Gottes, vorzugsweise seiner Kirche, daß sie aus geringen und unscheinbaren Anfängen, dem Senfkörnlein, sich zu der großen, weltumspannenden Institution ausbilden sollte. Gleich allem Lebendigen, und besonders gleich der Kirche, hat das Papstthum eine geschichtliche Entwicklung voll der mannigfaltigsten und überraschendsten Wechsel durchlaufen. Es wächst in der Stille, nur in einzelnen Umrissen tritt es in der ältesten Zeit hervor, aber immer deutlicher und bestimmter werden auch die Umrisse seiner Gewalt. Je heftiger die Stürme, welche die Kirche in ihren Grundvesten zu erschüttern drohten, je größer die Gefahr der Spaltung durch Uebermuth von Oben und Unbotmäßigkeit von Unten, durch die gewaltsamen Reactionen des nationalen Sondergeistes und gefälschten Patriotismus, mit desto größerer Sehnsucht blickten die Gläubigen nach Rom, um von dort die Stimme Petri, die Stimme der Wahrheit und des Rechtes zu vernehmen. Daß das Christenthum sich nicht als eine Secte in

[1] Euseb. H. E. VII. 30.

[2] Rer. gest. I. 15.

[3] Codex Justin. I. Tit. I. l. 7. 8. Vgl. Hergenröther, Photius. I. S. 155 ff.

einen Winkel Asiens oder Afrika's zurückgezogen hat [1], noch in ein Chaos von philosophischen Meinungen zerbröckelte, noch wie die Religion der Hindu's in Formen erstarrte, noch Europa's Kraft in den Wollüsten und der Sclaverei des Morgenlandes erlahmte, ist einzig dem sittigenden, einigenden, wachenden Principe der Kirche zu verdanken, die als festgeschlossenes Ganze dastand unter der Führung eines Hauptes, dessen Auge das Ganze überschaute, dessen Worte Alle gehorchen, der der Vater ist und Lehrer der gesammten Christenheit, welchem im hl. Petrus von Jesus Christus die Vollgewalt übertragen wurde, die Gesammtkirche zu weiden, zu lenken und zu regieren [2].

Unsere Darstellung des Rechtes des römischen Bischofs als Nachfolgers des hl. Petrus hat das Vaticanische Concil kurz zusammengefaßt: Wer sagt, es sei nicht aus der Anordnung Christi unsers Herrn selbst oder nach göttlichem Rechte, daß der hl. Petrus in seinem Primat über die Gesammtkirche immerwährend Nachfolger habe; oder der römische Papst sei nicht des hl. Petrus Nachfolger in demselben Primate, der sei im Banne [3].

Gehen wir über zur dritten Frage: Welches ist das **Wesen und die Bedeutung des Primates des römischen Papstes?**

---

[1] Schon das donatistische Schisma im 4. Jahrhundert hatte diese Tendenz.

[2] Vgl. Leo, Universalgesch. IV. S. 102. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. I. S. 18.

[3] Das ganze Kapitel De Perpetuitate Primatus B. Petri in Romanis Pontificibus lautet: Quod autem in B. Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus Apostolorum princeps et caput, fideique co-

„Als Christus,‘ sagt Bossuet [1], ‚den hl. Petrus zum Fundament der Kirche erwählte, hat er eine Obrigkeit in der Kirche geschaffen, ausgerüstet mit der weitesten Vollmacht und Majestät, um Alle zur Einheit zu verbinden.‘ Daher ‚erstreckt sich seine Sorge über alle Kirchen, da der Herr dieses geboten hat, indem er dem Apostel Petrus den Primat der apostolischen Würde zum Lohne seines Glaubens übertrug, und so die ganze Kirche auf seine, des Fundamentes Festigkeit, gründete‘ [2]. ‚Die Kirche,‘ spricht Bonifacius [3], ‚hat ihren Ursprung genommen in Petrus, auf ihm ruht ihre Regierung, von ihm wie aus ihrer Quelle geht die ganze Ordnung in der Kirche aus.‘ Wie darum die Gewalt des Bischofes über die ganze ihm anvertraute Heerde, so erstreckt sich die Gewalt des Papstes über die ganze Kirche; denn die ganze Kirche ist ihm anvertraut. ‚Es haben demnach die Bischöfe ihre ihnen anvertraute Heerden, jeder die seinige; ihm aber (dem Papste) sind alle anvertraut, dem Einen die

lumna, et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, ejusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et judicium exercet (Ephes. Conc. Act. III.). Unde quicunque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. (Leo M. Serm. III. 2.) Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, ut in ea Sede, e qua venerandae communionis jura in omnes dimanant, tanquam membra in capito consociata, in unum corporis compagem coalescerent. (Iren. adv. Haeres. III. 3. Conc. Aquilej. 381 ap. Ambros. Ep. XL.)

[1] Defens. declar. Cler. Gallic. X. 1.

[2] Leo M. Ep. V. 2.

[3] Ad Rufum Thessal. ap. Coust. p. 1037.

Eine (Gesammtheerde). Und nicht bloß der Schafe, sondern auch aller Hirten ist er der Eine Hirt'[1]. Es kann aber auch nicht anders sein. Denn wo immer mehrere Regierungen einem einzigen großen Ganzen zugeordnet sind, da muß eine allgemeine Regierung über den Einzelregierungen stehen, soll überhaupt eine Einheit hergestellt werden. Die Kirche aber ist ein einheitlicher Leib; darum, soll diese Einheit erhalten bleiben, muß eine Regierungsgewalt da sein, die über der bischöflichen Gewalt steht. Diese aber ist die Gewalt des Papstes[2]. Darum ist die Gewalt des Papstes eine bischöfliche Gewalt über die Gesammtkirche; was der Bischof für die Diöcese, ist er für die ganze Kirche und deren Hirten, wie dieß das Concil von Florenz ausspricht, wenn es ihm die Gewalt zuschreibt, die ganze Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten. ‚Der Papst,' sagt der Grieche Maximus, ‚hat über alle Kirchen, die auf der Erde sind, in Allem die Gewalt, Autorität und Macht, zu binden und zu lösen empfangen'[3]. Wäre dieß nicht, dann hätten die Bischöfe keinen Hirten, keinen Bischof; die Kirche Gottes wäre nicht der Eine Schafstall, alle Gläubigen nicht Eine Heerde, es wäre nicht ein einheitliches Kirchenregiment, wie es Christus gewollt und eingesetzt hat. Der Papst ist darum ‚Bischof der Bischöfe'[4], ‚Haupt der Häupter'[5], ‚Vater der Väter'[6]. Weil dieses, darum ist seine Gewalt eine ordent-

[1] Bernard. l. c. II. 8.

[2] Thom. in IV Dist. 24. Qu. IV. Art. 2.

[3] Ed. Combef. II. 76.

[4] Tertull. De pudicit. c. 1.

[5] Theodor. Studit. I. 34: ‚τῶν ὅλων κεφαλῶν κεφαλή'. (an Leo III.)

[6] So die Bischöfe von Dardanien an Gelasius (Ep. 11 ap. Thiel p. 348). Auf der Römischen Synode unter Martin I. (649) wurde ein Schreiben dreier Afrikanischer Concilien vorgelesen, welches beginnt (ap. Mansi X. p. 919): Domino beatissimo, apostolico culmine sublimato, sancto Patri Patrum, Theodoro Papae, et summo

liche Gewalt in der Kirche, d. h. aus eigener, von Gott ihm gegebener Macht, nicht im Auftrage der Bischöfe oder Gemeinden soll sie geübt werden, und sie begründet darum nicht bloß ein Recht des Eingreifens in außerordentlichen Fällen, die aber in den Canonen vorgesehen sind, etwa wie es auch dem Metropoliten zusteht, wenn die anderen Organe des Kirchenregiments ihre Aufgabe nicht erfüllen; er hat vielmehr ‚über alle anderen Kirchen den Principat der ordentlichen Gewalt' [1]. Seine Gewalt ist eine unmittelbare [2], weil von Christus selbst im hl. Petrus ihm über die Gesammtkirche, Heerde und Hirten, verliehen, und nicht erst auf dem Wege der kirchlichen Entwicklung durch Uebertragung empfangen, welche unter dieser Voraussetzung nicht ohne Vermittlung und Zustimmung der übrigen kirchlichen Organe geübt werden könnte. Der Römische Stuhl besitzt die volle Gewalt in der Kirche, wie sie ihm das Concil von Florenz zuerkennt. Alle Gewalt, die Christus in der Kirche niedergelegt, ist zuerst und vollständig in ihm; d. h. er ver-

---

omnium praesulum pontifici. Sie erklären hierin: ‚Antiquis regulis sancitum est, ut quidquid quamvis in remotis, vel longinquis positis ageretur provinciis, non prius tractandum vel accipiendum sit, nisi ad notitiam almae Sedis vestrae fuisset deductum, ut hujus auctoritate justa quae fuisset pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae Ecclesiae velut de natali suo fonte praedicationis exordium et per diversas totius mundi regiones puritatis incorreptae maneant fidei sacramenta salutis.'

[1] Lat. IV. Cap. V. Schulte, Kirchenrecht. 1868. S. 193.

[2] Zallinger, Instit. jur. eccl. I. §. 508: Papam mediate tantum praeesse dominico gregi nec posse nisi supplere defectum pastorum inferiorum apertissimus error est ex damnatis haustus auctoribus, nempe M. A. de Dominis, Richerio, Febronio, Eybelio. Error est manifeste repugnans verbis et sententiis Christi, repugnans traditioni et usui perpetuo. Conc. oecumenic. Later. IV. Petro imperatum est, ut pasceret agnos et oves. . Quaero, quid Episcopi prius, quid immediatius, quid propius acceperint?

mag Alles zu ordnen und zu bestimmen, was zum Heile der Kirche dient, während die übrigen Bischöfe nur einen Antheil haben an der ihm gegebenen Gewalt [1]. Sie ist ebendeßwegen endlich die höchste Gewalt, weil nur von Gott und der Institution Christi abhängig, daher der Papst nur diesem und seinem Gewissen verantwortlich ist [2]. Das Recht des Apostolischen Stuhles, sich gewisse Fälle zur Entscheidung vorzubehalten, ist nur die Bethätigung dieser obersten und unmittelbaren Gewalt des Papstes über die Gesammtkirche [3]. Sie ist die höchste Gewalt, aber nicht die einzige in der Kirche; denn er hat nach dem Willen des Herrn zugleich mit

[1] Conc. Lugd. II.: ad sollicitudinis partem ecclesias ceteras admittit (Romana Ecclesia). Thom. Summ. Theol. III. Qu. VII. Art. 9.: Plene habetur, quod perfecte et totaliter habetur. Näher erklärt dieß Bonaventura (Quare fratr. minor. praedicent init.): Triplex est hujus potestatis plenitudo 1. quod ipse summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiae contulit. 2. Quod ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in sua speciali sede Romana. 3. Quod ab ipso emanat in omnes inferiores per universam ecclesiam omnis auctoritas prout singulis competit eam participari. Schon Leo d. Gr. schreibt an Bischof Anastasius von Thessalonich (Ep. 14): Vices nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus plenitudinis, non in plenitudinem potestatis. Die Einwendung P. de Marca's (De concord. Sacerdot. et Imper. V. 26) und Neuerer, es beziehe sich dieses Wort nur auf Anastasius, weil Vicar des Apostolischen Stuhles in Illyrien, nicht auf alle Bischöfe, wird durch das am Schlusse des Briefes aufgestellte Princip widerlegt: Episcoporum orta est distinctio, ne omnes sibi omnia vindicarent ... während ‚ad Unam Petri Sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret.‘

[2] Syllab. XXXIV.: Doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa Ecclesia, doctrina est quae medio aevo praevaluit.

[3] Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. 7: Pontifices maximi pro summa potestate sibi in ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerant peculiari judicio reservare.

den Bischöfen die Kirche zu regieren [1], auch diese sind vom hl. Geist gesetzt, die Kirche Gottes mit ihm und unter ihm zu leiten.

Diese Bedeutung der päpstlichen Gewalt hat schon der hl. Leo [2] ausgesprochen: ‚Wenn gleich im Volke Gottes viele Priester sind und viele Hirten, so ist doch Petrus der eigentliche Hirte (proprie pascit) Aller, die Christus als oberster Hirt (principaliter) weidet‘. Wie nämlich Christus Alle unmittelbar, aber in unsichtbarer Weise leitet, so leitet Alle unmittelbar, aber in sichtbarer Weise Petrus; und wie die einzelnen Bischöfe die eigentlichen Hirten der einzelnen Diöcesen sind, so ist Petrus der nicht weniger eigentliche Hirte aller Diöcesen und ihrer Bischöfe. Vergleicht man daher den Papst mit den übrigen Bischöfen, so wird ihm die Fülle der Gewalt mit Recht beigelegt, weil die übrigen bestimmt abgegrenzte Gebiete zu leiten haben, auch eine bestimmt abgegrenzte Gewalt besitzen, während er dem Erdkreis mit jener ganzen Gewalt vorsteht, welche ihm Christus auf Erden hinterlassen hat [3].

---

[1] Ballerini, Vindiciae auctoritatis pontific. Cap. III. p. 180. ed. Veron.: Regimini Ecclesiae cum Christus non solum summi Pontificis sed etiam Episcoporum potestatem immediate praefecerit, ita, ut illius potestas, quantumvis summa atque plenissima non tamen sola sit, sed Episcopos in partem sollicitudinis vocatos debeat agnoscere.

[2] Serm. III. de annivers.

[3] Bellarmin. De Rom. Pontific. III. 19. 21. Im. J. 1413 verurtheilte die Pariser Facultät den Hus, weil er läugnete, der Papst sei episcopus universalis. Nat. Alex. H. E. Tom. 17. p. 167. Ueber diesen Ausdruck Bolgeni L'episcopato, I. 4. Hiemit fällt jene Anschauung von der Stellung des Papstes in der Kirche, welche nach dem Vorgange von E. Richer, M. A. de Dominis, Tamburini, Febronius und Neuerer dieselbe dahin bestimmt, ‚daß er den ganzen Organismus überwacht, leitet, und wenn Störungen vorkommen, dieselben beseitigt.‘ Febron. l. c. Tom. II. p. 273: Quemadmodum B. Petri Primatus

Hieraus aber, daß der Papst die volle unmittelbare, wahrhaft bischöfliche Gewalt über die Gesammtkirche, demnach in jeder Diöcese hat, folgt keineswegs, was auch in neuerer Zeit nach dem Vorgange von Febronius, Tamburini u. A. gefolgert werden wollte, daß dann die übrigen Bischöfe nur ‚Mandatare und Stellvertreter des Papstes seien, deren Befugnisse der Papst beschränken oder gar völlig beseitigen könne‘ [1].

Hätte auch das Vaticanische Concil die Falschheit dieser Folgerung nicht ausdrücklich zurückgewiesen, so ergibt sie sich schon aus der einfachen Erwägung, daß, besitzt gleich der Papst die höchste und volle Gewalt in der Kirche, er doch sie nicht allein noch ausschließlich besitzt [2]. Auch der Episcopat ist kraft göttlichen Rechtes in der Kirche, von Christus gewollt und in den Aposteln eingesetzt; darum hat der Apostolische Stuhl die höchste Gewalt, aber nicht der

---

nil aliud fuit quam inspectionis et directionis ... quae jurisdictionem proprie talem excludit. Tamburini, Vera idea della santa Sede. P. II. §. 5: La spirituale autorità e giurisdizione della primazia della S. Sede non si deve confondere coll' autorità episcopale; ma che questa e la primazia sono due oggetti distinti. Eybel in seiner berüchtigten Schrift: Was ist der Papst? läugnet jede Gewalt im Papste, weil dieser ja nur Diener und Verwalter sei; er versteht eben nicht zu unterscheiden zwischen potestas dominii und proprietatis.

[1] Tamburini, l. c. P. II. §. 5: ‚vicarii e luogotenenti del Papa‘.

[2] Conc. Vatic. l. c.: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictions potestati, qua Episcopi qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud Gregorii Magni: Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Tum ergo vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor non denegatur. (Ad Eulog. Alex. VIII. ep. XXX.

Art, daß außer ihm keine mehr wäre [1]. So hatten auch die Apostel die Jurisdiction über die Gesammtkirche, und doch waren die von ihnen in den Kirchen aufgestellten Bischöfe wahre Bischöfe, ‚gesetzt vom heiligen Geist zu regieren die Kirche Gottes' [2]. So waren Timotheus in Ephesus, Titus in Kreta Bischöfe im vollsten und eigensten Sinne, ohne daß hiemit Paulus aufgehört hätte, eine wahre und eigentliche Autorität über jene Kirchen zu üben, wie dieß aus all' seinen Bestimmungen und Verordnungen hervorleuchtet, die er für diese Kirchen und ihre Bischöfe gegeben hat. Dasselbe gilt von Johannes bezüglich der kleinasiatischen Kirchen. Zwei Bischöfe in derselben Diöcese mit ordentlicher und unmittelbarer Gewalt würden nur dann sich gegenseitig ausschließen, wenn beide gleichberechtigt einander gegenüber stünden, nicht aber, wenn die eine Autorität in Abhängigkeit von der anderen, die des Bischofs von jener des Papstes geübt wird [3].

[1] Bernard. l. c. III. 4: Summa, sed non sola.

[2] Apostelgesch. 20, 28.

[3] Thom. Supplem. Qu. VIII. Act. 5 ad 3: Inconveniens esset, si duo aequaliter super eandem plebem constituantur, si autem inaequaliter, non est inconveniens et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et Sacerdos parochialis et Episcopus et Papa. Zaccaria, Antifebr. vindic. Dissert. IV. cap. 4: Episcopi vere immediatam in suas dioeceses auctoritatem habent, parochis quoque eadem singulis in singulas parochias inest. Convenit ergo ut cum Febronio loquar Episcopi et parochorum potestas. Dic, an ab Episcopis propterea parochorum jura laedantur? Negas; atqui Episcopus potest non tantum vigilare, ut parochi suis rite fungantur officiis, sed eorum quoque subditos ipse per se gubernare, horum confessiones audire, vel aliis audiendos committere, parochorum negligentiam supplere, . . . omnia parochialia munera peragere. Dices posse haec ab Episcopis fieri, sed citra necessitatem aequum non est, ut fiant, quod si tamen fiat laedi procul dubio ab Episcopis parochorum jura potestatis non defectu, sed abusu. Quod accidere potest Episcopis in gubernatione, non potestatis defectum, sed abusum indicat.

So ist, um durch eine Analogie aus einem anderen Gebiete die Frage zu beleuchten, das gute Werk ganz die That der menschlichen Freiheit und ganz die That der göttlichen Gnade; beide Ursachen schließen sich nicht aus, sondern ein, die menschliche ist der göttlichen subordinirt und zu ihr hinbestimmt. Wie jene Auffassung des guten Werkes, welche dasselbe zum Theil dem freien Willen, zum Theil der Gnade zuschreibt, eine falsche, weil mechanische ist, so müssen wir auch hier, die wir die Thätigkeit des Organismus der Kirche betrachten, jede Vorstellung abstreifen, welche die verschiedenen Gewalten in der Kirche rein äußerlich neben einander wirkend denkt. Die Bischöfe sind durch die Institution Christi mit göttlichen Vollmachten ausgerüstet, aber eben deßwegen stehen sie unter dem Papste; sie sind die Fundamente der Einzelkirchen, auf welche diese gegründet sind, wie uns Ignatius belehrt hat, aber eben deßwegen nur, weil sie ruhen und getragen sind von dem Fundamente, auf dem die Gesammtkirche ruht, dem Römischen Papste [1]. So sind die Bischöfe nicht bloße ‚Officiale', ‚Delegate', ‚Mandatare', ‚Commissäre' des Papstes, sondern gesetzt vom heiligen Geiste; der Papst aber, wiewohl er ganz eigentlich Bischof ist in jeder Diöcese, ist darum doch nicht der einzige und alleinige Bischof in der Kirche. Er hat vielmehr seine Gewalt der Art zu gebrauchen, daß weder die Rechte der einzelnen Bischöfe, noch auch jene seines Primates und der auf ihm ruhenden kirchlichen Einheit geschädigt werden. Auch Maret gibt dieß zu: ‚Eine berühmte, achtungswerthe Schule', sagt er [2], ‚gesteht ein, daß die Bischöfe nicht einfache Vicare des Papstes, daß sie wahre Fürsten in der Kirche sind, welche eine ihnen eigenthümliche,

[1] Conc. Trident. Sess. XXIII. Can. 8: Episcopi auctoritate Romani Pontificis assumuntur. Auch jene Schule, welche die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe unmittelbar von Christus herleitet, läßt diese doch in ihrer Anwendung vom Papste abhängig sein.

[2] Du Concile Général. I. 130.

ihrem Ursprunge nach göttliche Autorität besitzen. Die Theologen dieser Schule räumen ein, daß der Papst den Episcopat nicht aufheben, die Kirche nicht durch apostolische Vicare regieren kann. Sie geben zu, daß die Bischöfe am allgemeinen Kirchenregiment in dem Maße Antheil nehmen, als ihnen der Papst zugesteht' [1].

So ist und bleibt die Verfassung der Kirche eine Monarchie, verbunden mit einem aristokratischen Element, dem Episcopat, wenn wir diesen den Verhältnissen irdischer Reiche entnommenen Ausdruck gebrauchen dürfen [2]. Aber sicher können wir denselben nicht verstehen im Sinne des modernen Constitutionalismus, der die Quelle der Souveränetät in die Gesammtheit der Nation verlegt, und die Gesetzgebung als das Product eines recht mechanischen Gleichgewichts der entsprechenden Factoren hervorgehen läßt [3].

---

[1] Cf. Ballerini, l. c. Si quidem possit pro potestatis plenitudine eorum facultates moderari et limitare quoad exercitium et usum, prout in Ecclesiae bonum expedire judicaverit non tamen possit omnes illorum facultates ad se attrahere, nec ipsos quasi suos vicarios efficere, neque dioeceses omnes quasi suam dioecesim habere.

[2] Ballerini l. c. Regimen ecclesiasticum non esse mere monarchicum, ut in regibus saeculi, sed esse regimen ex monarchico et aristocratico mixtum.

[3] Hiemit fällt der dritte Artikel der Gallicaner (v. J. 1682): Die Ausübung der päpstlichen Gewalt muß sich innerhalb der Grenzen der Canones der allgemeinen Concilien halten, wie auch in den Gebräuchen, Sitten und Einrichtungen, welche in Frankreich und in der Kirche dieses Reiches bestehen. Die drei übrigen lauten und zwar 1) dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern als Stellvertretern Christi und der Kirche überhaupt ist bloß Gewalt über geistliche und das Seelenheil betreffende Angelegenheiten gegeben, keine über weltliche und bürgerliche Dinge, und können daher die Könige weder direct noch indirect durch die Schlüsselgewalt abgesetzt, oder ihre Unterthanen vom Eide der Treue entbunden werden. 2) Die kirchliche Vollgewalt wohnt der Art den Priestern als Stellvertretern Christi inne, daß zugleich die Decrete der

Hat aber der Apostolische Stuhl die Vollgewalt über die gesammte Kirche in dem genannten Sinne, so sind die Bischöfe der katholischen Kirche ihm in gleicher Weise unterworfen,

---

Constanzer Synode (die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst) allgemeine Gültigkeit haben und Anwendung finden, und nicht bloß für den Fall eines Schisma's. 4) Auch in Glaubenssachen ist die Entscheidung des Papstes nicht unfehlbar, nicht irreformabel; es muß noch die Zustimmung der ganzen Kirche hinzukommen. — Die gallicanischen „Freiheiten', ein Werk der Hoftheologen und durch staatlichen Zwang zu politisch-kirchlichen Dogmen erhoben, wurden, wie selbst Bossuet gestand, „stets gegen die Kirche selbst in Anwendung gebracht'; sie sind nach dem Ausdruck Fenelon's Freiheiten gegen den Papst, Knechtschaft gegen den König; ebenso gut, sagt Fleury, ließe sich von den Servituten als von den Freiheiten der gallicanischen Kirche sprechen. Was waren die Folgen? „In Frankreich ersetzte der König den Papst, welcher den Satz: ‚l'état c'est moi' in so weit handhabte, daß die Bischöfe innerhalb seiner Gesetze durchaus frei und selbstständig regierten' (Schulte, Kirchenrecht. 2. Aufl. S. 128). ‚Interdiction des évêques de se réunir sans le consentiment formel du roi; défense d'entretenir des rapports avec le pape, sauf les cas extraordinaires; appels fréquents comme d'abus, pour remettre l'église dans le droit chemin des libertés gallicanes; enregistrement nécessaire des bulles papales au conseil d'État, et suppression de ce qu'elles pouvaient renfermer de contraire aux lois du royaume; contrôle des mandements épiscopaux, nombreuses intrusions du pouvoir royal dans le gouvernement de l'Église et sa vie intime; des ministres incrédules et des courtisanes distribuent les évêchés et les abbayes, les titres et les benefices, au gré de leurs caprices. Le Correspondant, L'ancienne église gallicane Tom. 78. p. 992. Die vier Artikel wurden verworfen von Innocenz XI., 11. April 1682, Alexander VIII., 4. Aug. 1690, Pius VI. in der Constitution ‚Auctor. fid.' Prop. 85. Selbst französische Bischöfe widerriefen sie in einem Schreiben an Innocenz XII, im J. 1692 (Roscovany. T. II. p. 248), und Ludwig XIV. selbst hatte sie am Ende seines Lebens zurückgenommen. Die ‚Defensio declarat. Cler. gallic.' wurde aus Schonung des durch seine Verdienste um die Kirche berühmten Verfassers nicht ausdrücklich censurirt. Cf. Scavini, Theolog. Moral. T. IV. p. 287. ed. Mediol. 1865. Benedict. XIV. Bullarium ed. Mechlin. Tom. XIII. Supplem. p. 105.

ob wir sie einzeln genommen betrachten oder zur conciliarischen Versammlung vereinigt. „Jene', sagt der Protestant Mosheim [1], ‚welche dem Römischen Papst die Gewalt über die einzelnen Diöcesen zugestehen, über die gesammte Kirche aber läugnen, verfahren gerade so unlogisch, wie wenn Einer behaupten wollte, die einzelnen Glieder würden zwar vom Haupte aus geleitet, nicht aber der ganze Leib, der aus diesen Gliedern besteht, oder alle Städte, Dörfer und Höfe seien dem Könige unterthan, nicht aber die Provinz, die aus diesen besteht'.

Hiemit fällt der Satz von der Superiorität des Concils über den Papst; denn eine jede noch so zahlreiche, noch so glänzende Versammlung ist nur dann die Repräsentation der Gesammtkirche, wenn ihr Haupt, der Römische Papst, zugleich in ihr repräsentirt ist; denn die Kirche besteht aus Haupt und Gliedern [2]. Der Papst aber ist es, der nach dem Ausdrucke der Väter des Concils von Chalcedon, ‚wie das Haupt den Gliedern' vorsteht [3]. Alle Verheißungen, die dem Collegium der Apostel, dem Vorgänger des Episcopates geworden, wurde ihm nur in seiner Einheit und Unterordnung unter Petrus; geschieden von ihm und ihm gegenüber gestellt hat es keine empfangen; was aber dem

[1] Dissertat. ad histor. eccles. T. I. p. 577. Ebenso S. Pufendorf (De habit. christian. relig. ad. vit. civil. §. 58.): Concilium esse supra Papam, thesis est. Sed quod isti quoque hanc propositionem asserere velint, qui Sedem Romanam omnium Ecclesiarum Centrum ac Papam oecumenicum Episcopum agnoscunt, id quidem non parum absurditatis habet, cum Status Ecclesiae Romanae Monarchicus sit, ista autem thesis meram aristocratiam oleat.

[2] Gerson (De potest. ecclesiast. Consid. VIII.): Si papatus per imaginationem praescindatur a reliquis potestatibus, id, quod superest, non dicetur Ecclesia. . . Si generale Concilium repraesentat universalem Ecclesiam sufficienter et integre, necesse est, ut includat auctoritatem papalem.

[3] Inter Epp. Leon. Ep. 48. n. 120.

Apostel Petrus allein und zuerst gegeben wurde, ist durch alle den Aposteln gewordenen Verheißungen nicht zurückgenommen noch geschmälert[1]. Was aber die Beschlüsse der vierten und fünften Sitzung des Concils von Constanz angeht, so müßte, sollte aus ihnen ein Beweis für die Superiorität des Concils über den Papst entnommen werden, ein Dreifaches erst festgestellt sein. Erstens, daß das Concil, als die genannten Beschlüsse abgefaßt wurden, in Wahrheit ein ôcumenisches war. Dieß war es aber nicht, denn nur die eine Obedienz des unrechtmäßig gewählten Papstes Johann XXIII. war in diesen Sitzungen vertreten, und wurden die Beschlüsse im Widerspruche gegen ihn verfaßt, den doch seine Partei als rechtmäßig anerkannt hatte[2]. Die Obedienzen Benedict's XIII. und des rechtmäßig gewählten Gregor's XII. hatten keine Vertretung; erst durch die Convocation und Verzichtleistung des rechtmäßigen Papstes Gregor XII. erhielt die Synode ein legitimes Fundament, indem sich ihr die dritte Obedienz allmählich anschloß[3]. Es müßte zweitens festgestellt werden, daß diese Beschlüsse von dem späteren rechtmäßigen Papste bestätigt worden seien; aber auch dieß läßt sich nicht behaupten. Papst Martin V. bestätigte nur, was in Sachen des Glaubens gegen Wikliff und Hus und in conciliarischer

---

[1] Cf. Concil. Provinc. Vindobon. p. 61. Bellarmin bezeichnet (De Concil. II. 17.) die Lehre von der Superiorität des Papstes über die conciliarisch versammelten Bischöfe als ‚fere de fide'. Prop. 29 damn. ab Alex. VIII. Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra Concilium oecumenicum auctoritate atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate.

[2] Seine Obedienz erkannte ihn als Papst an, suchte ihn aber zur Verzichtleistung zu bewegen, deren Ausführung er sich durch die Flucht entzog. Aschbach, Geschichte Kaiser Sigismunds. II. S. 713.

[3] Philipps, Kirchenrecht. II. S. 287. Hefele, Conciliengeschichte. VII. S. 104. ‚Die Nachwelt kann der Constanzer Versammlung den Charakter eines ôcumenischen Concils nur für ihre letzten Sitzungen zuerkennen, wo Concil und Papst in Einigkeit handelten.'

Weise (conciliariter) beschlossen war [1], verbot zugleich von der Entscheidung des Papstes an ein Concil zu appelliren, so daß Gerson, der eigentliche Urheber jener Beschlüsse, bekannte, daß sie eben dadurch außer Mitwirkung gesetzt worden seien [2].

Es wäre endlich drittens zu erhärten, daß diese Beschlüsse absolute Geltung haben sollten, auch einem gewissen, rechtmäßigen, lebenden Papste gegenüber, und nicht, wie der Wortlaut des Decretes zeigt [3], zur Beilegung des Schisma aufgestellt wurden, daß demnach nur ‚die Qual und Verwirrung der Christenheit das Concil bestimmt hatte, eine bis dahin allgemein geltende Lehre von dem Vorrange der päpstlichen Autorität zu verwerfen' [4].

Noch weniger Beweiskraft haben die Beschlüsse der Synode von Basel, da der Römische Stuhl in allen Acten, in denen er den Fortbestand der Synode anerkannte, ‚alle gegen die Person des Papstes und die Würde des Römischen Stuhles gerichteten Decrete, welche zu Basel verfaßt wurden, und noch verfaßt werden würden, für nichtig erklärte' [5].

---

[1] Bull. ‚In eminentis' 1418: In materia fidei per praesens concilium . . . ipsa sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo. Das betreffende Decret der vierten Sitzung war nicht conciliariter, sondern durch Stimmenmehrheit der Nationen mit Ausschluß der Cardinäle zu Stande gekommen. Gerson, Opp. II. p. 940. Nach seiner und P. d'Ailly's Erklärung ist nur das ‚conciliariter' beschlossen, was mit Zustimmung der Cardinäle decretirt worden war. Hefele, Conciliengeschichte. VII. S. 99 ff.

[2] Dialog. apologet. Opp. II. 390.

[3] Pro exstirpatione praesentis schismatis, . . ' cui quilibet . . . tenetur obedire in his, quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis.

[4] Cf. Gerson. De potest ecclesiast. Consid. X. XII.

[5] Döllinger, Kirchengesch. II. S. 325. Zuletzt war es ein Schwarm von Schreibern (colluvies copistarum), welche zu Basel Glaubensartikel zu machen versuchten. Darum hatte dasselbe nie Autorität in der Kirche, wie die Synoden von Lateran V., Florenz und Trient darthun.

Ganz anders urtheilte Leo d. Gr. über seine Stellung den bischöflichen Versammlungen gegenüber. Er verwarf den achtundzwanzigsten Canon des Concils von Chalcedon, da er den früheren Bestimmungen der Synode von Nicäa widersprach, und erklärte ihn kraft der Autorität des Apostolischen Stuhles für nichtig [1]. Prima Sedes a nemine judicetur, war der Grundsatz der alten Kirche; den Primat hat Gott dem Römischen Stuhle gegeben; Niemand daher, außer Gott, kann ihm diesen wieder nehmen [2]. Verstehen wir daher unter Concil die zur synodalen Berathung versammelten Bischöfe, so steht der Papst über ihnen; da aber das Concil die Repräsentation der Gesammtkirche, des Hauptes mit den Gliedern ist, so steht er weder über dem Concil (denn er selbst gehört ja als vorzüglicher Factor zu demselben), noch weniger aber unter dem Concil, sondern im Concil als dessen Haupt und Mittelpunkt.

Eben darum hat er allein das Recht, die Bischöfe zum Concil zu berufen [3]; denn er ist es, der nach göttlichem Rechte jenen vorgesetzt ist, welche zum Concil versammelt werden

---

[1] Ep. 105 ad Pulcher. Aug. Consensiones episcoporum . . . in irritum mittimus, atque per auctoritatem B. Petri Apostoli generali prorsus definitione cassamus.

[2] Constit. synod. de Symmachi absolut. (ap. Thiel p. 658): Nec antedictae sedis antistitem minorum subjaçuisse judicio. Vgl. Phillips, Kirchenrecht. I. S. 246. Walter, Kirchenrecht. §. 19. §. 126. Avitus von Vienne sagt bei diesem Anlasse (Mansi VIII. p. 293): Quia sicut subditos nos esse terrenis potestatibus jubet arbiter Coeli, . . . ita non facile datur intelligi, qua vel ratione vel lege ab inferioribus eminentior judicetur.

[3] Dagegen Febronius l. c. cap. 9. §. 1. u. 3: Nulla lege divina aut humana convocationem universalium Conciliorum Summo Pontifici reservari, sed tacito dumtaxat Principum et Ecclesiarum consensu. Conc. Later. V. Sess. XI: Romanum Pontificem tam Conciliorum edicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere.

sollen[1]. Ebenso steht ihm allein das Recht zu, dem Concil in seiner Person oder durch Legate vorzusitzen[2]; denn er ist der Hirt der Heerde. Seine Autorität ist es endlich, welche den Beschlüssen des Concils die Sanction verleiht; wie der achtundzwanzigste Canon des Concils von Chalcedon, so wurde die ‚Räubersynode' zu Ephesus (449) durch Leo d. Gr. verworfen, und konnte nie in der Kirche Anerkennung gewinnen[3]; denn der Römische Stuhl bestätigt jede Synode'[4].

---

[1] Constitut. synodal. de Symmachi absolut. (ap. Thiel 658) Ipsum debuisse synodum convocare, quia ejus sedi primum Petri Apostoli meritum vel principatus . . . nec antedictae sedis antistitem minimorum subjacuisse judicio.

[2] Bellarm. l. c. I. 19. Bolgeni Fatti dommatici Tom. III. Nr. 336: Ma questa presidenza non deve già coarctarsi come sembra che facciano i nostri avversaii ad una mera onorificenza di sedere nel primo luogo, di essere il primo a parlare e a dare il suo voto etc. ma deve essere una presidenza di regolamento e di autorità.

[3] Tantum abest, ut auctoritatis quidquam ex eis (Conciliis) in Apostolicam sedem confluere valeat, quin potius vim illa suam ac robur ab Apostolico sede repetant, et quaecunque ab eis statuta sint, nusquam vim legis in Ecclesia obtinuerint, quousque Apostolicae Sedis accedente approbatione firmitatem acceperint. Gerdil, De sacr. regim. et Pontif. primat. jure. Melch. Canus Loc. theol. V. 5.: Pondus Conciliis dat Summi Pontificis gravitas et auctoritas; quae si adsit, centum Patres satis sunt; sin desint, nulli sunt satis quantumlibet plurimi. Darum, erklärt Socrates, sei die Synode der Eusebianer zu Antiochien verworfen worden, weil Julius, der Bischof von Rom, nicht zugegen war noch durch Legaten vertreten: ‚cum tamen ecclesiastica regula vetet, ne absque consensu Romani Pontificis quidquam in Ecclesia decernatur. H. E. II. 8. Und Sozomenus (H. E. III. 10): Legem enim esse pontificiam, ut pro irritis habeantur, quae praeter sententiam episcopi Romani fuerint gesta.

[4] Gelas. Ep. 26. ad Dardan. (ap. Thiel p. 394): Prima sedes unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit.

Es bildete sich aus der Uebereinstimmung der auf einer Generalsynode versammelten Bischöfe mit den Entscheidungen des heiligen Römischen Stuhles die höchste und unantastbare Autorität der von den Repräsentanten der ganzen katholischen Kirche verfaßten Glaubensdecrete. Auch hielt man es keineswegs für überflüssig, daß der Papst die Beschlüsse einer Synode, wiewohl er an der Abfassung theilgenommen, noch eigens bestätigt. Dieß begehrte der Kaiser Marcian [1] von dem Papste Leo hinsichtlich des chalcedonischen Concils, damit aller Zweifel in seiner Zustimmung schwinde. Der Diakon Ferrandus sagt, daß die Beschlüsse von Chalcedon erst durch diese Zustimmung des Papstes eine unüberwindliche Kraft erhalten hätten [2]. Die Römische Synode unter Damasus erklärte, daß die Versammlung zu Rimini ungeachtet der großen Zahl der dort vereinigten Bischöfe ungültig sei, weil weder der Römische Bischof, dessen Entscheidung doch vor Allem hätte abgewartet werden müssen, noch Vincentius von Capua u. A. [3] zugestimmt hatten. Damasus war auch der erste, der die, obgleich im Orient entstandene Häresie des Apollinaris verdammte [4], und durch seine Entscheidung wurde nach dem Zeugnisse des Sozomenus [5] der Streit der Orientalen über die Gottheit des heiligen Geistes beendet. Die kurz darauf zu Constantinopel gefeierte Synode von 381 erhielt, da sie an sich bloß eine Versammlung orientalischer Bischöfe war, das Ansehen eines ökumenischen nur durch die hinzugekommene Bestätigung des Papstes. Und der hl. Augustinus erklärte erst, als die Beschlüsse der beiden afrikanischen Synoden die päpstliche Bestätigung erhalten hatten, den pela-

---

[1] Vgl. Hefele, Conciliengesch. I. S. 107. Leo Ep. 89. ad Marc. Ep. 98. Ep. 110.

[2] Döllinger, Kirchengesch. S. 180.

[3] Cf. Coustant p. 485.

[4] In Synod. Rom. a. 378.

[5] VI. 25. cf. Coustant. p. 489.

gianischen Streit für eine abgethane Sache [1]. — Den Glaubensentscheidungen der allgemeinen Synoden pflegte ein Decret des Römischen Stuhles vorauszugehen, welches dann den Synoden als Muster und Autorität diente. Daher sagte die Ephesinische Synode, als sie das Urtheil gegen Nestorius fällte, daß sie es thue ‚genöthigt durch die Canones und durch das Schreiben des Papstes' [2]. Dieselbe begnügte sich, die päpstliche Verdammung des Pelagianismus ohne alle weitere Untersuchung zu bestätigen. In Chalcedon berief man sich bei Fassung des Beschlusses über den dogmatischen Streitpunkt nicht auf das Decret der vorausgegangenen Synode von Constantinopel unter Flavian, sondern bloß auf die Entscheidung des Papstes. Auch die sechste Synode sprach es aus, daß sie dem dogmatischen Schreiben des Papstes Agatho beigetreten sei und durch dasselbe die Häresie überwunden habe [3].

Eben aber darum, weil das Concil nicht über dem Papste steht, haben die von den Concilien gefaßten Beschlüsse keine Coactivgewalt dem Papste gegenüber. Wohl haben die Päpste keinen Augenblick verkannt, daß es ihre Aufgabe sei, die Kirche zu leiten nach den Bestimmungen und Gesetzen, wie sie in den vergangenen Jahrhunderten als kirchliche Disciplin Geltung gewonnen [4]; sie bilden eine Directive für seine Hand-

[1] Döllinger S. 177. Augustinus hatte mit den Africanischen Bischöfen die ‚auctoritas' des Papstes Innocenz I. in der Häresie des Pelagius angerufen, vgl. S. 552; deßwegen war mit dessen Entscheidung ‚causa finita' (Id. Serm. CXXXI. 10) und ‚tota dubitatio sublata est'. (Ad Bonifac. II. 3.)

[2] Ap. Mansi IV. 1211: ‚ἀναγκαίως κατεπειχθέντες'.

[3] Döllinger a. a. O. S. 130. 132. Cf. Mansi, XI. 233 sqq. 336 sqq. 684 sqq.

[4] Jul. I. ad Euseb. (ap. Coust. p. 363): Nos omnia secundum canones egimus. Zosim. Ep. 5. (ap. Coust. 961.). Contra statuta Patrum condere aliquid vel mutare ne hujus quidem Sedis potest auctoritas.

lungen, aber keinen Befehl, dem er unterworfen wäre in Folge göttlichen oder menschlichen Gesetzes [1]; da er als der Höchste in der Kirche von einem Höheren außer Gott keine Vorschrift anzunehmen hat. ‚Der Papst‘, sagt Walter [2], ‚ist die höchste Autorität in der Kirche, und als solche hat er äußerlich keinen Richter über sich, sondern er ist für seine Verwaltung, wie die weltlichen Monarchen für die ihrige, nur Gott und seinem Gewissen Rechenschaft schuldig‘. Es hat daher die kirchliche Disciplin in allen jenen Punkten, die nicht auf dem positiven göttlichen Gesetze oder Naturrecht ruhen oder wenigstens mit diesen unlösbar zusammenhängen, keineswegs eine so absolute Geltung, daß nach Maßgabe der Umstände und Zeiten keine Aenderung eintreten könnte; wir werden darum die göttliche Leitung der Kirche auch dann nicht verkennen wollen, wenn Modificationen und Dispensationen in dieser Beziehung stattfinden. Darum erklärte das Concil von Trient [3], ‚es seien alle Beschlüsse in der Art gefaßt worden, daß die Autorität des Apostolischen Stuhles immer gewahrt blieb, und schon im Jahre 1479 wurde der Satz des P. von Osma (wie später auch die Männer des Emser Congresses behaupteten), daß dem Papste keine Dis-

---

[1] Bossuet. (Unité de l'église. Elle n'a des bornes que celle, que donne la règle), d. i. das natürliche und göttliche Gesetz. Ballerin. De potest. Summ. Pontif. III. 1: Patres Concilii cum subditi sint Summo Pontifici, nullam in eum jurisdictionem obtinere queunt. Solum iis canonibus, quibus Summi Pontifices assensi sunt, ita obstringuntur, uti suis et praedecessorum legibus obligantur, quas aeque ac sacros canones se servaturos olim pollicebantur. Id autem non juri humano coactivo tribuendum, sed vi directivae ut ajunt, i. e. altiori juri naturali et divino, quod exigit, ut superior praecedat exemplo. Cf. Thom. Summ. Theol. I. II. Qu. XLVI. Art. 5. Quantum ad vim directivam princeps subditur legi propria voluntate.

[2] Kirchenrecht. §. 126.

[3] Sess. XXV. Cap. 21. De Reform.

spensationsbefugniß in allgemeinen Kirchengesetzen zustehe, verurtheilt.

‚Was außer der Regel geschieht‘, schreibt Papst Symmachus, ‚ist nicht regelwidrig, wenn es nur aus einem gültigen Motive geschieht‘ [1].

Wie der höchsten gesetzgebenden, so ist der Papst Inhaber der höchsten richterlichen Gewalt. An ihn ergehen darum die Appellationen von der ganzen Kirche, während von ihm aus nicht weiter appellirt werden kann. Dieß wurde als Grundsatz der ältesten Kirche bereits von Zosimus [2], Boni-

---

[1] Ep. IV. (ap. Thiel 657) ad Avit. Cf. Suarez, De Legg. VI. 18. Thom. Aquin. Summ. I. II. Qu. XCVII. Art. 4. Hiemit fällt der zweite Artikel der Gallicaner, den Febronius (l. c. II. p. 220) zugleich mit der Behauptung, es bedürften die Gesetze des Papstes der Zustimmung der Bischöfe, ja der Gesammtkirche, auf's Neue zu vertheidigen suchte (II. p. 480). Ganz anders spricht dagegen Papst Leo (Ep. 159): Hanc epistolam nostram, quam ad consultationem tuae Fraternitatis emisimus, ad omnes fratres et comprovinciales tuos episcopos facias pervenire, ut omnium observantiae data prosit auctoritas. Letzteres Wort ‚auctoritas‘ bezeichnet die Decretalbriefe der Päpste Cf. Zallinger, l. c. Isagog. §. 90: Quantam vim epistolis decretalibus Pontificum inesse agnoverit antiquitas, ipsa indicat vox auctoritatis, quae illas Epistolas denotabant. Cf. Zosimus Ep. 1. ad Episc. Gall.: Quam auctoritatem ubique nos misisse manifestum est, ut cunctis regionibus innotescat id quod statuimus omnimodis esse servandum (ap. Coust. p. 935 u. Anmerkung d). Tertull. De pudic. I: Audio edictum esse propositum et quidem peremtorium.

[2] Ep. 12. (ap. Coust. 974): Quamvis Patrum traditio Apostolicae Sedi auctoritatem tantam tribuerit, ut de ejus judicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit, et currens adhuc suis legibus Ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam, quam debet, exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipso quoque Domini nostri promissione . . . cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia etc.

facius[1], Gelasius[2] u. s. w. ausgesprochen. ‚Die ganze Welt‘, schreibt der hl. Bernhard[3] an Eugen III., ‚appellirt an Dich, zum Zeugnisse Deines ganz besonderen Primates‘. Wenn darum das Concil von Trient[4] gewisse Fälle ausdrücklich dem Apostolischen Stuhle zur Entscheidung vorbehielt, so hat es nur ein Recht von Neuem ausgesprochen, das von den heiligen Vätern, den Concilien und selbst von den Häretikern anerkannt und unzähligemal in Anwendung gekommen war. ‚Darum‘, sagt Bonifacius I.[5], ‚hat der heilige Stuhl den Vorrang in der Kirche, um die Streitfragen Aller anzuhören‘[6], da ‚auf seine Entscheidung Alles ankommt‘, und der ‚Spitze der Apostolischen Autorität Niemand widerstehen darf‘[7]; Leo bezeichnet die Appellationen

[1] Ep. 13. (ap. Coust. p. 1035). Universi fratres intelligant, de nostro non esse judicio retractandum.

[2] Commonitor. ad Faust. (ap. Thiel p. 344): Canones appellationes totius Ecclesiae ad hujus sedis examen voluerunt referri, ab ipsa autem nusquam prorsus appellari debere sanxerunt. Ac per hoc illam de tota Ecclesia judicare, ipsam ad nullius commeare judicium, nec de ejus unquam praeceperunt judicio judicari, sententiamque illius constituerunt non dissolvi, cujus potius sequenda decreta mandaverunt. Ep. 26. ad. Episc. Dardan. (ap. Thiel p. 399): Cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata Pontificum Sedes Petri Apostoli jus habeat resolvendi, utpote quod de omni Ecclesia fas habeat judicandi, si quidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerint, ab illa autem nemo sit appellare permissus.

[3] L. c. III. 2.

[4] Sess. XXIV. De Reform. Cap. 20. Sess. XIV. Cap. 7: Merito Pontifices maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerant peculiari judicio reservare.

[5] Ep. 14. ap. Coust. 1037.

[6] Ib. Ep. 15. ap. Coust. 1039.

[7] Ib. Coust. 1041: Nemo unquam Apostolico culmini de cujus judicio non licet retractari, manus obvias audacter intulit.

als einen alten Brauch [1]. ‚Nicht nach menschlicher Meinung‘, spricht Innocenz I. [2], ‚sondern mit einem göttlichen Spruche haben die heiligen Väter bestimmt, daß alle Verhandlungen auch in den entferntesten Provinzen erst dann als beendet zu betrachten seien, wenn der Apostolische Stuhl davon Kenntniß genommen und durch seine Autorität ein gerechtes Urtheil gesprochen hat‘, und Cyrill von Alexandrien († 444) schrieb an Papst Cölestin [3]: ‚Es müßte Alles zur Kenntniß deiner Heiligkeit gebracht werden‘; er will keine Maßregeln ergreifen, ehe dessen Entscheidung (in der Häresie des Nestorius) eingetroffen ist‘ [4], und beruft sich in dieser Beziehung auf die langjährige Uebung in der Kirche.

So ist denn die Vollgewalt der Kirche, weil zur Erhaltung der Einheit unter den Gläubigen dem Römischen Stuhle verliehen, an und für sich durch nichts bedingt noch begrenzt als durch das göttliche und natürliche Recht. Eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und außerwesent-

[1] Opp. I. p. 634. Ep. X. 2: Apostolicam Sedem pro sui reverentia . . . innumeris relationibus esse consultam.

[2] Ep. 29. ad Episc. carthag. ap. Coust. p. 889.

[3] Ep. 8. Coelest. ap. Coust. p. 1086.

[4] Longa Ecclesiarum consuetudo suadet, ut hujusmodi res (ubi recta fides a nonullis depravata periclitatur) cum Sanctitate Tua communicentur. Febronius, Eybel, Tamburini und die Männer des Emser Congresses wollten die Appellationen an den römischen Stuhl aufheben oder doch auf's Aeußerste beschränken. Stigl, der Emser Congreß. 1867. Vgl. Münch, Geschichte des Emser Congresses. 1840. Noch weniger läßt sich die Appellation vom Papste an ein künftiges Concil vertheidigen; eine Appellation an einen Richter, der zur Zeit der Appellation nicht existirt, ist schon an sich hinfällig; aber wenn auch das Concil existirte, ist dieses, getrennt vom Papste gedacht, nicht über, sondern unter ihm. Darum hat sie Pius II. wie seine Vorgänger aus den ersten Jahrhunderten, als ungesetzlich verworfen (Bulla ‚Execrabilis‘ auf der Synode von Mantua 1459; seine Nachfolger Sixtus IV., Calixt III., Julius II. und Martin V. dieses Urtheil auf's Neue bestätigt).

lichen Rechten [1] des Römischen Stuhles, namentlich im Sinne des Gallicanismus, Febronianismus und Josephinismus, mit der ausgesprochenen Tendenz, daß diese letzteren ihm entrissen werden können und sollen, ist durchaus unhaltbar [2]. Alle dem Römischen Stuhle zustehenden Rechte sind nur Mittel zum Zwecke der Erhaltung der Einheit in der Kirche; sie sind demnach einzig durch diesen, immer jedoch in den Schranken des göttlichen und Naturrechts bedingt. Darum läßt sich für die Ausdehnung und Anwendung dieser Rechte weder ein bestimmter Zeitabschnitt in der Kirchengeschichte als normgebend bezeichnen [3], noch ein bestimmtes Gesetz vorschreiben, noch eine feste Grenze ziehen. Was zu einer Zeit nicht geübt wurde, kann zu einer andern von der äußersten Wichtigkeit werden; alles ist hier durch die Zeitverhältnisse bedingt und empfängt seine einzige Regel und höchste Norm von dem, was aller kirchlichen Gewalt oberste Richtschnur ist, das Heil

---

[1] Wesentliche nennt man jene, welche unmittelbar aus dem Begriffe des Primats fließen; zufällige diejenigen, die nur den historischen Besitzstand für sich haben. Als eine bloße Abstraction kann man diese Unterscheidung zugeben, doch ist damit weder wissenschaftlich noch practisch etwas gewonnen; auch führt dieselbe in ihrer Terminologie eine falsche Nebenvorstellung mit sich. Walter, a. a. O. §. 128.

[2] Febron. l. c. II. p. 310. 480 sqq. Nach ihm haben die späteren außerwesentlichen Rechte ihren Ursprung in den Pseudo-Isidorischen Decreten. ‚Die falschen Decretalen haben im Wesentlichen an der kirchlichen Disciplin nichts geändert; sie waren nur Ausdruck ihrer Zeit, die auch ohne sie ihren Fortgang gehabt hätte'. Walter, a. a. O. §. 98. Ebenso Luden, Geschichte des Mittelalters. II. II Kap. 10. S. 208 und Geschichte des deutschen Volkes. V. S. 473: ‚Diese Sammlung ist mehr ein Zeugniß über ihre Zeit und aus ihrer Zeit heraus, als ein Machwerk für diese Zeit und in dieselbe hinein. . . Sie hat kein neues Kirchenrecht gegründet, sondern sie hat nur ausgesprochen, was schon in den Seelen der Menschen gegründet war. — Man kann behaupten, daß im Wesentlichen nichts durch diesen Betrug geändert ist.'

[3] Febron. l. c. Constans usus et disciplina Ecclesiae, qualem primis sex vel septem saeculis viguisse convincitur.

der Seelen. ‚Für den Primat wie für die Kirchengewalt liegt die Schranke in der Grundordnung der Kirche, dem jus divinum. Welche einzelnen Rechte der Papst besitzt, ist Ergebniß der geschichtlichen Bildung. Daher läßt sich keine Scheidung seiner Rechte in wesentliche und unwesentliche machen, weil ein Recht, das zu einer Zeit nicht hervortritt aus Mangel eines Objects, zu einer andern höchst wesentlich sein kann. Der Papst hat eine fundamentale Macht nicht bloß für das Gebiet des Rechtes, sondern im gleichen Grade für den Glauben, die Lehre. Denn das Recht ist in der Kirche nicht Zweck, sondern Mittel, die Einheit der Kirche ist auf dem einen Gebiete nicht möglich ohne Einheit auf dem andern‘ [1]: Es hat der göttliche Gründer die Rechte seines Stellvertreters auf Erden nur in den allgemeinen Grundzügen und nicht weiter im Einzelnen bestimmt. Nach dem Willen der Vorsehung sollte der Primat in die Geschichte eintreten; er konnte daher nicht von vorneherein in genau und scharf gezogene Grenzen eingeschlossen werden, sondern er mußte eine solche Freiheit der Bewegung und Entwicklung erhalten, welche ihm die Möglichkeit gab, je nach Verschiedenheit und Bedürfniß der Zeit nach allen Richtungen hin seine göttliche Kraft wirksam werden zu lassen. ‚Auch die sogenannten zufälligen Rechte‘, sagt Walter [2], ‚sind keine Zufälligkeiten, sondern hängen immer näher oder ferner mit den Bedürfnissen der Kirchenzucht, also mit der Bestimmung des Primats zusammen; ja es können Rechte, die zu einer Zeit nur von untergeordneter Bedeutung erscheinen, zu einer andern für die Einheit der Kirche durchaus nothwendig sein [3]. Einige Schriftsteller haben aber mit jener Unter-

---

[1] Schulte, Lehrb. des Kirchenr. 2. Aufl. 1868. S. 193.

[2] A. a. O. §. 128.

[3] Was würde jetzt aus der Einheit werden, wenn der Papst das Bestätigungsrecht der Bischöfe nicht hätte?

scheidung noch die Behauptung verbunden, daß die zufälligen Rechte, als aus einer bloßen Uebertragung der Kirche herrührend, zur Herstellung der ursprünglichen reinen Disciplin, oder wo das Wohl der Kirche es verlangte, selbst gegen den Willen des Papstes zurückgenommen werden könnten. Allein eine solche Delegation ist eine leere Fiction, wovon die Geschichte nichts weiß, und die Herstellung der alten Disciplin unter einer ganz neuen Umgebung ist, wie besonnene Geschichtsforscher anerkannt haben, ein eitler Vorwand, wobei man die Formen mit dem Geist verwechselt. Ebensowenig lassen sich solche Gewaltschritte durch das Wohl der Kirche rechtfertigen, weil man eben darüber, ob etwas zum Wohl der Kirche gehöre, nicht die Glieder gegen das Haupt zum Richter machen darf. Auch haben selbst protestantische Schriftsteller die Regierungen vor der Begünstigung von Grundsätzen gewarnt, die man aus ganz gleichen Gründen gegen sie selbst in Anwendung bringen könnte' [1].

'Die päpstliche Autorität ist daher eine wahrhaft souveräne und freie, die ihrer Natur und Bestimmung nach für außerordentliche Fälle und Bedürfnisse auch mit einer ganz außerordentlichen Macht, jedes bloß menschliche Recht zu beugen und Ausnahmen von der Regel zuzulassen oder anzuordnen, ausgerüstet sein muß. Es geschieht wohl, daß schwere Verwicklungen, neue Situationen für die Kirche sich ergeben, für welche die bestehende kirchliche Ordnung nicht ausreicht, in welchen eine Lösung nur gegeben werden kann durch Ueberschreitung der sonst geltenden Satzungen. Wenn es die Noth erfordert, sagt Bossuet, kann der Papst Alles [2] —

---

[1] Walter a. a. O. Lessing sagte (Jacobi's WW. II. S. 334): Es wäre eine unverschämte Schmeichelei gegen die Fürsten, was Febronius und seine Anhänger behaupten; denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Papstes . . . gälten doppelt und dreifach den Fürsten selbst.

[2] Defens. declar. II. 20.

natürlich immer mit Ausschluß dessen, was göttlicher Ordnung ist.

Das auffallendste Beispiel einer außerordentlichen Anwendung der höchsten Kirchengewalt, weil das Wohl der Kirche sie gebieterisch erheischte, war wohl der Schritt, den Pius VII. beim Abschlusse des französischen Concordats im Jahre 1801 that. Mit Einem Federzuge (durch die Bulle vom 29. November d. J.) entsetzte er 37 französische Bischöfe, welche ihre Dimission zu geben verweigert hatten, ihrer Würde, hob alle bischöflichen Kirchen mit ihren Kapiteln und Rechten für immer auf, und errichtete sofort zehn neue Metropolitankirchen und fünfzig Bisthümer. Ein so beispielloses Verfahren, eine solche Vernichtung wohlbegründeter Rechte ließ sich nur rechtfertigen durch die äußerste Noth, durch die Pflicht, eine neue Ordnung in der tief zerrütteten französischen Kirche zu schaffen [1].

Ist aber dann nicht die Gewalt des Apostolischen Stuhles eine absolutistische? Es ist dieß ein Wort, hergenommen von den Verhältnissen des weltlichen Staatslebens, und kann darum wegen der Aufgabe und des Grundes, den Mitteln und Zielen der kirchlichen Regierung, die nach allen diesen Beziehungen den Charakter des Uebernatürlichen trägt, von vorneherein keine adäquate Anwendung finden. ‚Absolut freier Herrscher in der Kirche', sagt Bellarmin [2], ‚ist Christus allein. Es kann sich also in der Kirche nicht um eine ab-

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen. S. 39.

[2] De Rom. Pontif. III. 19. 21. Cf. Thom. Aquin. Sent. IV. Dist. 17. Qu. 3. Art. 1. ad 4: Ad ministros Ecclesiae nec novos articulos fidei edere nec editos removere aut nova sacramenta instituere aut instituta removere pertinet; sed hoc est potestas excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo, sicut Papa non potest dispensare, ut aliquis sine baptismo salvetur, ita quod nec salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti.

solute Monarchie oder Aristokratie oder Demokratie, sondern nur um eine solche Regierungsform handeln, wie sie Dienern und Verwaltern zukommt. Vergleicht man den Papst mit Christus, so kommt ihm die Fülle der Gewalt nicht zu, sondern er hat nur einen gewissen Antheil daran nach dem Maße, das ihm Christus bewilligt hat. Der Papst kann die Gesetze Christi nicht ändern oder Sacramente einsetzen oder Sünden ohne Sacramente vergeben'. Aber auf der andern Seite erwäge man: Die Kirche gehört einer höhern Ordnung an als der Staat; ihre Güter und Schätze sind höhere als jene des Staatslebens, die Gefahr der Schädigung größer, der Verlust schwerer zu ersetzen. Darum bedarf sie einer besonders starken Hand, die sie leitet. Absolut im eigentlichen Sinne ist jener Monarch, der weder durch Vertrag noch Herkommen noch Recht in seinen Regierungshandlungen bestimmt wird, sondern nur in dem Zwecke und der Wohlfahrt der staatlichen Gesellschaft die Norm seiner Handlungen hat. In diesem Sinne ist der Papst nicht absolut. ‚Der Papst', sagt eine Denkschrift Pius' VII. [1], ‚findet schon in der Natur und in der Einrichtung der katholischen Kirche gewisse Grenzen, die er nicht mißbrauchen darf, ohne sein Gewissen zu verrathen und jene höchste Gewalt zu mißbrauchen, welche Jesus Christus ihm übertragen hat, um sich derselben zur Erbauung, aber nicht zur Zerstörung seiner Kirche zu bedienen. Unverletzbare Grenzen für das Oberhaupt der Kirche sind die Dogmen des Glaubens, welche er weder direct noch indirect verletzen darf, und obschon man in der katholischen Kirche immer den Glauben für unwandelbar, die Disciplin aber für wandelbar gehalten hat, so haben doch die römischen Päpste selbst in der Disciplin ihrem Benehmen immer heilige Grenzen gesetzt, sowohl dadurch, daß sie die Verbindlichkeit anerkannten, in gewissen Theilen der-

[1] Bei Döllinger a. a. O. S. 41.

selben nie irgend eine Neuerung vorzunehmen, als auch dadurch, daß sie andere Theile nicht Abänderungen unterwarfen, außer es hätten die wichtigsten und unerläßlichsten Gründe es geboten. Darum haben die römischen Päpste nie geglaubt, daß sie je irgend eine Abänderung in jenen Theilen der Disciplin zulassen könnten, welche unmittelbar von Jesus Christus angeordnet sind, oder in jenen, welche ihrer Natur nach mit dem Dogma zusammenhängen, oder in jenen, welche von den Irrgläubigen angefochten werden, um ihre Neuerungen zu unterstützen, oder auch in andern Theilen dieser Art, in welchen die römischen Päpste wegen der Folgen, die zum Nachtheile der Religion und der katholischen Grundsätze daraus hervorgegangen wären, keine Veränderung zulassen zu können sich verpflichtet glaubten, welche Vortheile man immer ihnen auch anbieten, oder mit welchen Uebeln man auch sie bedrohen mochte.

Was sodann die andern Theile der Kirchendisciplin betrifft, welche in den berührten Klassen nicht begriffen sind, so nehmen die römischen Päpste keinen Anstand, manchmal Abänderungen in einigen derselben vorzunehmen; aber immer geleitet von den Grundsätzen, auf welchen jede wohlgeordnete Gesellschaft beruht, haben sie zu diesen Abänderungen nur dann ihre Einwilligung gegeben, wenn die Nothwendigkeit oder der Nutzen der Kirche es forderte.'

,Die päpstliche Gewalt ist die gebundenste, die sich denken läßt; denn ihre Bestimmung ist vor Allem, wie es die Päpste selbst unzähligemal ausgesprochen haben, die kirchlichen Ordnungen und Gesetze zu bewahren, und Uebertretungen derselben abzuwehren. Die Kirche hat aber längst ihre feste Ordnung, ihre bis in das Einzelnste durchgeführte Gesetzgebung. Der päpstliche Stuhl ist also vor Allem berufen, selbst mit dem Beispiele der sorgfältigsten Beobachtung kirchlicher Satzungen voranzugehen. Nur unter dieser Bedingung kann er auf den Gehorsam der Einzelkirchen, auf das Ver-

trauen und die Ehrfurcht der Gläubigen rechnen. Jeder gründliche Kenner der kirchlichen Gesetzgebung kann daher in den meisten Fällen mit Sicherheit voraussehen, wie die päpstliche Entscheidung ausfallen werde. Ueberdieß beruht ein bedeutender Theil der kirchlichen Ordnung, nach katholischer Anschauung, auf göttlichen Geboten, und ist folglich für jede, auch die päpstliche Gewalt, unantastbar' [1].

'Aber wenn nichts dem Papst entgegensteht, wo wird er dann stehen bleiben', fragt de Maistre [2]. 'Die Geschichte zeigt uns, welchen Gebrauch er von seiner Gewalt zu machen im Stande ist; welche Garantien gibt man uns, daß die nämlichen Ereignisse nicht wieder kommen werden?

Auf diesen Einwurf, der gewiß wird gemacht werden, antworte ich zuerst im Allgemeinen, daß die Beispiele, welche man aus der Geschichte gegen die Päpste hier anführt, nichts beweisen, weil sie einer andern Ordnung der Dinge angehören als der, wovon wir Zeugen sind. Die Gewalt der Päpste war übermäßig von unserem Standpunkte aus betrachtet, als sie nothwendigerweise so sein mußte, und nichts in der Welt sie zu ersetzen vermochte.

Wenn Männer, die durch Geburt oder System sich außer dem katholischen Kreise befinden, mir dieselbe Frage stellen: Was wird den Papst zurückhalten? so antworte ich ihnen: Alles; die Canones, Gesetze, die hohen Gerichtshöfe, die Nationalversammlungen, die Verjährung, die Vorstellungen, die Unterhandlungen, die Pflicht, die Besorgniß, die Klugheit und über alles dieses die Meinung, diese Königin der Welt.'

Der Geist seiner Stellung zeichnet dem Papste eben die Regel vor, daß er seine Gewalt nur zum Wohle der Christenheit gebrauchen soll. Daher ist gegen seine Verwaltung bescheiden:

[1] Döllinger a. a. O. S. 38.

[2] Du Pape I. 18.

Remonstration, ja bei offenbarer Ungerechtigkeit selbst äußerer Widerstand gestattet [1]. ‚Es ist der päpstliche Primat, welchen Namen man auch ihm geben mag, in der Anwendung keineswegs willkürlich und unbeschränkt, sondern durch den Geist und die Praxis der Kirche, durch das Bewußtsein der den Rechten zur Seite stehenden Pflichten, durch die Ehrfurcht vor den öcumenischen Concilien, durch die Rücksicht auf alte Satzungen und Gewohnheiten, durch den milden Ton der Regierung, durch die anerkannten Rechte des bischöflichen Amtes, durch das Verhältniß zu den weltlichen Mächten, durch den Geist der Nationen überall gebunden und gemildert‘ [2].

Das höchste Maß aber empfängt die päpstliche Gewalt durch Christi Vorbild, durch die Art und Weise, wie dieser ihn zum Oberhaupt bestellte: Weide meine Lämmer! Weide meine Schafe! Dadurch ist dieser gewaltigen Machtfülle der Stempel der liebevollsten Milde aufgedrückt; obschon zu der höchsten Würde, die es auf Erden geben kann, emporgehoben, soll er doch sein wie der Mindeste [3].

---

[1] Bellarm. l. c. II. 29: ‚non faciendo quod jubet et impediendo ne exequatur voluntatem suam.‘

[2] Walter a. a. O.

[3] Luc. 22, 26. Ballerini, Vindiciae auctorit. Pontif. cap. III. 11: Neque haec suprema et plena Romanorum Pontificum potestas aedificationi Ecclesiae prospiciens ipsis dominatum et arbitrarium jus vindicat. Regimen Ecclesiae in caritate et humilitate fundatum nemo inficiabitur, si animadvertat, Christum praecepisse discipulis, ut qui major est inter ipsos, fiat sicut minor, Petrumque Apostolorum principem Christi mentem explicantem mandasse, ne quisquam sibi arrogaret dominari in clero. Hac de causa S. Paulus in declaranda potestate sibi a Deo tradita humilioribus vocibus ‚sollicitudinis omnium ecclesiarum‘ uti maluit, et similiter St. Pontifices abstinuerunt a vocibus, quae dominatum et typhum potestatis saecularis spirant. Gregor. M. (Ep. VIII. 30) scribit: Verbum jussionis, peto, a meo auditu removete, quia scio, quis sum, qui estis . . . Non jussi, sed quae utilia sunt, indicare curavi.

Die Lehre von dem Wesen und der Bedeutung des Primats des römischen Papstes hat das Vaticanische Concil kurz zusammengefaßt. ‚Wenn Einer sagt, der Römische Papst habe nur das Amt der Inspection oder Direction, nicht aber die volle und höchste Jurisdictionsgewalt über die gesammte Kirche, nicht nur in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen, welche die Disciplin und die Regierung der über die ganze Erde verbreiteten Kirche angehen; oder derselbe besitze nur einen vorzüglicheren Antheil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt, sowohl über alle und jede einzelne Kirche, wie über alle und jeden einzelnen Hirten und Gläubigen; der sei im Banne‘ [1].

---

Hinc in iisdem literis universalis Episcopi titulum superbae appellationis verbum noluit usurpare . . . Potestas competens primatus in universam Ecclesiam, coercita inter limites ejus, quod in ejusdem Ecclesiae bonum et aedificationem refertur, quam aliena est a dominatu monarchico potentiae saecularis, quae pro arbitrio et libitu quaelibet sibi vendicaret? Es ist darum unwahr, daß ‚die päpstliche Gewalt keine Grenzen hat‘. In der Aufgabe der Kirche — der Seelen Seligkeit — liegt der Grund der ihr von Christus gegebenen Vollmacht und die Grenze zugleich; sie wird darum mit der staatlichen Gewalt sich vielfach berühren, diese aber nie absorbiren.

[1] Cap. III. Das ganze Kapitel De vi et ratione Primatus Romani Pontificis lautet: Quapropter apertis innixi sacrarum literarum testimoniis, et inhaerentes tum Praedecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis, perspicuisque decretis, innovamus oecumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse B. Petri principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et sacris canonibus continetur. Docemus proinde et

So sollte denn nach Christi Willen in dieser Vorsteherschaft des Apostolischen Stuhles das Band der Einheit fest

declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam in cujuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli, quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesiae Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas afficiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roberetur ac vindicetur, secundum illud S. Gregorii M.: Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Tum ergo vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur *).

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam jus eidem esse çonsequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiae, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus et reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eandem reddunt potestati saeculari obnoxiam, ita ut contendant, quae ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmentur.

Et quoniam divino Apostolici Primatus jure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest, docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium **), et in omnibus causis ad

*) Ep. VIII. 30.

**) Pii P. VI. ‚Super soliditate‘ d. 28. Nov. 1786.

und stark geknüpft werden; durch dieses die über die ganze Welt sich ausbreitende Kirche zusammenwachsen durch Vereinigung Aller, wenn auch noch so sehr von einander entfernt, zu Einem Leibe; und es sollte in dieser Weise bewirkt werden, daß die Kraft dieser Gewalt nicht so fast zur Erhebung des ersten Stuhles, als vielmehr und ganz besonders zur Unversehrtheit und Erhaltung des ganzen Leibes diene. Darum dürfen wir uns nicht wundern, daß alle jene, denen in den früheren Jahrhunderten der Feind des Menschengeschlechts seinen Haß gegen die Kirche eingab, ihre Angriffe gegen diesen Apostolischen Stuhl zu richten pflegten, in welchem die Kraft der Einheit enthalten ist, um, ist der Grundstein gefallen (wenn dieß überhaupt möglich wäre), und die Verbindung der Kirchen mit ihrem Haupte gelöst, in dem sie ihre Stütze, Kraft und Blüthe finden, die Kirche selbst mißhandeln und zerreißen, der von Christus ihr verliehenen Freiheit berauben und einer unwürdigen Sklaverei überliefern zu können [1].

So verstehen wir die ganze Bedeutung des Primates. Ohne Kirche kein Christenthum, ohne Autorität keine Kirche, ohne Papst keine lebendige, allzeit gegenwärtige, einige und darum starke Autorität. Im Papstthum culminirt die Autorität [2] der Kirche, hat sie ihren tiefsten Grund, ihre

examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri *); Sedis vero Apostolicae, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio **). Quare a certo veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tanquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare.

*) Conc. Oecum. Lugd. II.

**) Ep. Nicol. I ad Mich. Imper.

[1] Pius VI. l. c.

[2] Bonifac. I. Ep. 14. Culmen Apostolicae auctoritatis. Augustin. De util. cred. c. 17.

zusammenfassende Einheit, ihren energischen Mittelpunkt, ihren höchsten und vollkommensten Ausdruck. Darum wird der Kampf gegen das Christenthum nothwendig und zuerst ein Kampf gegen das Papstthum; und wer das Papstthum bekämpft, der erschüttert und untergräbt die christliche Religion.

Und mit ihr die gesellschaftliche Ordnung. ‚Das Papstthum', sagt ein unverdächtiger Zeuge [1], ‚ist die Blüthe und das Urbild nicht nur des Kirchenthums, sondern des Autoritätsglaubens und des Autoritätswesens durch ganz Europa ... Mit dem Falle des Papstthums wird der große Kampf, den die Culturstaaten in ihrem Innern kämpfen, durch ganz Europa entschieden sein'.

Jetzt erst erkennen wir die ganze großartige Verfassung der Kirche, für welche kein weltliches Reich ein Vorbild gegeben, die kein irdischer Staat nachbilden kann. Die Kirche ist wesentlich eine Monarchie, denn Einer ist es, der die Fülle der kirchlichen Gewalt in sich trägt, der Allen gebietet und dem Alle Gehorsam schuldig sind! Die Kirche ist in gewissem Sinne Aristokratie, denn dem Einen zur Seite steht in der Leitung der Kirche auf Grund göttlichen Rechtes der Episcopat, der zahlreichste, ehrwürdigste, durch Intelligenz und Tugend ausgezeichnetste Senat, wie die Erde keinen zweiten kennt, der mit und unter ihm die Regierung der Kirche theilt. Die Kirche ist im gewissen Sinne Demokratie, denn Alle sind unbedingt gleichberechtigt zu allen, auch den höchsten Würden in diesem Reiche bis zu der dreifachen Krone, die das Haupt des obersten Hirten, Priesters und Lehrers umgibt [2]. So verbindet die Kirche in ihrer

---

[1] Der ‚Socialdemokrat', in den Kölnischen Blättern. 1865. Nr. 10.

[2] Bellarm. l. c. I. 3. Probandum erit, esse (in Ecclesia) Summi Pontificis Monarchiam, atque episcoporum (qui vere principes et pastores, non vicarii Pontificis maximi sunt) Aristo-

Verfassung die Vorzüge einer jeden der drei möglichen Staatsformen, die sich im Laufe der Jahrhunderte in der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet haben. Im Primate besitzt sie die Kraft der Einheit [1], ‚die Einheit der Autorität bewahrt die Einheit der Kirche', welche ein unzerreißbares Band um die verschiedenen Völker und Einzelkirchen schließt und so in Wahrheit und ganz allein eine Weltkirche begründet hat und erhält, wie sie das Christenthum als Weltreligion erheischt. In der erlauchten Versammlung der Bischöfe wohnt tiefe Weisheit und gereifte Erfahrung; in der Gleichberechtigung Aller fließt der Kirche ein nie versiegender Quell immer neuer, sie stets verjüngender Lebenskraft. Aber ihre Monarchie trägt nicht das Gepräge eines Alles lähmenden, despotischen Absolutismus, ihre Aristokratie verbindet nicht die Exclusivität einer erblichen Kaste [2]; die Gleichberechtigung Aller führt nicht zur Ochlokratie noch zur Anarchie.

Und so ist sie stark, alle Völker, trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Sprachen, Sitten, Anlagen und Bedürfnisse, in die Arme zu schließen, ein festes, unerschütterliches Bollwerk [3], in dem Christus seine Wahrheit und Gnade hinterlegt hat. Die Wogen der Zeit rauschen heran und spülen hinweg Alles, was Menschenwerk ist; die Kirche steht, denn der Finger Gottes hat ihr sein Siegel unverwüstlich aufgeprägt. Die centrifugalen Kräfte und Tendenzen erwachen in einzelnen Nationen; im Bewußtsein ihrer gewaltigen Naturkraft, geblendet von dem Glanze ihrer Fürsten, von ehrgeizigen und

---

cratiam; ac denique suum quendam in ea locum habere Democratiam, cum nemo sit ex omni christiana multitudine, qui ad episcopatum vocari non possit, si tamen dignus eo munere judicetur.

[1] L'unité garde l'unité. Bossuet.

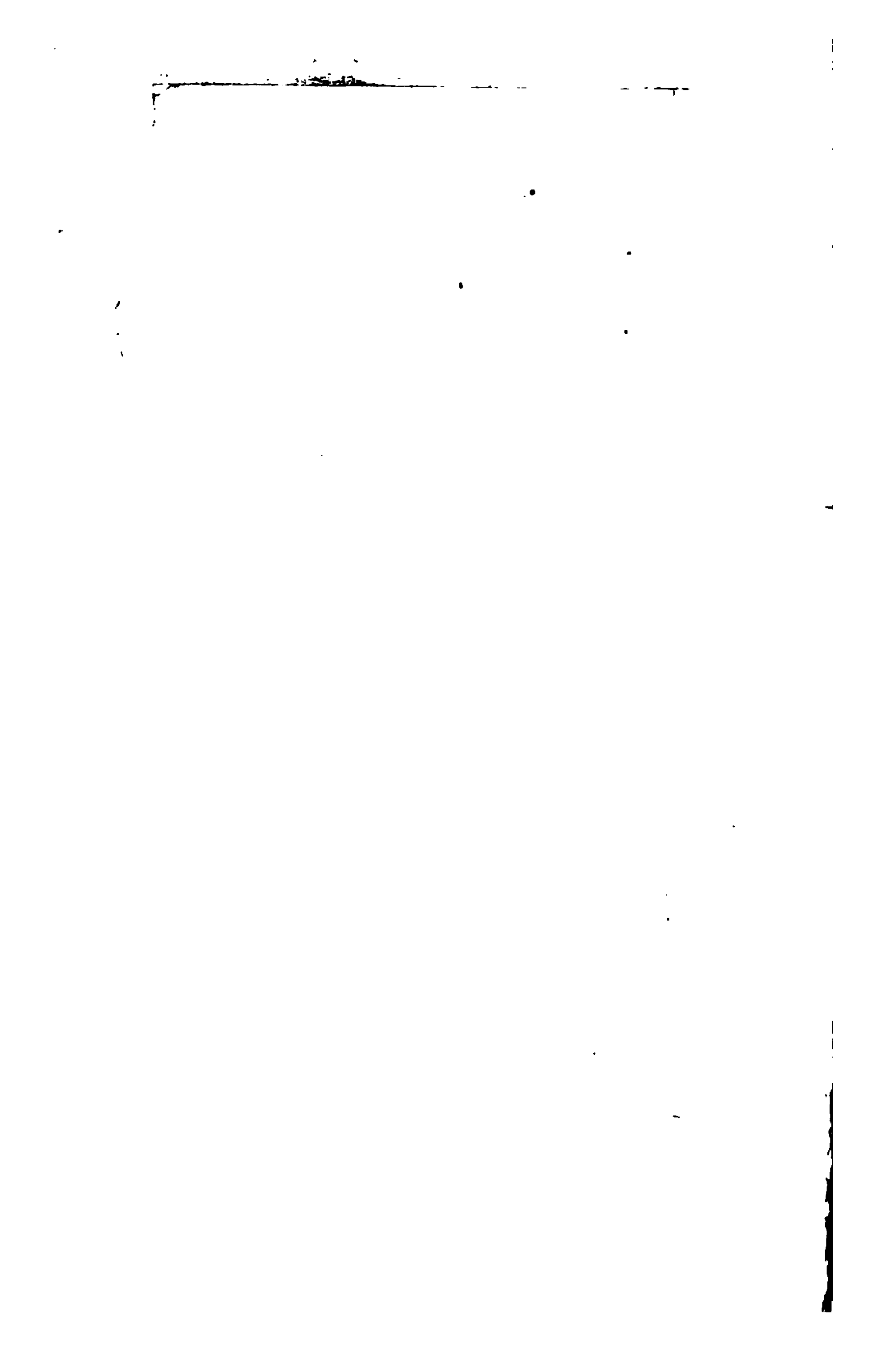
[2] „In der Hochkirche ist die bischöfliche Würde ein Privilegium der oberen Zehntausend.' Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft. S. 235.

[3] Arx auctoritatis. Augustin. Ep. 118. c. 9.

knechtisch gesinnten Priestern verführt, reißen sie sich los von der großen Mutterkirche, und suchen sich nach eigenem Bauriß und Gutdünken kirchlich einzurichten.

Die Kirche aber wandelt ihre Bahn. Die Mehrzahl bleibt ihr treu, und bewahrt mit ihr und durch sie die Einheit und in der Einheit den Glauben, während jene in ein Chaos von Secten sich auflösen. Und so nähert sie sich, wenn auch langsam, doch sicheren Schrittes, wenn auch mit großen Verlusten, doch immer wieder sie ersetzend und fortschreitend ihrem Ziele.

---




3 2044 054 767 371